

اشرف الانوار

اُردو شرح

نُور الانوار

۲۰۱

کتاب اللہ

مُتَلاَح: مولانا عبد الحفیظ صاحب

مکتبہ رحمانیہ



اُقرآن شریف، عُرْف شریف، اُردو، پارا لاہور
فون: 042-37224228-37221395

اشرف الانوار

اردو شرح

نور الانوار

جلد اول

مولا ثناء عبد الحفیظ صاحب
شلاح

مکتبہ رحمانیہ

پتہ: سید علی حسینی، آف ویاں لاهور
فون: 37224228-37355743-042





مکتبہ رحمانیہ

نام کتاب: اشرف الانوار • نور الانوار

مُتَلَّح: مولانا عبد الحفیظ صاحب

ناشر: مکتبہ رحمانیہ

مطبع: لعل سٹار پرنٹرز لاہور

ضروری وضاحت

ایک مسلمان جان بوجھ کر قرآن مجید، احادیث رسول ﷺ اور دیگر دینی کتابوں میں غلطی کرنے کا تصور بھی نہیں کر سکتا بھول کر ہونے والی غلطیوں کی تصحیح و اصلاح کے لیے بھی ہمارے ادارہ میں مستقل شعبہ قائم ہے اور کسی بھی کتاب کی طباعت کے دوران اغلاط کی تصحیح پر سب سے زیادہ توجہ اور عرق ریزی کی جاتی ہے۔ تاہم چونکہ یہ سب کام انسانوں کے ہاتھوں ہوتا ہے اس لیے پھر بھی غلطی کے رہ جانے کا امکان ہے۔ لہذا قارئین کرام سے گزارش ہے کہ اگر ایسی کوئی غلطی نظر آئے تو ادارہ کو مطلع فرمادیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح ہو سکے۔ نیکی کے اس کام میں آپ کا تعاون صدقہ جاریہ ہوگا۔ (ادارہ)

فہرست مضامین اشرف الانوار شرح اردو نور الانوار جلد اول

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۱۹۲	پانچویں تقریر "صح ایقاع اطلاق بعد اقلع"	۵	مختصر حالات زندگی مصنف المنار
۲۰۱	چھٹی تقریر "وجوب ہر مثل بنفس العقد فی المفوضہ"	۵	شارح نور الانوار (ملاحیون)
۲۰۲	ساتویں تقریر "کان امہر مقدرا شرعا"	۷	نور الانوار کا خطبہ
۲۱۵	امر کی تعریف اور فوائد قیود	۹	نور الانوار کی وجہ تالیف اور وجہ تسمیہ
۲۲۱	امر اور وجوب کے درمیان اختصاص کا بیان	۹	ہدایت کی تعریف اور اس کے اقسام
۲۳۳	امر کا موجب وجوب ہے	۹	صراط مستقیم کے مصداق کا بیان
۲۳۸	دلائل وجوب کا بیان	۱۰	خلق عظیم کا بیان
۲۴۵	اباحت اور نذیب میں امر کا استعمال حقیقی ہے یا مجازی	۱۱	اصول فقہ کی تعریف اور موضوع
۲۴۹	امر کرار کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں	۱۳	اصول شرع تین ہیں
۲۵۳	کرار کا احتمال نہ رکھنے پر دلیل کا بیان	۵۰	اصول ثلاثہ سے قیاس کے مستنباط کے نظائر
۲۵۹	اسم قاعل کا مصدر پر دلالت کرنا اور کرار کا احتمال نہ رکھنا	۶۷	ادلہ اربعہ کے درمیان وجہ حصر
۲۶۲	حکم امر کی قسموں کا بیان	۷۱	کتاب اثر کی تعریف اور فوائد قیود
۲۶۲	لفظ ادار اور لفظ قضاء میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہو سکتا ہے	۸۱	قرآن کی تعریف کے بعد اس کی تقسیم کی تمہید
۲۶۶	وجوب قضاء کا سبب وہی ہے جو وجوب ادار کا سبب ہے	۸۶	تقسیمات اربعہ کا اجمال بیان
۲۶۹	امام شافعی کی طرف سے احناف پر ایک مشہور سوال	۱۳۲	تقسیمات اربعہ کے بعد پانچویں تقسیم
	اور اس کا جواب	۱۳۸	خاص کی تعریف، اس کی تقسیم اور نظریں
۲۷۳	ادار کامل، ادار قاصر اور مشابہ بالقضاء	۱۳۸	خاص کا حکم
۲۷۶	ادار کامل، ادار قاصر اور مشابہ بالقضاء حقوق العباد میں بھی جاری ہوتے ہیں	۱۵۳	خاص کے حکم پر پہلی تقریر "الحاق التحویل بالمرکوع"
۲۷۸	قضاء کی قسموں مثل معقول، مثل غیر معقول اور ان کی نظیر دی کا بیان	۱۵۷	دوسری تقریر "بطلان شرط الوار والترتیب"
۲۸۰	نماز کا فدیہ احتیاطاً واجب ہے	۱۶۲	تیسری تقریر "بطلان شرط الطہارت فی آیۃ الطواف"
		۱۶۵	چوتھی تقریر "بطلان تادیلی انقروہ بالاطہار"
		۱۷۴	چار اور تین تفریعات کے درمیان امام شافعی کی طرف سے دوا عرضی اور ان کا جواب

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۲۲۷	عام کی تعریف اور اس کا حکم	۲۸۲	قضا کی قسمیں حقوق العباد میں بھی جاری ہوتی ہیں
۲۳۲	عام کے ذریعہ خاص کا منسوخ ہونا جائز ہے	۲۸۴	امام ابو حنیفہ کے قول "وہو السابق" پر دو تفریضیں
۲۴۰	ایسے دو عام جن میں امام شافعی نے {		صرف وجود مائت کی صورت میں ضمان
	امام ابو حنیفہ سے اختلاف کیا ہے {	۲۹۰	واجب ہونے پر تین تفریضیں
۲۴۹	عام مخصوص نہ البعض میں تین مذہب کا بیان	۳۰۵	حسن مامور بہ اور اس کی اقسام کا بیان
۲۵۶	الفاظ عموم کا بیان	۳۲۰	قدرت کی دو قسموں مطلق اور کامل کا بیان
۲۷۲	کلمہ من اور ما کا بیان	۳۲۷	مامور بہ ادا کرنے کے بعد اس کیلئے جواز کے
۲۸۱	کلمہ کل کا بیان		ثابت ہونے اور نہ ہونے کا بیان
۲۸۴	کلمہ جج کا بیان	۳۳۱	امر کی دو قسموں مطلق اور مقید کا بیان
۲۹۰	نکرہ تحت النفی کا بیان	۳۳۲	امر مقید کی چار قسموں میں سے پہلی قسم کا بیان
۲۹۶	نکرہ موصوفہ کا بیان	۳۳۷	امر مقید کی پہلی قسم کی چار قسموں کا بیان
۵۰۶	تعریف باللام کا بیان	۳۵۱	امر مقید کی دوسری قسم کا بیان
۵۱۲	نکرہ اور معرفہ ایک مقام میں واقع ہوں {	۳۵۴	امر مقید کی تیسری قسم کا بیان
	تو اس کا بیان	۳۶۱	امر مقید کی چوتھی قسم کا بیان
۵۱۷	منتهی تخصیص کا بیان	۳۷۳	کفار امر بالعرف اور احکام مشروعہ
۵۲۵	مشترک کی تعریف اور اس کے حکم کا بیان		کے مخاطب میں یا نہیں؟
۵۲۷	مشترک کے لئے عموم نہیں ہوتا ہے	۳۷۹	نبی کی تعریف اور اقسام کا بیان
۵۲۹	موئل کی تعریف اور اس {	۳۸۷	افعال حسیہ اور امور شرعیہ سے نبی کا بیان
	کے حکم کا بیان	۴۰۰	امام شافعی کے بیان کردہ اس مقدمہ پر کہ
			فعل منہی عنہ مشروع ہوتا ہے اور نہ مشروع
			کا سبب ہوتا ہے تقریبات کا بیان

مختصر حالات زندگی مصنف المنار

المنار اصول فقہ کی ایک نہایت مغلق اور مختصر ترین کتاب ہے جس کی زبان اور انداز بیان نہایت مشکل اور دقیق تھا۔ حضرت مصنف نے مختصر الفاظ میں زیادہ سے زیادہ مضامین کو پروانے کی سعی بلیغ فرمائی ہے جو ان کے وقت کے طلباء کیلئے موزوں تھی۔ مگر بعد میں جب ان جیسی مختصر اور مغلق کتابوں کے سمجھنے میں طلباء کو دشواری ہوئی تو علماء وقت نے ایسی کتابوں کی تصنیف شروع فرمائی۔ اور بے شمار کتابوں کی شرحیں لکھی گئیں۔ چنانچہ نور الانوار اسی کتاب کی شرح ہے۔ جس کی خصوصیات آپ کو بعد میں عرض کی جائیں گی۔

المنار فن اصول فقہ کی مایہ ناز تصنیف ہے۔ اس کتاب میں فخر الاسلام بزدوی اور شمس الاممہ سرخسی کے علوم بھر دیئے گئے ہیں۔ گویا انہیں کے اصول کو مختص کر کے ایک جگہ جمع کر دیا گیا ہے۔ مگر ترتیب اور تعین زیادہ تر فخر الاسلام بزدوی نے ہی ملتی ہے۔ المنار کے مصنف کی کنیت ابوالبرکات تھی۔ اور نام عبداللہ بن احمد بن محمود تھا۔ اور حافظ الدین نسفی کے لقب سے مشہور تھے۔ ملک ترکستان میں ایک مقام نسف کے نام سے تھا مصنف اسی کی طرف منسوب ہیں۔ اور نسفی کہلاتے ہیں۔ مصنف علام علم فقہ، اصول فقہ، علم حدیث و تفسیر میں یدِ طولیٰ رکھتے تھے، بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ اصول فقہ میں تو مجتہدانہ شان کے مال تھے۔ آپ کے مشہور اساتذہ کے نام یہ ہیں۔ محمد بن عبدالستار کردی، حمید الدین صرہری، بدر الدین خواہر زادہ وغیرہم۔ حضرت مصنف کی تاریخ پیدائش کا صحیح علم ہم کو نہیں ہو سکا ہے البتہ آپ کی وفات سنہ ۷۷۰ھ میں مقام بغداد میں ہوئی۔ رحمہ اللہ تعالیٰ۔
دفعنا بعلومہ آمین۔

شارح نور الانوار (ملا جیون)

جیون ایک ہندی لفظ ہے جس کے معنی حیوۃ زندگی کے آتے ہیں۔ مصنف کا یہ لقب تھا اور نہ اصل نام آپ کا شیخ احمد بن ابوسعید بن عید اللہ بن عبدالرزاق بن خاتمہ خدا خفی کی صالحی ہے آباء و اجداد اسلاف آپ کے مکہ مکرمہ کے باشندے تھے۔ آپ کا خاندان خلیفہ اول حضرت سیدنا ابوبکر صدیقؓ سے ملتا ہے۔ اسی لئے آپ کو صدیقی لکھا جاتا ہے۔ آپ کے اسلاف واکار مکہ مکرمہ سے ہندوستان تشریف لائے۔ اور ہندوستان میں مرکز تہذیب و تمدن میں دارِ دین بنے پھر وہاں سے قصبہ ایٹھی تشریف لے گئے۔ اودا قامت کے لئے ایٹھی کو منتخب فرمایا۔ شیخ احمد یعنی ملا جیون قصبہ ایٹھی میں پیدا ہوئے اور بہت ہی تھوڑی سی عمر میں قرآن مجید کا حفظ مکمل کر لیا۔ اس کے بعد ایٹھی اور لکھنؤ کے مٹا میر غلام سے علوم دینیہ کی تحصیل فرمائی۔ فطرۃ ذہین تھے۔ کتابوں کی عبارتیں ان کو حفظ تھیں۔ وہاں سے ضلع فتح پور تشریف لے گئے۔ اور وہاں سے قصبہ کوڑہ پہنچ کر ملا لطف صاحب کوڑہ والے کی خدمت میں رہ کر علوم عقلیہ و نقلیہ کی تکمیل فرمائی۔ اور سند فراغت حاصل کی۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ دہلی دار السلطنت پر عالمگیر اورنگ زیب کی علم دوستی اور علماء نوازی کافی مشہور ہو چکی

تھی۔ کوڑہ سے موصوف دہلی تشریف لے گئے چونکہ قابل ترین شخصیت تھی اور بزرگ خدارسیدہ نرم خوتھی۔
 علماء نوازی و علم دوستی نے عالمگیری کی توجہ ان کی طرف مبذول کرائی۔ اور نگ زیب نے ان کے ظاہری و باطنی علمی و عملی
 کمالات سے متاثر ہو کر ان کی بڑی تعظیم و عزت فرمائی۔ اور آپ سے فیوض علمیہ کا انکساب فرمایا۔ اور شرف تلمذ حاصل کیا۔
 گویا اورنگ زیب ٹکڑیوں کے نہ صرف معقدین میں سے تھے بلکہ ان کے شاگرد رشید بھی تھے۔ اسی وجہ سے شاہ ہمیشہ انکلاب
 و احترام کرتے رہے۔ اور انکی دیکھا دیکھی ان کے بیٹوں نے بھی انکسا تہ ادب و احترام کا ہی برتاؤ رکھا۔

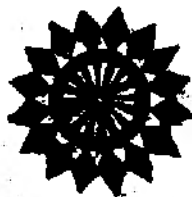
۵۸ برس کی عمر میں لاجپور نے سفر حج کیا۔ اور مدینہ ہو چکر کچھ عرصہ کے لئے قیام فرمایا اور دوران قیام مدینہ نور الانوار کی
 تصنیف فرمائی اور چند ہی روز میں اس کی تصنیف سے فراغت ہو گئی۔ بعض نے لکھا ہے کہ کل دو ماہ سات دن یعنی ربیع الاول
 ربیع الثانی اور جمادی الاولیٰ کے سات دن میں کتاب مکمل فرمادی۔ سن تصنیف کتاب ۱۰۷۰ھ ہے

اس کتاب نور الانوار کے علاوہ دوسری کتابیں بھی مختلف علوم و فنون کے تصنیف فرمائیں جن میں سے تفسیر احمدی خاص طور پر قابل
 ذکر اس وجہ سے بھی ہے کہ مؤلف نے نور الانوار میں جگہ جگہ اس کتاب کا حوالہ دیا ہے اور ترغیب دی ہے کہ ان مسائل کو میں نے پوری
 تفصیل کے ساتھ تفسیرات احمدیہ میں درج کر دیا ہے۔ فلذائع ثمرہ۔ دہیں اس کا مطالعہ کرو۔ جس اتفاق سے کہ نور الانوار کی شرح ہذا سنی
 اشرف الانوار بھی تقریباً تین ماہ کے عرصہ میں راقم الحروف نے مکمل کر لیا ہے۔ حق تعالیٰ اکابر دارالعلوم اور دارالعلوم کے فضیل میں
 اس خدمت کو قبول فرما کر تاقیامت اس کو جاری و ساری فرما کر اجر جزیل سے بہرہ ور فرمائے۔ آمین۔

بعض نے قول ضعیف کے بطور لکھا ہے کہ ان کی پیدائش ۱۰۴۰ھ میں قصبہ ایٹھی میں ہوئی۔ اور ۸۳ برس کی عمر میں ۱۱۳۰ھ
 میں دہلی میں وفات پائی مگر ان کو دہلی سے ایٹھی لے جایا گیا۔ اور قصبہ ایٹھی میں اپنے بزرگوں کی صف میں مدفون ہوئے۔

نور اللہ تعالیٰ مرقداً وجعل الجنة مثواه ونفعنا بعلومہ آمین

احقر عبد الحفیظ غفرلہ



الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي

جَعَلَ اُصُولَ الْفِقْهِ مَبْنِيٍّ لِلشَّرَائِعِ وَالْاَحْكَامِ دَاسَّاسًا لِعِلْمِ الْاَحْكَامِ وَالْحَرَامِ وَصَيَّرَهَا مَوْثِقَةً
بِالْبَرَاهِينِ وَالْاَدْلَالِ وَمَوْشَحَةً بِالْحِلِّ وَالْمَنْعَاتِ وَالصَّلَوةَ وَالسَّلَامَ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ
الَّذِي اَجْرَى هَذِهِ الرُّسُومَ اِلَى يَوْمِ الدِّينِ وَآيَدُ الْعُلَمَاءِ بِالْاَيْدِ الْمَتِينِ وَرَفَعَ دَرَجَاتِهِمْ
فِي اَعْلَى عِلِّيِّينَ وَشَهِدَ لَهُمُ بِالْفَلَاحِ وَالْيَقِينِ وَعَلَى اِلِهِ وَاصْحَابِهِ الْهَادِيْنَ وَالْمُهْتَدِيْنَ
وَتَابِعِيهِمْ وَتَبِعِهِمْ مِنَ الْاُيُتْمَةِ الْمُجْتَمِعِيْنَ -

ترجمہ تمام تعریضیں اس خدا کے لئے ثابت ہیں جس نے اصول فقہ کو شرائع اور احکام کو بنیاد بنایا اور حلال و حرام کے علم کے لئے اس (بنیاد) بنایا اور ان کو دلائل اور براہین سے مستحکم و مضبوط بنایا، اور دلائل عقلیہ و نقلیہ کے زیورات سے آراستہ کیا اور درود و سلام حضرت سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہو جنہوں نے شریعت کی ان رسموں کو قیامت تک کے لئے جاری فرمایا اور علماء شریعت کو برزور تائید کے ذریعہ قوی بنایا اور ان کے مرتبہ جنت کے اعلیٰ مقامات میں بلند کیا اور حضور نے ان کے نجات اور یقین کی شہادت دی اور درود و سلام حضور کے آل و اصحاب پر نازل ہو جو دوسروں کو ہدایت دینے والے تھے اور خود ہدایت پر تھے اور ان کے تابعین و تبع تابعین پر بھی جو ائمہ مجتہدین میں سے تھے۔

بیان لغات ۱۔ الْحَمْدُ تعریف کرنا (دس) جَعَلَ بنانا (دس) اُصُولُ جُزْءُ (دس) اُصْلُ الْفِقْهِ سمجھنا (دس) مَبْنِيٌّ مَدَارُ اسم مفعول مَبْنِيٌّ مَبْنًى (دس) شَرَائِعُ طریقہ، قانون و شریعت ۲۔ اَحْكَامُ فیصلہ و حکم، اَسَاسُ بنیاد، اَلْحِلَّالُ جَائِزَات (دس) اَلْاَحْكَامُ حلال کا مقابل ناجائزات (دس) صَيَّرَ (تفعیل) کسی چیز کو ایک شکل سے دوسری شکل میں بدل دینا، مَوْشَحَةٌ مضبوط، اسم مفعول (توشیح) براہین حجت و بُرْهَانٌ، اَلْدَّلَالَةُ وہ چیز جس سے رشد و ہدایت ملے۔ و۔ دَلَالَةٌ (دس) مَوْشَحَةٌ مزین، اسم مفعول (توشیح) اَلْحِلِّيُّ زیور و جلیۃ شَتَائِلُ عادت و شتال شَمْبُكَةُ الصَّلَوةُ دعا (السلام) آنت سے محفوظ رہنا (دس) سَيِّدٌ آقا ج۔ سَادَةٌ۔ اَجْرَى نافذ کرنا (اجزاء) الرُّسُومُ نشان، ضابطہ و۔ رُسْمٌ يَوْمُ الدِّينِ بدلے کا دن (قیامت) اَيَّدَ فوت بخشنا (تائید) اَلْاَيْدُ تَوَانِي (دس) اَلْمَتِينُ مضبوط۔ رَفَعَ اُصْحَابًا (قدرو منزلت بڑھانا) (دس) دَرَجَاتٌ سُرُوحی و۔ دَرَجَةُ عَلِيَّتِ بِالْاَفَاغَةِ و۔ عَلِيَّةٌ عَلِيٌّ شَهِيدٌ گواہی دینا شَهِادَةٌ لِحَبَدٍ بگڈا (دس) اَلْفَلَاحُ کامیابی اَلْيَقِينُ وہ بات جس میں کوئی شک اور شبہ نہ ہو، آل اهل، اَصْحَابٌ ساتھی و۔ صَاحِبُ الْهَادِيْنَ رہنمائی کرنے والا و۔ هَادِي، هَدَى هَذِهِ اَيَّةُ (دس) اَلْمُهْتَدِيْنَ ہدایت پر قائم رہنے والا و۔ مُهْتَدِي (راہنما) تَابِعِيْنَ نقش قدم پر چلنے والا و۔ تَابِعِيٌّ، تَبَعَ

تبعاً (س) تبع پیچھے چلنے والا تتبع واحد جمع دونوں آتا ہے اَلْاَتْبَعَةُ وہ جس کی اقتدار و تقلید کی جائے۔
لِبَانٍ الْمُجْتَمِعِينَ وہ شخص جو دلیلوں سے مستلکے نکالے۔ و۔ مُجْتَمِعِينَ (اجتہاداً) کسی چیز میں کوشش کرنا
اور پوری طاقت لگا دینا۔

تشریح

بیان حمد :- الحمد لله۔ حمد کا لغوی معنی تعریف کرنا، اصطلاح میں تعظیم کی غرض سے کسی ایسی اچھی چیز پر تعریف کرنا جو محمود سے صادر ہو، تعظیم سے مراد ظاہری و باطنی دونوں حیثیتوں سے تعظیم کا پایا جانا ہے، کیونکہ کوئی شخص اگر کسی اچھے کام پر کسی کی تعریف کرتا ہے مگر اس کا باطن یعنی دل اس کی تعریف کا مخالف ہے تو یہ بجائے حمد کے استہزاء ہو جائے گا، یا کوئی تعریف کرتا ہے مگر ساتھ ہی اس کے ظاہری اعضاء کا کوئی فعل اس کی تعریف کے مطابق نہیں ہے تو یہ بھی حمد نہ ہوگی بلکہ استہزاء ہوگا، پس معلوم ہوا کہ حمد کیلئے دو باتیں ضروری ہیں اول اعتقاد و قلب کے مطابق ہو، دوم افعال و جوارح کی مخالفت سے محفوظ ہو، حمد کا معنی زبان سے تعریف کرنا ہے، اس لئے دل کی موافقت اور دوسرے ظاہری اعضاء کی عدم مخالفت جو دو باتیں حمد کیلئے ضروری ہیں اس سے یہ شبہ نہ ہونا چاہئے کہ حمد کی تعریف میں یہ باتیں اگر داخل مانی جائیں تو حمد کو زبان کے ساتھ خاص کرنے کا کیا مفہوم ہے؟ اس لئے کہ کسی بھی چیز میں دو باتیں پائی جاتی ہیں ایک چیز کا جز اور ایک چیز کی شرط، اب غور کیجئے، دل کی موافقت اور ظاہری اعضاء کی عدم مخالفت حمد کا جز نہیں بلکہ شرط ہیں یعنی زبان کے فعل کے حمد ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ ظاہری اور باطنی دونوں طرح کی تعظیم موجود ہو، اگر یہ شرط نہ پائی گئی تو حمد کی صورت تو پائی جائے گی حمد کی حقیقت نہیں پائی جائے گی، اس لئے یہ حمد بجائے حمد ہونے کے استہزاء ہو جائے گی کیونکہ قاعدہ ہے جب کسی چیز کی شرط فوت ہو جاتی ہے تو وہ چیز حقیقت میں نتیجہ کے لحاظ سے فوت ہو جاتی ہے یہ الگ بات ہے کہ اس چیز کی صورت باقی رہتی ہے فوت نہیں ہوتی جیسے اس کو ایک مثال سے سمجھئے وضو نماز کی شرط ہے، بغیر وضو نماز پڑھی جائے تو شرط نہ پائے جانے کے سبب نتیجہ کے لحاظ سے حقیقت میں نماز نماز نہیں ہوگی بلکہ اللہ کے ساتھ استہزاء ہوگا مگر نماز کی صورت اب بھی باقی رہے گی۔ اس اہم نکتے کو ذہن میں رکھیں لانہا مما لا ید۔ وانت تحتاج الیہا غیر مرة واحد فی ہذا الشرح۔ الحمد معروف باللام ہے اور الف لام چند معنوں میں استعمال ہوتا ہے، کتاب میں آگے چل کر الف لام اپنے انھیں معنوں میں سے کسی ایک معنی میں بار بار آئے گا، یا ایک ہی کلمہ میں چند معنوں میں استعمال ہوگا، ایک معنی مراد ہوگا تو ترجمہ کچھ ہوگا اسی کلمہ میں دوسرا معنی مراد ہوگا تو پہلا معنی ختم ہو کر دوسرا ترجمہ ہوگا، ایک وقت چند معنوں میں ایک ہی کلمہ میں الف لام نہیں آئے گا بلکہ ایک ہی کلمہ میں چند مختلف معنوں میں بدل کے طو پر آئیگا کہ اجتہاداً، اس لئے یہاں اس کی وضاحت کی جاتی ہے۔ ضروری ہے کہ زبانی ضبط کر لیا جائے۔

لہ کذا فی الحاشیۃ الجدیدۃ علی کتاب المبین

الف لام کی تقسیم الف لام کی دو قسمیں ہیں۔ تقسیم اولیٰ تقسیم ثانی، پھر تقسیم اولیٰ کے لحاظ سے الف لام کی دو قسمیں ہیں۔

الف لام کی تقسیم اولیٰ اول الف لام اسکی، دوم الف لام حرفی۔ الف لام اسکی وہ ہے جو اسم فاعل اور اسم مفعول پر آتا ہے اور الذی کے معنی (حکم) میں ہوتا ہے، اسم فاعل کی مثال جیسے الضارب الذی ضرب کے معنی میں، صیغہ معروف کے ساتھ، ترجمہ جس نے مارا، اسم مفعول کی مثال جیسے المصروب الذی ضرب کے معنی میں صیغہ ماضی مجہول کے ساتھ، ترجمہ جو مارا گیا۔

الف لام کی تقسیم ثانی دوسری تقسیم کے لحاظ سے بھی الف لام کی دو قسمیں ہیں، اول الف لام حرفی زائد، دوم الف لام حرفی غیر زائد۔ الف لام حرفی زائد وہ ہے جو اعلام اور ناموں پر آتا ہے جیسے العباس، الفاسم یہ الف لام زائد ہوتا ہے، اور الف لام حرفی غیر زائد وہ ہے جو اعلام اور ناموں پر نہ آئے۔

الف لام حرفی غیر زائد کی چار قسمیں اول جنسی، دوم استغراقی، سوم عہد خارجی، چہارم عہد ذہنی۔ الف لام کے مدخول (جس پر داخل ہے) سے شئی کی صرف جنس اور حقیقت مراد ہے، فرد یا افراد مراد نہیں تو وہ الف لام جنسی ہے (جیسے الثمرة خبز من الجدة) چھوڑ ڈٹی سے اچھا ہے، یہاں جلاہ اور عمرو کی جنس مراد ہے اس کی نظیر علم جنس کے لحاظ سے اسامہ اور سبحان ہے، الف لام کے مدخول سے حکم اور مخاطب کے درمیان فرد مراد ہو تو وہ الف لام عہد خارجی ہے (جیسے جاء في رجل فاكومت الرجل من الرجل) سے متکلم اور مخاطب کے درمیان متعین فرد مراد ہے، اس کی نظیر علم شخصی کے لحاظ سے زید و بکر ہے، الف لام کے مدخول سے ذہن میں مجہود اور متعین فرد مراد ہو تو وہ الف لام عہد ذہنی ہے (جیسے اذهب السوء من السوء) سے ذہن میں متعین سوء مراد ہے، اس کی نظیر اعلام میں وہ نکرہ ہے جو مثبت کلام میں آئے جیسے جاء في رجل) الف لام کے مدخول سے تمام افراد مراد ہوں تو وہ الف لام استغراقی ہے (جیسے والعصيان الا لسان ليعن خسر الا الذين آمنوا) میں الانسان ہے اس سے انسان کے تمام افراد مراد ہیں، اس کی نظیر لفظ کل ہے، بشرطیکہ کل کسی نکرہ اسم کا مضاف ہو جیسے کل رجل عالم فهو دارئ السوء اس میں علماء کے تمام افراد مراد ہیں، الحمد میں الف لام جنسی اور استغراقی دونوں ہو سکتا ہے، الف لام جنسی کی صورت میں ترجمہ ہوگا حمد کی جنس اللہ کے لئے خاص ہے، اور الف لام استغراقی کی صورت میں ترجمہ ہوگا، حمد کے تمام افراد ہر حمد کرنے والے کی زبان سے اللہ کے لائق ہیں۔ بعض شارحین نے اس مقام پر غیر متعلق تشبیحات اور بار و تکلفات سے کام لیا ہے، چونکہ وہ تکلفات مقصود سے متعلق نہیں تھے اس لئے ہم نے ان سے بچھڑ چھاڑ نہیں کیا۔

اسم جنس و علم جنس کی تحقیق | اصول الفقہ، ہر علم کا کوئی نہ کوئی نام ہوتا ہے جیسے اصول فقہ، اصول

تفسیر اصول حدیث، ان علوم کے ناموں کو علم یعنی لقب قرار دیں۔ جیسے عبد اللہ اسم جنس قرار دیں اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے، علوم کے اسماء یعنی ناموں کو علم یا اسم جنس قرار دینے کی صورت میں نتیجہ اسی کے مطابق نکلے گا، اگر علوم کے ناموں کو اسم علم قرار دیا جائے تو تعریف الگ ہو اور اگر اسم جنس قرار دیا جائے تو الگ۔ بعض حضرات جیسے قاضی تاج الدین سبکی نے کہا کہ جو علوم ہیں ان کے نام اسمائے جنس ہیں، لیکن اسم جنس کی تعریف میں اختلاف ہے، ایک طبقے کے نزدیک اسم جنس وہ اسماء ہیں جو متحدہ مسائل کے مجموعے کیلئے بنائے گئے ہیں جو بہت سارے لوگوں کے ذہنوں میں موجود و حاضر چیزوں پر صادق آتے ہیں، اور ان میں کمی و زیادتی ہوتی رہتی ہے، بعض کے نزدیک اسم جنس وہ اسم ہے جو فقہ نفس کلی کے لئے بنایا گیا ہو خواہ ذہن میں حاضر ہو یا نہ ہو، اکثر اہل عربیت اسی جانب میلان رکھتے ہیں، ایک فرقے کے نزدیک اسم جنس وہ ہے جو فرد منتشر کے لئے بنایا گیا ہو، اہل اصول اسی جانب مائل ہیں، مختصر یوں سمجھئے کہ علوم کے اسماء کا اسم جنس یعنی جنسی نام ہونا تو ظاہر ہے جیسے اصول الفقہ، اس کا اسم جنس ہونا اس صورت پر ظاہر ہے کہ اس پر الف لام داخل ہے اور یہاں اضافت بھی ہے، اور اسم پر الف لام کا آنا اور اضافت کا پایا جانا اسم جنس کی خاصیت ہے، یعنی یہ علامت ہے اسم جنس ہونے کی لہذا اصول الفقہ اسم جنس ہوا علم جنس نہ ہوا یعنی علمی نام نہیں ہوا، اگر یہ علم جنس ہوتا تو اس پر الف لام داخل نہ ہوتا، بعض نے کہا علوم کے نام علم جنس ہیں، علم جنس وہ ہے جو بنایا گیا ہو متعین شئی کے لئے اور یہ شئی متعین ہو ذہنی تعین کے ذریعہ اور ایک ذہنی وحدت کے ذریعہ جیسے فقہ ایک علم ہے، اس کو بہت سارے لوگوں نے سیکھا، اب ہر ایک کے ذہن میں جو سیکھا ہوا ہے وہ یقیناً فقہ ہے اگر ذہنی تعین اور ذہن کی وحدت کا اعتبار نہ ہوتا تو بہت سارے لوگوں کے ذہنوں میں جو چیز ہے اس کو فقہ نہیں کہہ سکتے تھے، ایک گروہ کہتا ہے کہ علوم کے نام اعلام شخصیت ہیں مگر یہ قول مخدوش ہے، بہر کیف وہ علم جو جنسی ہوں ان میں جنسیت پائی جاتی ہے، جیسے اُسامہ شیر کے لئے اور ثعلبہ لومڑی کے لئے، اس تحقیق کو اچھی طرح سمجھ لینے کے بعد اب ملاحظہ فرمائیے۔

اصول فقہ کی لقبی اور اضافی تعریف | اگر ہم اصول الفقہ کو علم جنس مانتے ہیں یعنی اضافت کو

(لقب) تو اس صورت میں اصول الفقہ کی جو تعریف ہوگی اس کو اصطلاح میں حد لقبی کہتے ہیں۔

اصول الفقہ کی حد لقبی | اصول فقہ ان قواعد کے جاننے کو کہتے ہیں جن کے ذریعے فقہی حکموں کو ان کی تفصیلی دلیلوں سے نکالا جاسکے (یا نکالنے تک رسائی ممکن ہو)

اور اگر اصول الفقہ کو جنسی نام یعنی اسم جنس مانتے ہیں تو اب اضافت جو اسم جنس کے خواص میں سے ہے

اس کی رعایت ضروری ہوگی اور اصول الفقہ کی وہ تعریف جو اسم جنس ہونے کے اعتبار سے کی جائے گی اس کو اصطلاح میں حد اضافی کہتے ہیں۔

اصول الفقہ کی حد اضافی | حد اضافی میں مضاف اور مضاف الیہ دو جز ہوتے ہیں جیسے اصول الفقہ میں اصول مضاف ہے اور الفقہ مضاف الیہ، ان دونوں کی الگ الگ تعریف کی جائے گی، اسی کو حد اضافی (اضافی تعریف) کہتے ہیں دونوں جز یعنی اصول اور الفقہ کی دو دو تعریفیں ہیں، اول لغوی، دوم اصطلاحی۔

اصل کی مختلف لغوی تعریفیں | اصول جمع ہے اس کا واحد اصل ہے بمعنی جز اور وہ چیز جو فرع کے مقابل ہو اور منبع وغیرہ، علمائے لغت کی رو سے جو تعریفیں کی ہیں وہ یہ ہیں۔ اول۔ اصل وہ ہے جس پر کوئی چیز قائم ہو، یہ تعریف شرح عمد میں ابو الحسن بصری نے کی ہے، دوم۔ اصل وہ ہے جس کی احتیاج ہو، یہ تعریف محصول اور منتخب میں منقول ہے، اس کی تائید صاحب تحصیل نے بھی ہے۔ سوم۔ اصل کسی چیز کا سبب بخلاف حصہ، یہ تعریف قافوس وغیرہ کی ہے جیسے اصل الشجر یا اصل الدار اس صورت میں اصل کی اضافت پوری شئی کی طرف ہوتی ہے، چہاں۔ اصل وہ ہے جس کی جانب شئی کا تحقق منسوب ہو، حافظ امان اللہ بنارسی نے اپنی کتاب محکم الاصول میں اسی کو اختیار کیا ہے، علامہ اسنوی نے شرح منہاج میں لکھا ہے کہ پہلی تعریف مناسب ہے اور قاضی کی شرح مختصر، علامہ محلی کی شرح جمع البجوامع اور شافعی وغیرہ کتابوں میں پسندیدہ تعریف پہلی ہی ہے، اصل میں یہ تعریفیں لغوی معنی کے اعتبار سے تھیں

اصل کی مختلف اصطلاحی تعریفیں | اصطلاحی تعریف کے متعلق علمائے فرائض نے فرمایا کہ لفظ اصل اصطلاح میں چند معنوں میں استعمال ہوا ہے، اول۔ بمعنی راجح جیسے بولتے ہیں الاصل فی الکلام الحقیقۃ یعنی الراجح فی الکلام الحقیقۃ کلام میں حقیقت اصل یعنی راجح ہے دوم بمعنی قاعدہ جیسے اباحۃ المیتۃ للمضطر خلاف الاصل یعنی اباحۃ المیتۃ للمضطر خلاف القاعدة المستقر بھوکے کے لئے مردہ جانور کے کھانے کا جائز ہونا اصل یعنی معروف قاعدہ کے خلاف ہے، سوم۔ بمعنی دلیل جیسے الاصل فی ہذہ المسئلۃ الکتاب والسنة یعنی الدلیل فی ہذہ المسئلۃ الکتاب والسنة اصل یعنی دلیل اس مسئلے میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، چہاں۔ مستحب کے مفہوم میں حاکم کے فقہ کے ساتھ یہ باب استفعال یعنی استصحاب سے ہے، مستحب کسی چیز کے فی الحال طاری ہونے والی حالت سے پہلے اس حالت پر رہنے کو کہتے ہیں جس پر وہ شروع میں تھی، اس لئے کہ کوئی بھی چیز جب تک کہ اس پر کوئی دوسری حالت طاری نہ ہو تو گویا اپنی پہلی حالت کو ساتھ رہنے کے لئے وہ چیز خود دعوت دیتی ہے، کیونکہ استصحاب صحبت اختیار کرنے یا ساتھ

رہنے کے لئے کہنے کے معنی میں آتا ہے، اس کو مثال سے سمجھئے، جیسے طہارۃ اکملۃ اصل میں اصل مستعجب کے لئے ہے، معنی ہے پانی کا پاک ہونا اصل ہنے یوں سمجھئے کہ طہارت یعنی پاک کی ابتدائی اور شروع کی حالت ہے اور یہاں لفظ اصل آیا ہے تو پانی کی طہارت کا اصل ہونا تقاضا کرتا ہے کہ جب آپ اس کو لیں تو اسے پاک ہی سمجھیں، اس لئے کہ آپ کو معلوم ہے، چیز اپنی ابتدائی حالت کو اپنے ساتھ رہنے کے لئے خود دعوت دیتی ہے، اسی ابتدائی حالت پر رہنے کو آپ اصل کہہ رہے ہیں، اسی کو دوسرے لفظوں یعنی اصطلاح میں استصحاب کہتے ہیں، تو پانی کو اس کی ابتدائی حالت پر محمول کریں گے یعنی اس کو پاک سمجھیں گے، جب تک کہ اس پر کوئی دوسری حالت ابتدائی حالت سے مختلف طاری نہ ہو، اور اگر دوسری حالت طاری ہوگئی مثلاً پانی میں نجاست گر گئی تو اب اس طاری ہونے والی حالت کا اعتبار کیا جائے گا، پہلی حالت معتبر نہ ہوگی لہذا طہارۃ الماء اصل کا قاعدہ دوسری حالت میں نہ چلے گا بلکہ

فاضل عقد نے شرح مختصر میں لکھا ہے کہ لفظ اصل جب مضاف ہو اور علوم میں سے کوئی علم اس کا مضاف الیہ ہو تو لفظ اصل دلیل کے معنی میں ہوتا ہے اور یہاں اصول الفقہ میں لفظ اصول علم فقہ کی طرف مضاف ہے لہذا اصول سے دلائل (ادلہ) مراد ہوگی۔

اصول کی تعریف | اصول وہ قواعد جن پر کسی علم کی بنیاد قائم ہو۔ یہ تو حد اضافی کے پہلے جز مضاف یعنی لفظ اصول کی تعریف ہوئی، اب دوسرے جز مضاف الیہ یعنی الفقہ کی تعریف سنئے، اس کی بھی دو تعریضیں ہیں، اول لغوی تعریف، دوم مرادی یعنی اصطلاحی تعریف۔

لفظ فقہ کی لغوی تعریف | علماء نے لغت کی رو سے لفظ فقہ کے چند معانی بتلائے ہیں، اول :-

منتخب میں ہے۔ دوم :- فقہ دقیق اور باریک باتوں کے سمجھنے کا نام ہے، یہ قول شرح لمح میں شیخ ابوالفتح کا ہے، اس تعریف کی بنیاد پر فقہائے اَنّ السَّمَاءِ خَوْفًا مجھے علم ہے کہ آسمان ہمارے اوپر ہے کہنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ کوئی دقیق اور باریکی طلب بات نہیں ہے۔ سوم :- فقہ لغت میں بمعنی فہم (سمجھنا) ہے یہ تعریف علامہ محلی نے شرح صحیح البیاض میں کی ہے، علامہ اسنوی نے شرح منہاج میں لکھا ہے کہ فقہ بمعنی فہم سب سے صحیح تعریف ہے، کیونکہ جوہری نے بھی یہی تعریف کی ہے، کتاب احکام میں ہے کہ فقہ لغت میں بمعنی فہم ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ فقہ بمعنی علم (جاننا) ہے، اثبات محوظ رہے کہ فہم اور علم مترادف نہیں ہیں بلکہ دونوں مفہوم کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں یعنی فہم علم کے مغاثر ہے، اس لئے کہ فہم سمجھداری یا نزدیکی کا نام ہے، لہذا ایک عام سمجھدار آدمی کو فہم کہہ سکتے ہیں لیکن عالم نہیں کہہ سکتے، پس ہر عالم فہیم تو ہوتا ہے مگر ہر فہیم عالم نہیں ہوتا، یہ لفظ فقہ کی لغوی تعریف تھی۔

لفظ فقہ کی اصطلاحی تعریف

فقہ، شریعت کے حکموں کا جاننا ان حکموں کی تفصیلی دلیلوں کے جانے کے ساتھ، فقہ کی تعریف میں احکام کے ساتھ اور دلیلوں کے ساتھ علماء نے مختلف طرح کی قیدیں لگائی ہیں جیسے مختصر میں ابن حاجب نے احکام شرعیہ کے بعد فرعہ اور اولہ تفصیلیہ کے بعد استدلال کا اضافہ کیا ہے، بعض نے احکام میں شرعیہ کے بعد علمیہ کو استعمال کیا ہے۔ صاحب تحصیل اور امام ارموی نے احکام شرعیہ علمیہ کے ساتھ تعریف کی ہے، لیکن یہ سب ضرورت سے زائد قیدیں ہیں اور صدر الشریعہ نے توضیح میں ان قیدوں اور اضافوں کی تردید کر دی ہے اور ابن حاجب نے استدلال کی جو زیادتی کی ہے تو علامہ تفتازانی تلویح میں اس پر گرفت کیا ہے۔ اس لئے فقہ کی تعریف میں ہم نے بھی ان قیود کو نظر انداز کر دیا ہے، فقہ کی وہی تعریف مناسب اور اصح ہے جو ہم نے کی ہے، ہمارے متاخرین اسلاف میں سے چند کو چھوڑ کر باقی سب نے مذکورہ بالا تعریف کی تعریف کی ہے، باقی زائد قیود کی علماء نے یا تو تردید کی ہے، یا سخت نکتہ چینی کی ہے کما اوضحناہ لک۔

مبنى كلاً من اشرع والاحكام۔ مبنى اسم مفعول ہے مرغی کے وزن پر۔ مبنى وہ چیز جس پر کسی چیز کو ٹھایا اور قائم کیا گیا ہو۔ بنی مبنى بناء (رض) سے جس پر کسی چیز کو قائم کیا گیا ہو وہ اس چیز کی بنیاد کہلاتی ہے لہذا مبنى بنیاد (عار) کے معنی میں ہے، دین کی عمارت کو اللہ تعالیٰ نے انھیں اصول پر قائم کیا ہے اس لئے یہ اصول شرائع یعنی دین کی باتوں اور احکام یعنی دین کے حکموں کی بنیاد ہیں جیسے روزمرہ کے استعمال میں بولتے ہیں مبنى المبنى على مبناه اس نے گھر کو اس کی بنیاد پر قائم کیا اٹھایا۔ شواہح۔ کا واحد شریعہ ہے شرع یشرع (ف) سے قانون بنانے اور ظاہر کرنے کے معنی میں، یہ اس کا لغوی معنی ہے، شریعت کے لغت میں دو معنی اور آتے ہیں ۱۔ اسلامی قانون، ۲۔ خدائی احکام۔ اسی سے مشروع آتا ہے، شریعت میں جائز کی ہوتی باتوں کے معنی میں، اصطلاح میں شریعت اس پسندیدہ راستے کو کہتے ہیں جس کو اللہ نے اپنے بندوں کیلئے متعین کر دیا ہے،

حکم کی اصطلاحی تعریف احکام کا واحد حکم ہے اصطلاح میں حکم اللہ رب العزت کا وہ کلام ہے جو اس کے عاقل و بالغ مستطیع بندوں سے متعلق ہو اس حیثیت سے کہ اس کلام سے حتمی یا غیر حتمی طور پر کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا مطالبہ کیا گیا ہو (اس کو اقتضار کہتے ہیں) یا اس کام کو مباح کیا گیا ہو (اس کو تنجیز کہتے ہیں) بندہ مباح کے کرنے یا نہ کرنے میں خود مختار ہوتا ہے (براہین سے)۔ اس کا واحد برہان ہے بمعنی حجت و دلیل۔ دلائل اس کا واحد دلالت ہے۔ دلیل لغت

میں اسے کہتے ہیں جو بلا واسطہ کسی دوسری چیز تک پہنچا دے اور یہ بتا دے کہ اس میں ارشاد اور ہدایت ہے، یہ معنی تحریر میں مذکور ہے، علامہ آمدی نے کتاب احکام میں لکھا ہے کہ دلیل لغوی اعتبار سے دال کے معنی میں ہے دال اسے کہتے ہیں جو دلیل کو ظاہر کرنے والا ہو، اور تقریر میں لکھا ہوا ہے کہ دلیل کہتے ہیں بنفسہ کسی دوسری چیز تک پہنچانے والی چیز کا ظاہر کرنا۔

دلیل کی اصطلاحی تعریف

دلیل وہ ہے جس کی بدولت پہلے سے علم یا ظن میں موجود بات کی بنا پر صحیح غور و فکر کے ذریعہ مطلوب خبری (نامعلوم بات) تک پہنچنا ممکن ہو، تقریر میں فقہاء اور اہل اصول کی یہی اصطلاحی تعریف منقول ہے، علامہ آمدی نے احکام میں اور ابن حاجب نے مختصر میں یہی تعریف کی ہے اور ابن ہمام نے تحریر میں کہا ہے کہ اصطلاح میں دلیل اس غور و فکر کو کہتے ہیں جس سے مطلوب خبری تک پہنچنا ممکن ہو ابن ہمام کی مراد غور و فکر سے وہی صحیح غور و فکر ہے جو اہل اصول کے ضابطوں کے مطابق ہو جیسا کہ ہم نے لکھا ہے، اگر صحیح غور و فکر نہ ہوگا تو غلط اور فاسد غور و فکر ہوگا، اس بنیاد پر وہ دلیل بھی فاسد دلیل ہوگی اور علمائے اصول فاسد دلیل کو سرے سے دلیل ہی نہیں مانتے، منطقی حضرات یہ فرق کرتے ہیں کہ صحیح دلیل اور فاسد دلیل کہہ کر اس کو فاسد دلیل مانتے ہیں۔ غور و فکر کہتے ہیں پہلے سے علم میں موجود باتوں میں جو مطلوب یعنی نامعلوم چیز کے مناسب ہوں عقل کی مدد سے تصرف کرنا، تصرف کے معنی بات سے بات لگانا، یعنی اس علم کی بنا پر نہ معلوم بات کو جو مطلوب خبری ہے معلوم کرنا، اس کو ایک مثال سے سمجھئے، جیسے عالم ہے یہ خود دلیل ہے اپنے بنانے والے کے ثابت کرنے کی، کیونکہ صحیح غور و فکر کے ذریعہ اس کے احوال مثلاً حادث ہونا کو ملاحظہ کر کے یہ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ عالم کا ایک بنانے والا ہے، عالم خود اس کی دلیل ہے اس لئے کہ عالم کی حالت حادث ہے بدلتی رہتی ہے اور جو چیز حادث ہے اس کا کوئی نہ کوئی صانع ہوتا ہے، صانع یعنی بنانے والا اس کا معلوم کرنا ہی آپ کا مطلوب خبری تھا جو معلوم نہیں تھا جب آپ نے عالم میں صحیح غور و فکر کیا تو آپ مطلوب خبری یعنی عالم کے بنانے والے کے علم تک پہنچ گئے۔

برہان کی تعریف

برہان وہ دلیل ہے جس کی بدولت پہلے سے صرف علم میں موجود بات کی بنا پر صحیح غور و فکر کے ذریعہ مطلوب خبری (نامعلوم بات) تک پہنچنا ممکن ہو، دلیل اور برہان میں یہی فرق ہے کہ برہان میں مستند الیہ، مستند دونوں علم پر مبنی ہوتے ہیں گمان اور ظن پر نہیں، برہان کے اطراف یعنی مستند الیہ مستند اور رابطہ علم یعنی یقین پر قائم ہیں اور دلیل میں علم اور ظن دونوں آجاتے ہیں، پس برہان خاص ہے اور دلیل عام ہے، بعض شراحین اور حاشیہ نگاروں نے حکم اور دلیل کی جو تعریف کی ہے وہ تردد سے خالی نہیں مثلاً نور الانوار کے حاشیہ میں حکم کی تعریف یوں کی گئی ہے، حکم اللہ کا وہ خطاب ہے جو اس کے مکلف بندوں کے افعال سے اقتضائاً یا تخیراً متعلق ہو، اس تعریف میں جو کھلا ہوا ابہام ہے وہ ظاہر ہے، اور اسی حاشیہ میں دلیل کی یہ تعریف مذکور ہے

دلیل وہ معلوم تصدیقی ہے جو مجہول تصدیقی تک پہنچا دے، حالانکہ آپ نے مضبوط طریقہ سے پڑھ لیا ہے کہ صرف معلومات جو مجہول تک پہنچا دے جب کہ صحیح غور و فکر نہ ہو تو وہ فاسد دلیل ہوگی جسے اہل اصول دلیل ماننے کے لئے تیار نہیں البتہ وہ اہل منطق کے نزدیک دلیل تو ہے مگر فاسد دلیل ہے، لہذا صحیح غور و فکر کی قید کے بغیر یہ تعریف غلط ہے، حکم و دلیل کی تحقیق کو ذہن میں محفوظ کر لیجئے آگے چل کر قدم قدم پر اس کی ضرورت پڑے گی۔

مَوْشِحَةٌ۔ توشیح باب تفعیل کا اسم مفعول ہے، توشیح جڑ او پٹی پہنانا، زیب و زینت دینا، آراستہ کرنا، یا الاپہنانا، خوب سے خوب تر بنانا، یا خوبی میں اضافہ کرنا، وغیرہ۔ اہل عرب الموشحة من الطیر اس پرندے کے لئے بولتے ہیں جس کی گردن پر دو ہار جیسی دھاریاں ہوں۔

(الجبلی)۔ حافظ لام کے کسرہ اور یائے مشددہ کے ساتھ واحد حلیۃ حا کے کسرہ اور لام کے سکون یا فتح کے ساتھ زبور کے معنی میں جبلی کے معنی پر غور کیا جائے تو کہہ سکتے ہیں کہ اس سے عقلی دلیلیں مراد ہیں۔

شمائل۔ جمع ہے اس کے دو واحد آتے ہیں شمال کتاب کے وزن پر۔ شملتہ۔ تذکرۃ کے وزن پر بمعنی عادت، طبیعت، سیرت، اہل عرب کا مقولہ ہے لیس من شملتہ یا لیس من شمالی ان اہل بشمالی، میری عادت نہیں کہ میں اٹھے ہاتھ سے کام کروں۔ شمائل سے نقلی یعنی شرعی دلیلیں مراد لی جاسکتی ہیں، کیونکہ شریعت خود فطرت کا دوسرا نام ہے۔

الصَّلَاةُ۔ صلی صلوۃ بمعنی دعاء و سبج، و نماز، صلوۃ کی ایک لغوی حقیقت (معنی) ہے، ایک شرعی حقیقت (معنی) ہے۔

لفظ صلوۃ کی لغوی اور شرعی حقیقت | صلوۃ کی لغوی حقیقت یہ ہے کہ وہ دعاء کے معنی میں ہے فقط اور شرعی حقیقت یہ ہے کہ صلوۃ خاص خاص ارکان مثلاً تکبیر

تحریم، قیام، قراۃ، رکوع، سجدہ، آخری تشهد کا ادا کرنا ہے، اس معنی کی بنا پر علماء لغت کے نزدیک صلوۃ کے لغوی معنی، اصلی (حقیقی) معنی نہیں بلکہ مجازی ہیں، اور علماء شریعت کے نزدیک صلوۃ کے لغوی معنی حقیقی معنی نہیں بلکہ مجازی معنی ہیں، صلوۃ کے لغوی معنی چونکہ دعاء کے ہیں (دعاء اس فعل کو کہتے ہیں جس میں خشوع خضوع اور عاجزی پائی جائے اس لئے صلوۃ جب بندے کی جانب سے پائی جائے وہ بندہ خواہ فرشتوں میں سے ہو یا انسانوں میں یا جنوں میں سے تو اس وقت لفظ صلوۃ حقیقی معنی میں ہوگا مثلاً اصلی علی محمد کا معنی ہوگا ندعو اللہ تعالیٰ و نطلب منه الرحمة و افاضۃ الخیر علی حبیبہ محمد ہم اللہ تعالیٰ سے اپنے حبیب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نفع پہنچانے کی درخواست کرتے ہیں، اسی طرح قرآن میں صلوٰ علیہ جو آیا ہے (محمد پر درود بھیجو) اس کا معنی ہوگا ادعوا ربکم بافاضۃ الخیر و البرکات علیہ تم اپنے پروردگار سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر خیر و برکت نازل کرنے کی درخواست کرو، اور اگر صلوۃ خدا کی جانب سے ہو تو یہ مجازی معنی میں ہوگا، اس کو مجاز

مرسل کہتے ہیں جیسے اللہ وصل علی محمد اس کا مفہوم یوں ہوگا دینا اندھوں کو ہانا ضلۃ الخیر علی محمد اے اللہ ہم آپ سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر برکت نازل کرنے اور نفع پہنچانے کی درخواست کرتے ہیں، اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ صلوٰۃ کو خدا کی جانب سے رحمت، فرشتوں کی جانب سے استغفار اور مومنین کی جانب سے دعا کے معنی میں لے کر فرشتوں اور مومنین کی صلوٰۃ میں فرق کرنا اعتبار کے قابل نہیں، غور کیجئے صلوٰۃ دعا کے معنی میں ہے اور دعا کسی چیز کو عاجزی اور خضوع کے ساتھ مانگنے کو کہتے ہیں لہذا خواہ مومنین کی جانب سے رحمت طلب کی جائے یا فرشتوں کی جانب سے مغفرت دونوں میں، دونوں صورتوں میں مانگنا یعنی طلب عاجزی کے ساتھ ہی ہوگا تو دعا کے دعا ہونے میں کوئی فرق تو ہوا نہیں لہذا فرشتوں کی نسبت سے دعا کو استغفار اور مومنین کی نسبت سے رحمت کہہ کر دونوں میں نسبت کے اعتبار (معنی نسبتی) سے فرق کرنا معتبر نہیں ہے، البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ فرشتوں کی دعا اور اہل ایمان کی دعا میں سبب (سببی معنی) کے اعتبار سے فرق ہے وہ اس طرح سے کہ فرشتے مومنین کے لئے جو دعا کرتے ہیں وہ مومنین کے گناہوں کے سبب سے ہوتی ہے فرشتوں کا مقصد مومنین کی گناہوں پر مغفرت طلب کرنا ہوتا ہے، پس اہل ایمان کے لئے فرشتوں کی دعا کا سبب گناہ پر مغفرت چاہنا ہے، یہاں سببی معنی پایا گیا اس لئے فرشتوں کی دعا کو اسی سببی معنی کے اعتبار سے استغفار کہا گیا اور مومنین کی جانب سے صلوٰۃ کے پائے جانے کو دعا اس لئے کہا گیا کہ ایک مومن دوسرے مومن کے لئے رحمت طلب کرتا ہے، اس دقیق فرق کو خوب سمجھ لیجئے، عام طور سے فرق دونوں میں نسبتی معنی کے اعتبار سے کیا جاتا ہے حالانکہ فرق جو ہے وہ سببی معنی کے اعتبار سے ہے۔

سلام۔ سلامۃ و سلاماً (مس) من عیب وآفة کسی آفت اور عیب سے محفوظ رہنا، سلام کے معنی فراں برداری کے لئے جھکنا بھی آتے ہیں، اگر اللہ رب العزت کی جانب سے نبی پر سلام ہو مثلاً اللہ وصل و سلام علیہ تو معنی ہوگا اے اللہ ہم درخواست کرتے ہیں کہ اپنے نبی پر سلامتی نازل فرما، وصال کے بعد ہر طرح آفتوں سے محفوظ رکھ جیسا کہ تو نے زندگی میں محفوظ رکھا اور دشمنوں کی عیب جوئی سے دور رکھ جیسا کہ تو نے نبی کی زندگی میں ان کے لئے ہر قسم کے عیب سے پاک ہونے کا اعلان کر دیا، اور اگر مومنین کی جانب سے نبی پر سلام ہو مثلاً نصلی و سلم تو معنی ہوگا کہ ہم سلامتی کے ساتھ نازل ہونے کی درخواست کرتے ہیں، یا ہم آپ (نبی) کے لئے ہوئے دین اور بتلائے ہوئے حکموں پر چلنے کا عہد کرتے ہیں۔

سیدنا۔ سید بمعنی سردار و معزز، دعا کا اس کی جمع انسداد و سداد ہے۔ سید حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی نسل سے چنے والی اولاد کو کہتے ہیں، سیدان سے حضرت حسن و حضرت حسین رضی اللہ عنہما مراد ہوتے ہیں، سیدۃ حضرت یم علیہا السلام کا لقب بھی ہے، یہ لفظ حضرت فاطمہ کے لئے بھی استعمال ہوا ہے، سیدنا میں اضافت مضاف الیہ کی تعظیم کے لئے ہے۔ فاکتیر مجرور متصل صیغہ جمع متکلم کی مضاف ایہ ہے جو ہماری جانب لوٹ رہی

ہے پس مطلب ہوا ہمارے سردار محمد صلی اللہ علیہ وسلم معزز و محکم ہیں تو ان کے ساتھ نسبت رکھنے والے ان کے نام یوا غلام (ہم) بھی باعزت ہیں۔ یہ بات واقعی ہے زمین کے جس گوشے کے لوگوں نے بھی رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا سچا آقا اور سردار مانا، اور آپ کے حکموں پر عمل کرتے رہے تو اللہ نے ان کو دین اور دنیا کی عزت سے نوازا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول **لَعَزَّزَنَا اللَّهُ بِالْإِسْلَامِ** (اللہ نے ہم کو اسلام کے صدقے میں عزت سے نوازا) بیت المقدس کی فتح کے موقع پر اس کی تجویز دینا دلیل ہے، شارح نے لفظ سید کو ضمیر نا کی جانب مضاف کر کے عزت حاصل کرنے کی علت کی جانب اشارہ کیا ہے جو فرماں برداری کا پھل ہے، جس میں بڑائی نہیں تواضع ہے اور اس سے اناسید ولد آدم و کافہ خبر حدیث پاک کی جانب اشارہ بھی ہے۔

محمّد۔ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے پاکیزہ ناموں میں سب سے مشہور نام محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہے آپ کا یہ نام الہامی ہے، اس مبارک نام میں کئی برتیاں اور خاص باتیں ہیں جو دوسرے ناموں میں نہیں ہیں، پہلی خاص بات تو یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے محمد کسی کا نام نہیں رکھا گیا، دوسری خاص بات یہ کہ مبارک نام آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دوسرے تمام ناموں کی افضل ہے، کیونکہ یہ مبارک نام یعنی محمد جس مقدس ذات کا علم ہے **أَدَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى** (سب سے پہلے خدا نے میرا نور پیدا کیا) حدیث پاک کی بنا پر وہ محترم ذات سامعے عالم کی اصل ہے اور دنیا میں کچھ نہ ہوتے ہوئے، دنیا کے تمام کاروبار کے ظاہر اور پیدائش جانے کی باعث ہے، اس کی تائید حدیث پاک **لَوْ كَانَتْ لَمَّا خَلَقْتُ الْخَلَائِقِ** (اگر آپ نہ ہوتے تو میں کچھ نہ پیدا کرتا) سے ہوتی ہے، تیسری خاص بات یہ ہے کہ جو مومن دنیا میں آپ کا ہمنام ہوگا قیامت میں پیشی کے لئے بلائے جانے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم میں بلا حساب و کتاب جنت میں داخل ہو جائے گا، اور بے شمار برتیاں ہیں لفظ محمد کا مشتق منہ (صلی اللہ علیہ وسلم) باب تفعیل سے تسمیہ آتا ہے، ہر باب کے خاص معنی ہوتے ہیں، باب تفعیل کی ایک خاصیت کثرت اور زیادتی ہے، لہذا محمد ایسی بابرکت ذات کا نام ہے جن کی خوبیاں بہت ہیں شمار سے باہر ہیں، اسی مفہوم کا ترجمہ یہ مصرع ہے "بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر" صلی اللہ علیہ وسلم **وَعَلَى آلِهِ وَاصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ**

اجزائی۔ باب افعال سے ہے، اجزائو بغیر صلہ کے استعمال ہو تو اس کا معنی ہے جاری کرنا، لاگو کرنا، نافذ کرنا، مطلب ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دین اسلام کے ضابطوں کو نجات چاہنے والوں پر نافذ کر دیا، اس معنی کے اعتبار سے کرب نجات کا ملنا انھیں رسوم اور شریعت کے ضابطوں اور حکموں پر چلنے سے ممکن ہے۔

لہ اضافہ استاذی رئیس المفسرین والمحدثین المفتی الاعظم دیاست فتم خوری، نحن قوم

تہ ہکذا فی الضیاء الصالح لاجل شرح مائتہ عامل لصاحب غایۃ المعیار میسر موزگی

تہ کذا فی الضیاء الکامل۔

رسوم۔ رسم کی جمع بمعنی نشان، کسی چیز کا خاکہ، رسوم سے یہاں شریعت کی رسمیں یعنی ضابطے مراد ہیں۔

یوم الدین۔ دین کے اٹھارہ معنی ہیں جن میں سے بعض یہ ہیں، حساب، بدلہ، قہر، غلبہ وغیرہ، ترجمہ ہوا حساب کا دن، بدلہ کا دن، قہر کا دن، غلبہ کا دن، حساب، بدلہ، قہر، غلبہ کا وہ دن جس میں یہ معانی بھرپور طریقے سے ظاہر ہونگے وہ مرنے اور دوبارہ زندہ ہونے کے بعد آئے گا، اس دن کو شریعت کے عرف میں قیامت کہتے ہیں، یوم الدین سے قیامت مراد ہے۔ **الایمان**۔ بمعنی قوت، **المتین**۔ بمعنی مضبوط، قوی، پختہ، اہل عرب بولتے ہیں جل متین مضبوطی رائی متین، پختہ رائے، فی راجحہ متانۃ اس کی رائے میں قوت ہے، دفع، اٹھانا، انترائی معنی بند کرنا، قدر و منزلت بڑھانا۔ **درجات**۔ سیڑھی، درجۃ السلم سیڑھی کا پایہ، یہاں درجہ بمعنی مرتبہ، رتبہ حیثیت و مقام ہے۔ **علیین** کا واحد علیۃ صدیقۃ یا علی ستی کے وزن پر ہے علیۃ اس بلند جگہ کو کہتے ہیں جہاں امیر اور شریف لوگ رہتے ہیں، یہ اس کا لغوی معنی تھا، مرادی معنی میں اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں سدرۃ المنتہی مراد ہے، بعض عرض کا دایاں پایہ اور بعض جنت، آخری معنی مناسب ہے۔ **شہد لہ** جکن۔ شہادت کا لغوی معنی کسی کے لئے کسی چیز کی گواہی دینا، مرادی معنی کسی کے متعلق کسی چیز کے ثبوت کی اطلاع دینا یا کسی کے لئے کسی چیز کے ثابت ہونے سے واقف کرنا یا اصلاح، کا معنی کامیابی، **الیقین**۔ یقین اسے کہتے ہیں جس میں شک و شبہ نہ ہو، حتمی اور فیصلہ کن بات مراد ہے، یہاں یقین کی زیادتی یعنی پختگی مراد ہے، اگر فلاح کو عام انیس، اور یقین کا ترجمہ ایمان کریں اور یہ کہیں کہ ایمان فلاح ہی کا ایک حصہ ہے تو یہ عطف درست نہ ہوگا کیونکہ عام کا عطف خاص پر درست نہیں ہے، اور اگر یہ کہیں کہ ایمان اصل ہے اور فلاح اس کا نتیجہ ہے جیسا کہ قرآن سے سمجھ میں آتا ہے کہ وہاں اول ثلاث ہم المفلحون ایمان کے بعد ایمان کے ثمرہ اور نتیجہ کے طور پر ذکر کیا گیا ہے تو شارح کو لفظ یقین پہلے لانا چاہئے تھا نہ کہ بعد میں تاکہ عبارت تردد کے خلل سے محفوظ رہتی، اور اگر فلاح اور ایمان کو ایک ہی تسلیم کریں تو بخوبی تادمہ کے لحاظ سے عطف درست نہ ہوگا، کیونکہ عطف کے لئے تھوڑی سی اجنبیت بھی ہونی ضروری ہے، اور اگر یہ کہیں کہ یقین مستقل معنی میں ہے اور فلاح مستقل معنی میں تو یہاں یقین کا ترجمہ ایمان سے کرنا مسیکے نزدیک قابل غور ہے کیونکہ فلاح اور یقین بمعنی ایمان کی شہادت حضور نے صرف علمائے دین کے لئے خاص نہیں فرمائی ہے بلکہ یہ شہادت تو تمام مسلمانوں کے لئے ہے، لہذا صحیح یہی ہے کہ یقین کو اپنے معنی میں رکھا جائے اور یہاں عبارت مقدرانی جائے یعنی بالفلاح و زیادة الیقین، یا بالفلاح والیقین بہ۔ فلاح اور یقین کی پختگی یا فلاح اور اس کے (فلاح) یقینی ہونے کی اطلاع دینا **العلماء**۔ چونکہ مطلق ہے اور مطلق سے فرد کا مل مراد ہوتا ہے تو علماء سے عامل و صالح علماء مراد لئے جائیں گے اس صورت میں آخری توجیہ اور پہلی بھی دونوں درست ہوں گی، اور یقیناً علماء کے کامل افراد یعنی صالح و عامل علماء کے لئے فلاح اور یقین کی پختگی یا فلاح اور فلاح کے یقینی ہونے کی اطلاع و شہادت بالکل یقینی بات ہوگی، **ذلك تعفينا لك الآن وانت فظن ذكي لا تحتاج الى مزيد البيان** فاشكر الله المستعان على ما قورث

لث الاطمینان فی ترجمتنا واضحت البیان۔

وعلیٰ آلہ۔ رحمت اور سلامتی نازل ہو آپ کی آل پر، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل آپ کے فہرمان اللہ ہوصل علی محمد وعلی آل محمد کے سبب صلوة کے تحت داخل ہیں، اس لئے صلوة کے ساتھ آل کا لانا مناسب ہے، لفظ آل اسم جمع ہے جمع نہیں ہے، اس کے معنی لشکر، نفس، اتباع اور پیروی کرنے والے کے ہیں، یہ لفظ اصل سے بدلا ہوا ہے، اس لئے کہ لفظ آل کی اصل اہل ہے، دلیل یہ ہے کہ کسی اسم کی اصل معلوم کرنا ہو تو اہل عرب اس کی تصغیر لاتے ہیں، کیونکہ تصغیر اسم کو اصل کی طرف لے جاتی ہے، یعنی اس سے اسم کی اصل کا پتہ چل جاتا ہے، اب سنئے آل کی تصغیر اُھیل آتی ہے اہل کی ہر کو خلاف قیاس یعنی قاعدہ کے خلاف ہمزہ سے بدل دیا گیا، دو ہمزہ جمع ہو گئے تو آل ہو گیا، اور قاعدہ ہے کہ جب دو ہمزہ جمع ہو جائیں ان میں پہلا متحرک اور دوسرا ساکن ہو تو ساکن ہمزہ واجبی طور پر اپنے ماقبل کی حرکت کے موافق ہو جاتا ہے۔ اور اقبل یہاں فتح کے ساتھ ہے، فتح کے مناسب الف ہے اُل کا دوسرا ہمزہ الف ہو گیا تو اب یہ اُل ہو گیا، لیکن آل اور اہل کے استعمال میں فرق ہے، آل صرف شریف، عقل رکھنے والے اور مذکر افراد کے لئے بولا جاتا ہے، لہذا یہ خاص ہوا اور اہل غیر شریف کے لئے بھی آتا ہے جیسے اہل موتراش، اہل پارچہ بگاف، اسی طرح غیر ذوی العقول یعنی عقل نہ رکھنے والی چیزوں کے لئے بھی بولا جاتا ہے جیسے اہل اسلام اہل فغانستان اہل بادیه، اہل قریہ، لہذا یہ عام ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل سے کون لوگ مراد ہیں، اس میں کئی رائیں ہیں بعض نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل بنو فاطمہ ہیں اور بعض کے نزدیک رسول اللہ کے تمام گھروالے، اور ایک بڑے طبقہ کے مطابق ہر پرہیزگار مسلمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل میں داخل ہے۔ آخری رائے راجح اور ادا ہے۔ یہاں مصنف نے جو آل کہا ہے اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو رسول اللہ کے فرماں بردار اور دوست دار ہیں، لہذا اس میں صحابہ بھی آگئے غرض اللہ عنہم اجمعین۔

اصحاب جمع ہے اس کا واحد صاحب بمعنی ساتھی ہے، صاحب کی جمع کے سات وزن ہیں صَحْبٌ بَيْتُ کے وزن پر صُحْبَةٌ حُرْمَةٌ کے وزن پر صَحَابٌ کِتَابُ کے وزن پر صُحْبَانٌ غُفْرَانُ کے وزن پر صَحَابَةٌ رِیَایۃ کے وزن پر صَحَابَةٌ وَکَالۃ کے وزن پر اصْحَابُ احْبَابُ کے وزن پر اس کے لغوی معنی ساتھی یا ساتھ زندگی گزارنے والے کے ہیں مگر شریعت کی زبان اور مسلمانوں کے عرف میں، صحابی وہ مقدس حضرات ہیں جنہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے ایمان کی حالت میں، اور ایمان ہی پر دنیا سے رخصت ہوئے ہیں، بعض نے ایک لبنی مدت تک آپ کی خدمت میں رہنے کی شرط لگائی ہے، ایک گروہ نے کہا کہ ایک

لہ کنانی شرح نور محمد المدقق اللاہوری

لہ کنانی فی الضیاء الکامل لعل شرح مائۃ عامل لصاحب غایۃ المعیار

سیکنڈ کی صحبت بھی صحابی ہونے کے لئے کافی ہے، مذکورہ بالا شرطوں کے ساتھ، آل کے بعد صحابی کا ذکر عام کے بعد خاص کا ذکر کرنا ہے ایسا اس وقت کیا جاتا ہے جب خاص کی اہمیت اور عظمت بتلانا ہوتی ہے، اس سے صحابہ کی عظمت کی جانب اشارہ ہے ورنہ آل کے مفہوم میں صحابہ داخل تھے جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے۔

الہادی - ہدایت کا راستہ بتانے والے۔ ہَذَا الْيَهْدِيْہُ۔ هِدَايَةُ (ض) رہنمائی کرنا۔ المہتدی المقتدی کے وزن پر، اسم فاعل کا صیغہ اہتدی، اہتداؤ ہدایت پر ثابت قدم رہنے والے، یہ باب افتعال سے ہے تعلیل ہونے کے بعد، تابعی - شریعت میں اس مسلمان کو کہتے ہیں جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ سے یا صحابہ میں سے کسی صحابی سے ملاقات کی ہو اور ایارہ کی حالت میں دنیا سے رخصت ہوا ہو۔ تبع تابعی کا لغوی ترجمہ تابعی کا تابعدار، اہل اسلام کے عرف میں وہ مومن جس نے تابعین یا کسی ایک تابعی سے ملاقات کی ہو، من الائمة المجتہدین - شارح ملا جیون - تابعیہو و تبعہو کے بعد من الائمة المجتہدین عبارت لائے ہیں، ان کے دو مطلب ہو سکتے ہیں اول اگر میں حرف جار تبيين کے لئے ہے یعنی من، بیان یہ ہے تو مطلب ہوگا مجتہد اماموں میں سے جو حضرات تابعی یا تبع تابعی ہیں ان پر رحمت و سلامتی نازل ہو اس صورت میں صرف مجتہد امام ہی دعاء میں داخل ہو سکیں گے، ان مجتہدین ائمہ میں امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ ہونے کے لحاظ سے داخل ہیں کیونکہ مولانا عبدالحکیم مکنونی نے قمر الاقمار میں لکھا ہے کہ امام اعظم علیہ الرحمہ بالاتفاق تابعی ہیں اس کی وضاحت علامہ امت قاری عبد الرحیم نے موطا کی شرح میں کی ہے اور مجتہد ائمہ میں سے جو تبع تابعی ہیں مثلاً امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تبع تابعی ہونے کے لحاظ سے دعاء میں داخل ہوں گے، لہذا یہ دعاء صرف ان تابعین اور تبع تابعین کیلئے ہوگی جو مجتہد امام ہوں۔ دوم من تبعیض کے لئے ہو تو مطلب ہو رحمت اور سلامتی نازل ہوتا تابعین اور تبع تابعین پر اور ان بعض مجتہد اماموں پر جو تابعین یا تبع تابعین میں داخل ہیں، لہذا امام اعظم اور امام احمد بن حنبل اور انھیں کے ہمسرد و سرکار بھی اور عام تابعی اور تبع تابعی حضرات بھی دعاء میں داخل ہو جائیں گے اور من الائمة کا اضافہ امام اعظم کی عظمت اور اہمیت کی جانب اشارہ کے لئے ہوگا، اس صورت میں دعاء عام ہے اس لئے اس کو راجح کہہ سکتے ہیں اور ہونا بھی یہی چاہئے، پہلی صورت بھی مراد ہو سکتی ہے اس لئے کہ کتاب اصول فقہ کی ہے تو خاص خاص تابعی مثلاً امام اعظم اور تبع تابعی مثلاً امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ اور ان کے ہم پایہ مراد لئے جائیں گے، یہ حضرات ہی اصول فقہ کے موجد و بانی ہیں، بہر کیف، من بیان یہ کی صورت میں دعاء خاص ہوگی، اور من تبعیض کی صورت میں عام ہوگی والعام هو الاقرب من العواد کما تفسر فہ۔

لہ امام مالک، شافعی، ابو یوسف کا اضافہ میرے استاد فخر المفسرین والحمد للہ مفتی اعظم مولانا ریاست علی فتح پوری مدظلہ نے فرمایا ہے کہ علامہ ابن حجر مکی نے امام اعظم کی سیرت میں جس کا نام خیرات الحسان ہے لکھا ہے کہ امام اعظم فقیر عراقی من اکابر التابعین ہیں، یہ اضافہ میرے استاد مفسر و محدث مولانا ریاست علی مدظلہ نے کیا ہے۔

وَبَعْدُ فَلَمَّا كَانَ كِتَابُ الْمَنَارِ أَوْجَزَ كُتِبَ الْأَصُولُ مَثْنًا وَعِبَارَةً وَاشْمَلَهَا نِكْتًا
وِدْرَاسَةً وَلَوْ يَشْتَغِلُ بِحَلِّهِ أَحَدٌ مِنَ الشَّرَاحِ الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالرِّمَانِ وَلَوْ يَعْصِمُوا
عَنِ التَّسْيَانِ فَإِنَّ بَعْضَ الشُّرُوحِ مُخْتَصَرَةٌ مُخَلَّةٌ لِفَهْمِ الْمُطَالِبِ وَبَعْضُهَا مَطْوَلَةٌ
مُيَلَّةٌ فِي ذَلِكَ الْمَنَارِبِ وَقَدْ يَمَّا كَانَ يُخْتَلِمُ فِي قَلْبِي أَنْ أَشْرَحَهُ شَرْحًا يَنْحَلُّ مِنْهُ
مُغْلَقَاتُهُ وَيُوضَعُ مُشْكَلَاتُهُ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِلِاعْتِرَاضِ وَالْجَوَابِ لَا ذِكْرِي بِمَا صَدَرَ
مِنْهُمْ مِنَ الْخَلَلِ وَالِاضْطِرَابِ وَلَوْ يَتَّفِقُ لِي ذَلِكَ إِلَى مُدَّةٍ لِكثْرَةِ الْمَشَاغِلِ وَضِيقِ
الْمَحَاطِلِ فَإِذَا أَنَا وَصَلْتُ إِلَى الْمَدِينَةِ الْمُتَوَرِّقَةِ وَالْبَلَدَةِ الْمُكْرَمَةِ فَقَرَأْتُ عَلَى الْكِتَابِ الْمَذْكُورِ
بَعْضُ خِلَافِي وَخُلُصُ أَخَوَانِي مِنَ الْخُطَبَاءِ الْعَظَمَاءِ لِلْحَرَمِ الشَّرِيفِ وَالْمَسْجِدِ الْمَنِيفِ
فَاثْتَرَحُوا بِهَذَا الْأَمْرِ الْعَظِيمِ وَالْخُطْبِ الْجَسِيمِ وَحَكَمُوا عَلَيَّ جَبْرًا وَلَوْ يَتَزَكُّونِي عُدْرًا
فَشَرَعْتُ فِي إِسْعَافِ مَأْمُورِيهِمْ وَإِنْجَاحِ مَسْئُولِيهِمْ عَلَى حَسَبِ مَا كَانَ مُسْتَحْضَرًا لِي فِي
الْحَالِ مِنْ غَيْرِ تَوَجُّهِ إِلَى مَا قِيلَ أَوْ يُقَالُ وَسَمَّيْتُهُ بِكِتَابِ نُورِ الْأَنْوَارِ فِي شَرْحِ الْمَنَارِ
وَاللَّهُ الْمُؤَفِّقُ فِي الْبِدَايَةِ وَالنِّهَايَةِ وَهُوَ حَسْبِي لِلْسَّعَادَةِ وَالْهُدَى آيَةُ وَالْمُسْتَوَّلُ عَنْهُ
أَنْ يَجْعَلَهُ خَالِصًا لَوَجْهِهِ الْكَرِيمِ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ

ترجمہ و بعد ازاں چونکہ ابوالبرکات عبداللہ بن احمد نسفی «متوفی ۷۸۷ھ» کی کتاب مشہور «المناس»
اصول فقہ کی کتابوں میں تین اور عبارت (ربان و بیان) دونوں لحاظ سے بہت مختصر تھی مگر
باریک بینی اور حقیقت فہمی کے اعتبار سے بہت ہی جامع تھی اور وہ شارحین جو ہم سے پہلے گزر چکے ہیں ان میں
سے ایک بھی اس کے حل مطالب کی طرف مشغول نہیں ہوا، اور اگر مشغول بھی ہوئے تو خامیوں سے محفوظ نہیں رہ
سکے، اس لئے کہ کوئی شرح اتنی مختصر تھی کہ مطلب سمجھنے میں مغلّ ثابت ہوئی اور بعض ان میں سے اتنی طویل کہ جو
مقاصد کے سمجھنے میں آتا دینے والی ثابت ہوئیں۔

وقد یمّا کان انہ اور عرصہ سے میرے دل میں آ رہا تھا کہ میں اس کتاب کی ایک ایسی شرح کر دوں کہ
جس سے اس کتاب کے پیچیدہ مسائل حل ہو جائیں اور مشکل مقامات آسان ہو جائیں کہ جس میں اعتراض و
جواب سے تعرض نہ کیا گیا ہو اور نہ ہی متقدمین شرح کی خامیوں اور کوتاہیوں کو ذکر کیا جائے جن سے اضطراب
اور خلل واقع ہوا۔

ولم یوفق لی ذالکے انہ لیکن کاموں کی کثرت اور پیسوں کی تنگی کے سبب ایک عرصہ تک اس کا اتفاق نہ ہوا

یعنی موقع نہ مل سکا۔

فاذا انا وصلت انا اور اتفاق سے جب میں مدینہ منورہ اور مکہ مکرمہ پہنچا تو حرم شریف اور مسجد نبوی شریف کے بعض دوستوں اور مخلصین نے مذکورہ بالا کتاب "المنار" مجھ سے پڑھی تو انھوں نے اس بڑے اور بھاری بھر کم کام کی فرمائش کی اور جبر کی صورت میں اتنا دباؤ ڈالا کہ میرے لئے معذرت کا کوئی موقع نہ چھوڑا۔ فشرعت :- پس میں نے ان کی آرزو کو پورا کرنے اور ان کی فرمائش کی تکمیل اس طور پر شروع کر دی کہ جو مضمون فی الحال میرے ذہن میں مستحضر تھے (لکھنا شروع کر دیا) بغیر توجہ کئے ہوئے قیل وقال (سوال و جواب کی طرف اور اس کتاب کا نام میں نے فوراً انوار فی شرح المنار رکھا اور ابتدا و انتہا میں خدا تعالیٰ ہی توفیق دینے والے ہیں اور وہی میری نیک بختی اور ہدایت کے لئے کافی ہے اور اسی سے میری درخواست ہے کہ وہ اس کتاب کو اپنی ذات بابرکات کے لئے خاص کر لے، اللہ کی مرضی کے بغیر نہ کوئی حرکت ممکن ہے نہ ہی کوئی زور چل سکتا ہے وہ بہت بلند مرتبہ والا بہت ہی بڑا ہے۔

بیان لغات بعد ظرفیت کے معنی کو بتلاتا ہے، اور ظرفیت کبھی زبان اور وقت کے لحاظ سے ہوتی ہے اور کبھی مکان اور جگہ کے لحاظ سے ہوتی ہے، مطلب یہ ہوا کہ بعد کبھی یہ بتلاتا ہے کہ فلاں بات فلاں وقت میں ہوئی، اور کبھی یہ بتلاتا ہے کہ فلاں شئی کا ثبوت فلاں جگہ میں ہے جیسے احلت بعد الظہور میں نے وقت ظہر کے بعد کھایا، یہ ظرف زمان کی مثال ہے، اور جیسے مکتبی بعد مکتبہ تیری تپائی جس جگہ ہے اس کے بعد میری تپائی ہے۔ یہ ظرف مکان کی مثال ہے، دوسری بات بعد کے لئے یہ ہے کہ اس کا استعمال مضاف کی حیثیت سے ہوتا ہے مگر اس کے مضاف الیہ میں تین قسم کی تفصیلیں ہیں جن میں سے ایک یہ کہ بعد کا مضاف الیہ ذکر کیا جائے، دوسری یہ کہ بعد کا مضاف الیہ ذکر نہ کیا جائے بلکہ حذف کر دیا جائے اس طرح کہ نسبتاً یعنی بالکل بھولا بسرا ہو جائے، تیسری یہ کہ بعد کا مضاف الیہ ذکر نہ کیا جائے بلکہ حذف کر دیا جائے مگر مضاف الیہ کو حذف کرنے کی نیت نہ کر لی گئی ہو۔ پہلی دو قسموں میں بعد معرب ہوتا ہے یعنی جیسا عامل ہوگا بعد پر وہی اعراب آئے گا، اگر عامل معنوی ہے تو بعد پر رفع آئے گا جیسے زید بعدی زید میرے بعد ہے، اگر عامل معنوی نہیں ہے بلکہ لفظی ہے تو دو صورتیں ہیں، اگر عامل نصب دینے والا ہے تو بعد پر فتح آئے گا جیسے جاء زید بعدك زید تیرے بعد آیا، بعدك جاء کا مفعول بہ ہے جانے اس کو نصب دیدیا ہے، اور اگر عامل خبر دینے والا ہے تو بعد پر کسرہ آئے گا جیسے جاء البود من بعد الشتاء جاڑا گرمی کے بعد آیا یہاں من عامل جار ہے لہذا بعد پر کسرہ آئے گا، اور تیسری صورت میں جب کہ مضاف الیہ کے حذف کرنے کی نیت نہ کر لی جائے تو بعد کے آخری حرف پر ہمیشہ رفع آئے گا اور اس صورت میں یہ معرب نہیں ہوگا بلکہ ضمیر پر مبنی ہوگا۔ جیسے یہاں کتاب میں بعد ضمیر پر مبنی ہے کیونکہ بعد کا مضاف الیہ الحمد والصلوة ہے۔ اصل عبارت ہے بعد

الحمد والصلوة۔ الحمد والصلوة کے حذف ہونے کی نیت شارح نے کیا ہے اسلئے یہاں یہ منہ پر مبنی ہے۔
 منار۔ اسم ظرف ہے نَارِ يَتَوَسَّطُ فَوْقاً (ن) سے روشن ہونے کے معنی میں منار کی اصل مَنَوَّرٌ ہے
 مقول کے وزن پر یہ اجوف واوی ہے قاعدہ ہے کہ ہر وہ واؤ اور یا جو متحرک ہوں اور ان کا ماقبل ساکن
 ہو تو واؤ اور یا کی حرکت نقل کر کے ماقبل کو دیدیتے ہیں، اگر یہ حرکت فتح کی ہوتی ہے تو واؤ اور یا کو الف سے
 بدل دیتے ہیں جیسے مَنَوَّرٌ میں واؤ متحرک ہے اور اس کا ماقبل ساکن ہے، لہذا قاعدہ مذکورہ کے مطابق واؤ
 کی حرکت ماقبل کو دیدیا اب مَنَوَّرٌ ہو گیا، اب واؤ ساکن ماقبل مفتوح ہو گیا تو قاعدہ کے مطابق واؤ کو الف
 سے بدل دیا مَنَوَّرٌ سے منار ہو گیا۔ منار روشنی اور نور کی جگہ، منار کے دوسرے معنی راستہ کا نشان،
 دھندوں کے درمیان کا نشان۔ ذوالمنار ابراہیم بادشاہ کا لقب بھی ہے۔ ثَبَّعَ بِنِ رَأْسِ، المنارۃ بھی آیا ہے
 اَوْجَزُ، حشو زوائد سے محفوظ کلام، وَجَزٌ يَجْزُ وَجْزاً (ض) مثال واوی ہے، معنی مختصر کرنا (کلام وغیرہ کا)
 کم الفاظ میں اور جلدی سمجھ میں آنے والی بات، کلام، بلیغ، مَتَنًا، مَتْنٌ (ض، ن) مضبوط بنانا، متن پشت
 کے معنی میں بھی آتا ہے، متن، کسی چیز کا ظاہری حصہ، بہ معنی سخت۔ متن الکتاب یعنی شرح اور حاشیہ
 کے بغیر کتاب کی اصل عبارت کو متن کہتے ہیں، اسی سے ہے متن اللغة، لغت کے اصول اور قاعدے اور
 مفردات وغیرہ، نیز مختلف معنی میں آتا ہے بولتے ہیں متن النهار۔ تمام دن، متن الظہر، پیچھے کے دونوں رخ
 متن الارض، زمین کا بلند اور ہموار حصہ، متن الطريق، راستہ کا درمیان، نیچ۔

عِبَارَةٌ۔۔۔ بمعنی بیان کرنا، عِبْرَةٌ عِبْرَةٌ عِبَارَةٌ کسی چیز کو بیان کرنا، ظاہر کرنا، العبارة اور عبارت عرف
 میں ان الفاظ کو کہتے ہیں جو معنی پر دلالت کرتے ہیں، اہل عرب عبارة کو، بیان کے معنی میں اکثر استعمال
 کرتے ہیں مثلاً بولتے ہیں فَلَاكٌ حَسَنُ الْعِبَارَةِ فُلَانٌ صاحب اچھا بیان کرتے ہیں، عبارت کا ترجمہ صرف
 معنی بھی کرتے ہیں اور کسی دوسری چیز کا ہم معنی و مطلب بھی مراد لیتے ہیں جیسے هَذِهِ عِبَارَةٌ عَنْ فَعْلِهِ
 یہ اسکی بات کا معنی ہے، یا یہ اس کی بات کا ہم معنی ہے۔ اَشْمَلٌ، اَسْمَلٌ، اَسْمَلٌ، اَسْمَلٌ، اَسْمَلٌ (ن) سے عام ہونا،
 سب سے زیادہ ہو جانا، بڑھ جانا (خیر یا شر میں) اپنے اندر بہت ساری باتوں کو سمیٹ لینا۔ اَشْمَلٌ وَسِيمٌ اور جامع
 مُنْكَثٌ جمع ہے کلام کی باریکی اور کلام کے لطافت و احد تکتہ تکتہ مُنْكَثٌ (ن) سے غور و فکر کرتے ہوئے زمین
 کو لکڑی یا انگلی وغیرہ سے کریدنا اس کی جمع نکات آتی ہے تکتہ کے دوسرے چند معنی یہ ہیں، داغ،
 زمین پر کریدنے کا نشان، نیز آئینہ یا تلوار کا داغ، کلام کے مناسب اشارے، دَرَايَةُ دَرَى الشَّيْءِ (ض)۔
 جاننا یا حیل سے جاننا۔ درایت، سے یہاں پر حکمت یا معلومات مراد ہیں۔ يَشْتَغِلُ اِشْتَغَالَ بَشْيٍ کسی کام
 میں لگ جانا، مصروف ہو جانا۔ بَحَلٌ، حَلٌ، حَلًا (ن) سے کسی چیز کی وضاحت کرنا، کسی مسئلہ کے مطلب
 مفہوم اور مراد کو صاف صاف بیان کرنا حَلُّ الْمَسْئَلَةِ بات کا بے غبار ہو جانا، حل، مطلب، معنی، الشرح،
 جمع ہے، واحد شارح مَشْرَحٌ مَشْرَحًا (ن) سے مسئلہ کے باریک دقت طلب اور گہرے مطلب و معنی کو کھولنا،

بیان کرنا، سمجھانا، شارح وہ شخص جو کلام کے ہر پہلو کو عام طور سے اور گہرے، باریک، اور ضروری مطلب کو خاص طور سے کما حقہ کھول کر اچھی طرح بیان کرنے والا ہے۔ سبقونا، سبقاً (ن، ض) سے آگے بڑھنا، لازمی ترجمہ پہلے گذر جانا، الزمان وقت، اس کی جمع ازمینۃ ہے اور ازمان و ازمین جمع ہیں زمن کی زمن زمناً (س) گنجا ہونا۔ النسیان بھول، نسی یسی نسیانا (س) کسی چیز کو بھولنا، بعض بولتے ہیں بعض الشیء کسی چیز کا ایک حصہ یا ایک جز، کبھی ایک فرد کے معنی میں آتا ہے جیسے بعض الایام دنوں میں سے ایک دن بعض الشرور شرحوں میں سے ایک شرح مختصر و تنگ، اختصار سے معنی حرج افزا، مختصر اس کتاب کو کہتے ہیں جس سے بہت ساری باتوں کو اڑا دیا گیا ہو، نکال دیا گیا ہو یا وہ کتاب جس میں کم سے کم الفاظ لاکر بات کہنے کی کوشش کی گئی ہو جس سے کتاب کے مطلب کو سمجھنے میں تنگی اور حرج پیدا ہو جائے مَحْلَہٗ۔ فساد برپا کرنے والی اَحْلَ اِخْلَالَ (افعال) سے کسی چیز کو مکروہ طریقہ سے انجام دینا، مَحْلَہٗ معنی مانع بھی ہے مطالب جمع ہے واحد مطلب معنی مسئلہ طلب طلباً (ن) سے وھوئہنا مَحْلَہٗ لیبی تعطیل دراز کرنا، مُسَلَّہٗ۔ اکتا دینے والی، گھٹن پیدا کر دینے والی اَمَلَّہٗ (افعال) سے کسی بات کا شاق اور گراں ہونا، بوجھ بن جانا۔ دَرَلَّ کسی چیز کی آخری اور انتہائی گہرائی، بولتے ہیں بَلَّمُ النُّوَاھِ دَرَلَّ النَّبِیْرُ غوطہ مارنے والا سمندر کی آخری اور انتہائی گہرائی تک پہنچ گیا، اسی سے ہے دَرَلَّ الطَّیْرُ دَہَاگے ہوئے جانور تک پہنچنے والا گھوڑا المآرب جمع ہے، واحد مآربۃ معنی حاجت، ضرورت اَرَب الی الشیء (س) سے کسی چیز کا محتاج ہونا، یہاں اَرَب سے کتاب کے معنی اور مفہوم مراد ہیں، کیونکہ کتاب پڑھنے والے کو اسی کی ضرورت ہوتی ہے۔ حَسْبُ نِیْمًا مِنْصُوب ہے طرف زان ہونے کی وجہ سے یعنی یہ مفعول فیہ مقدم ہے یختلج کا قَدْ مَ (ک)، قَدْ مَ سے قدیم اول اول ہونا مراد پرانا بھی لیتے ہیں، مقدر عبارت یہ ہے فی الزمان القدیم یختلج اختلاج الشیء فی القلب، دل میں بات کا آنا، دل کو مشغول کرنا مراد معنی متوجہ کرنا یا خیال آنا، قلب کا معنی جی، دل، عقل، کسی چیز کا بچلا حصہ، معزز وغیرہ۔ مَحْلَہٗ مفعول مطلق ہے، مفعول مطلق وہ اسم جو فعل کے معنی کو بتلاتا ہے۔ یَنْحَلُّ اغْلَالَ الشیء کسی عقدے اور گمانہ کا کھل جانا، یعنی بات کا واضح ہو کر معلوم ہونا۔ مغلقاتہ، مغلط مہم کلام، مسئلہ کے تاریک پہلو، وقت طلب باتیں، نامعلوم گوشے اسی سے آتا ہے اغلاق الامر علی احد مسئلے کا کسی سے اوجھل رہنا، مسئلے کا معلوم نہ ہونا مغلط وہ بات جو ظاہر نہ ہو، پس اغْلَالَ المغلطات کا معنی نامعلوم اور پیچیدہ باتوں کا واضح اور ظاہر ہو جانا۔ یوضح (ایضاح) (افعال) سے ظاہر ہونا (لازمی معنی) دیدہ ہونا ختم ہو جانا، مشکلات۔ پوشیدہ باتیں، مشکل وہ کلام جس میں دو جانبوں میں سے کسی ایک کی تعیین نہ ہو پائی ہو اشکل الشیء مشکل ہونا تعرض لام کے صلہ کے ساتھ درپے ہونا، کسی چیز کے پیچھے چر جانا، اعتراض علی احد من قول او فعل اعتراض کہتے ہیں کسی بات کو غلط قرار دینا جواب۔

کسی اعتراض کو ختم کرنا یا سوال کے تقاضا کو پورا کرنا جواب کہلاتا ہے۔ جَابْ جَوْبًا (ن) سے عبور کرنا
 کا ثنا تراشنا، اسی سے ہے محبوب الذکر وہ جس کا عضو تناسل کٹا ہوا ہو۔ ذَکْوِی لام کے صلہ کے ساتھ
 (ن) سے ذکو لاحد من حدیثہ بیان کرنے کے معنی یا نشاندہی کرنے کے معنی میں صدر صدر و س
 (ن) سے صلہ بن ظاہر ہونا (لازمی معنی سامنے آنا) الخلل غلطی، معنی کا فساد، انتشار، رائے کی پرانگی
 اضطراب، شک، تردد، غیر یقینی بات، اضطراب کہتے ہیں کسی بات کا ایک پہلو پر زور دینا یتفق، اتفاق
 (انتقال) سے، اتفاق کہتے ہیں کسی چیز کے وجود میں آنے کا ممکن ہونا یا ہوسکنا مَتَّفَعٌ وقت کا ایک
 حصہ خواہ کم ہو یا زیادہ، بمعنی عرصہ بھی لیتے ہیں کثرت بہتات، زیادتی، بھرپور گفتار (ک) سے معنی بہت
 ہونا مشاغل جمع، واخذ مشغلہ کام، مصروفیت، مشغولیت مشغل شغل (ن) سے کام میں لگانا۔
 خبیث تنگی، سختی، شدت، رنج، افسوس، صاق یعنی ضیقاً (ض) سے معنی تنگ ہونا۔ محامل جمع، واحد محمل
 ہودج جس میں کوئی چیز اٹھائی جائے، کنایہ ہے وقت کی تنگی اور نافرتی سے کیونکہ وقت ہی وہ ہودج یعنی ظرف ہے
 جس میں شارح گویا اس شرح کے بوجہ کو بار کر سکتے تھے یعنی اٹھا سکتے تھے مگر وقت کا ہودج تنگ ہو گیا یعنی وقت
 نہ مل سکا کہ شرح لکھتے حمل حمل (ن) سے کسی چیز کو پیٹھ پر اٹھانا اِذَا مَفَاجَاۃً کے معنی میں ہے، اِذَا دُوْرُطِ
 سے استعمال کیا جاتا ہے، اُولَظْرِ ہو کر زمانہ مستقبل کے معنی میں آتا ہے اور اس صورت میں شرط کے
 معنی کا فائدہ دیتا ہے، جیسے تم کہو اِذَا اجْتَهَدْتَ نَجَحْتَ جب تم کوشش کرو گے تو کامیاب ہو جاؤ گے،
 دوم کلمہ مَفَاجَاۃً کے طور پر استعمال ہوتا ہے جیسے کہتے ہیں خَجَّتْ نَازَا اسد بالباب میں نکلا تو
 اچانک دروازہ پر شیر تھا۔ مَفَاجَات کا معنی ہے غیر متوقع صورت حالات، پس یہ اِذَا اسی غیر متوقع صورت
 حال کو بتلاتا ہے، کتاب میں اِذَا مَفَاجَات ہی کے معنی میں ہے وصلت الوصول الی مکان (ض) سے
 معنی پہونچنا قَرَأَ عَلَیْ مُحَمَّدٍ سے پڑھا القراءۃ علی شخص (ن) کسی سے کچھ پڑھنا، الخلال
 جمع ہے، واحد خلیل سچا دوست خَلَصَ ذَهْنُ کے وزن پر یا خَلَصَ جُتَّہ کے وزن پر، قابل
 اعتماد دوست، اردو میں اسم واحد کی مثال یاربے خَلَصَ (ن) سے خالص ہونا۔ اخوان معنی۔
 بھائی یہ اُس کی جمع ہے جو دوستی اور صداقت کے اعتبار سے بھائی کا معنی دیتا ہے اور خواہ نسبی
 بھائی کے معنی میں ہے اس کی جمع اِخْوَةٌ ہے اِخَاۃُ اِخْوَةٌ (ن) سے بھائی یا دوست بننا خُطَبَاء جمع،
 واحد خطیب، شیریں بیان واعظ، زبان کا دھنی، مقرر، خُطِبَ خُطْبَةً (ن) تقریر کرنا، خطاب کرنا،
 الحور مقدس، اس سے مکہ مراد ہے، اہل عرب الحورمان بول کر مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ مراد لیتے ہیں،
 الشریف۔ عزت والا، عظمت والا، جمع شرفاء شُرُفٌ شرفا (ک) دین یا دنیا کے لحاظ سے بلند
 مرتبہ والا ہونا۔ المسجد وہ جگہ جہاں سجدہ کیا جائے مراد عبادت گاہ المسجد ان سے مکہ معظمہ اور مدینہ
 منورہ کی دونوں مسجدیں مراد ہوتی ہیں جو مشہور ہیں سجد سجوداً (ن) سے عبادت میں پیشانی اور

ناک زمین پر رکھنا۔ المنیف بلند درجہ والی چیز۔ اناف، انافۃ (افعال) سے علی کے صلہ کے ساتھ بلند ہونا۔ اقتراح (افتعال) سے باتے صلہ کے ساتھ کسی کام کے لئے زور ڈالنا، زبردستی کرنا اور باہر سوال کرنا۔ الامور جمع اس کی امور آتی ہے کام کے معنی میں اور جملہ مرکب جمع اور آتی ہے اس کا معنی حکم ہے، الخطب معاملہ کام، جمع خطوط خواہ چھوٹا کام ہو یا بڑا کام ہو۔ جسم مضبوط، ٹھوس، بوجھل جسم جسمۃً (ک) مضبوط ہونا حکموں تحکیم (تفعیل) سے علی کے صلہ کے ساتھ حکم چلانا، کسی چیز کے متعلق یا خلاف فیصلہ دے دینا جبراً۔ جبر بمعنی قوت، شدت، زور، جَبَرَ جَبْرًا۔ (ن) سے ٹوٹی ہوئی ہڈی کی اصلاح کرنا تَرَفَ تَرَفًا۔ (ن) چھوڑنا۔ عذراً۔ وہ حجت یا سبب وجہ جس کو ظاہر کر کے معذرت کی جائے عَذَرَ عَذْرًا۔ (ن) سے عذر قبول کرنا شَرَعَ شَرْعًا۔ (ف) سے کام کا شروع کرنا، یہ معنی اس وقت ہے جب کہ اس کا مفعول امر کی قبیل سے ہو اگر امر پرنی داخل ہو جائے تو اس وقت معنی ہوگا کام میں لگ جانا، مصروف ہو جانا۔ اسعاف (افعال) سے کسی کی ضرورت پوری کرنا، حاجت برلانا، مامول۔ کام یا خواہش جس کے حسب مرضی انجام پانے کی امید رکھی جائے، یہ مہوز الفار ہے امل املاً۔ (ن) سے معنی امید کرنا۔ انجاس (افعال) سے پورا کرنا، مسئل تقاضا سأل سؤالا۔ (ف) سے درخواست کرنا، متعدی بدو مفعول ہے۔ حسب معنی مقدار مطابق حسب حسباً (ن) سے گننا۔ مستحضر وہ چیز جو حاضر ہو، موجود ہو۔ الحال، کیفیت (مراد موجودہ وقت) حال چونکہ گردش کرتا رہتا ہے اور بدلتا رہتا ہے جو وقت کا خاصہ ہے اس لئے اس کا ترجمہ وقت کیا جاتا ہے غیر لائے نفی اور سوی کے معنی میں توجہ، الی کے صلہ کے ساتھ متوجہ ہونا، مرادی معنی وضاحت کرنا، قیل، وہ بات جو کہی گئی مراد اعتراض اور سوال ہے۔ یقال، وہ بات جو کہی جائے مراد دفاع اور جواب ہے۔ سمیتہ۔ تسمیہ (تفعیل) سے کسی چیز کا نام رکھنا، اس کا دوسرا مفعول بغیر صلہ اور با کے صلہ کے ساتھ دونوں طرح آتا ہے، نور۔ روشنی، انوار اس کی جمع معنی روشنیاں، الموفق مددگار، توفیق (تفعیل) سے۔ المبدیۃ شروع آغاز، ابتداءً (ف) سے شروع کرنا یہ مہوز لام ہے۔ النہایۃ کسی چیز کا آخر یا آخری حد مراد تکمیل اور اختتام ہے) حسبی۔ حسب کافی، یعنی وہ جو دوسروں سے بے نیاز کر دے، اہل عرب ہوتے ہیں فلاں صدیقی وھو حسبی فلاں میرا دوست ہے اور وہ میرے لئے کافی ہے، یعنی اس کے ہوتے ہوئے مجھ کو کسی اور کی ضرورت نہیں، اس نے مجھ کو اوروں سے بے نیاز کر دیا ہے سعادتۃ خوش نصیبی، اچھا اور نیک انجام۔ سعد سعادتۃ (س) سے خوش نصیب ہونا، قسمت والا ہونا۔ (البدنۃ خوش کرداری، اچھا کردار۔ المسئول عن شخص کا معنی درخواست جعل متعدی بدو مفعول بھی تابع ہو کر استعمال ہوتا ہے، درنہ عبارت اور مضمون کے مناسب معنی کا فائدہ دیتا ہے خالص مقبول بنالینا وجہ کے معنی ذات شکریم اللہ کے اسمائے حسنیہ سے ہے معنی درگزر کرنے والی، اور چشم پوشی کرنے والی ذات۔ قوتۃ طاقت، زور قوی یقوی قوتۃ (س) سے طاقت والا ہونا، زور دانا ہونا۔ الحول۔ قدرت، بس۔

سکتے حالِ حولاً (ن) سے ایک حالت سے دوسری حالت میں آنا، یعنی کام کے لئے حرکت کرنا مراد ہے
العلیٰ بالشر برتر کے صفاتی ناموں میں سے ایک نام الذی کے وزن پر معنی قوت والی ہستی بلندیوں والی ذات
وہ ذات جو انسان کی پہنچ سے بلند اور ہر طرح کے عیبوں سے پاک ہے العظیم خدا کے صفاتی ناموں میں سے
ایک نام، وہ وہ ذات جو برتر اور بڑی ہے، وہ ذات جس کے سب غلام ہیں، جبکہ عظیم کو سردار کے معنی
میں لیں عظیم عظمًا (دک) سے بڑا ہونا۔

شرح

فاضل شارح نے حمد و صلوٰۃ سے فارغ ہو کر اپنے شرح لکھنے کی وجہ کو بیان کیا
ہے، فرماتے ہیں کہ اصول فقہ میں ویسے تو متوسط درجے کی اور لمبی کتابیں بہت
ہیں اور زیادہ مختصر رسائل میں منار بہت بلیغ حشو اور زوائد سے معری ہے حکمتوں اور معلومات کا دفتر ہے

اور کم الفاظ میں زیادہ بات کہنے کی اصول کے جن مصنفین نے کوشش کی ہے یقیناً ان سب میں یہ رسالہ سبقت لے
گیا ہے انہی گونا گوں اور مختلف خصوصیات کے لحاظ سے ضرورت تھی کہ اس کی وضاحت کی جاتی مجمل عبارتوں
کی تفصیل اور مشکل مقامات کی توضیح کی جاتی، چنانچہ ایسا ہوا بھی کہ ہمارے پیش رو علماء نے اس کی متعدد شرحیں
لکھیں جو مختصر بھی اور مفصل بھی، مگر کیا کیا جائے کہ ان شارحین نے وہی عام طریقہ اپنایا کہ کہیں سوال و جواب
کی بھرمار کر دی جس سے سسکے کا سمجھنا صبر آزما ہو گیا اور کہیں کسی نے اتنا گنگنا کہ پیرایہ بیان اپنایا کہ سمجھنا طبقہ
کے لئے بھی وہ عمل نظر ثابت ہوا، اور ان حضرات سے شرح لکھنے میں بغزشیں بھی ہوئیں ہیں، پھر ضرورت تو
ضرورت ہوتی ہے جب تک ضرورت کے مطالبے اور تقاضے کو پورا نہ کیا جائے وہ ختم ہونے سے رہی نیز
میرے دل میں بھی بات آتی رہی کہ منار کی کما حقہ کوئی شرح نہیں، اس لئے میں ایک شرح لکھوں جس کو آسان
عبارتوں میں اچھی طرح پوری کروں اور مسائل اور ضروریات کو خوب کھول کھول کر بیان کروں، نیز شارحین
کے عام اسلوب کا اتباع اس میں نہ کیا جائے یعنی سوالات اور جوابات سے زیادہ چھیڑ چھاڑ نہ کی جائے مگر
تقدیر خواہشات کے تابع نہیں، ایک مدت تھی جو گذر گئی اور مجھ کو مذکورہ اوصاف کی حامل شرح لکھنے کا موقع
ہی نہ مل سکا۔

یہ تو نیرنگی تقدیر تھی کہ یکا یک میرا مدینہ منورہ اور مکہ مکرمہ جانے کا اتفاق ہوا وہاں حرمین کے خطاب
اور مشاہیر علماء سبقت کے طور پر مجھ سے منار پڑھنے لگے، انھوں نے بھی اصرار کیا بلکہ از حد زور ڈالا اور اتنا
بہ زور اصرار کیا کہ دامن بچانے اور جیلہ تراشنے کے لئے کچھ نہ چھوڑا، اب جب بات لکھنے تک آ ہی گئی تو اللہ
کا نام لے کر قوت حافظہ کے تعاون کی توقع پر جو کچھ مجھ کو یاد تھا اسی کے مطابق میں نے کام میں اپنے کو لگایا

اللہ تعالیٰ سے مدد اور تعاون کا میں امیدوار ہوں، جب وہ میرے ساتھ ہوں تو مجھے کسی اور کی
ضرورت نہیں سعادت و شقاوت اللہ ہی کے حکم سے ہے اور انسان جو کر سکتا ہے ان سب میں وہ خدا کی

مشیت کا مرہون منت ہے، کسی قسم کی نقل و حرکت اس کے منشاء کے بغیر ناممکن ہے اس لئے اس سے میری گذارش ہے کہ اس شرح کو قبولیت اور پسندیدگی کا شرف دے اور کام کے آغاز کی طرح اس کو انجام تک پہنچانے میں مجھ ناتواں کو حوصلہ سے توانائی بخشے آمین۔

قَالَ الْمُصَنِّفُ بَعْدَ مَا تَيَمَّنَ بِالتَّسْمِيَةِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا إِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ فَتَفْسِيرُ قَوْلِهِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَاضِحٌ وَأَمَّا الْهَدَايَةُ فَكَمَا قِيلَ الدَّلَالَةُ الْمَوْصِلَةُ إِلَى الْمَطْلُوبِ أَوَّلَ الدَّلَالَةِ عَلَى مَا يَوْصِلُ إِلَى الْمَطْلُوبِ وَاجْتَمَعُوا عَلَى أَنَّهُ إِذَا نُسِبَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بَرَادِيهِ الْأَوَّلُ وَإِذَا نُسِبَ إِلَى الرَّسُولِ أَوَّلُ النَّقْلِ أَنْ بَرَادِيهِ الثَّانِي وَقَالُوا أَيْضًا إِنَّهُ إِذَا أُعِدِّيَ إِلَى الْمَفْعُولِ الثَّانِي بَرَادِيهِ الْأَوَّلُ وَإِذَا أُعِدِّيَ إِلَيْهِ بِوَاسِطَةٍ إِلَى أَوَّلِ اللَّامِ بَرَادِيهِ الثَّانِي -

ترجمہ مصنف المنار نے بسم الرحمن الرحیم سے برکت حاصل کرنے کے بعد فرمایا الحمد للہ الذی الخ تمام طرح کی خوبیاں اسی مبدوء حقیقی اللہ کے لئے ثابت ہیں جس نے ہمیں سیدھی راہ دکھلائی مصنف کے قول الحمد للہ کی تفسیر تو ایک کھلی حقیقت ہے، البتہ ہدایت کے دو معنی بیان کئے گئے ہیں اول ہدایت وہ دلالت ہے جو مطلوب تک پہنچانے والی ہو، یعنی ایصال الی المطلوب منزل مقصود تک پہنچا دینا، دوسرے معنی الدلالة علی ما یوصل الی المطلوب، اس چیز کی طرف نہایت کرنا جو مقصود تک پہنچا سکے، یعنی صرف راستہ دکھلانا علماء کرام نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ ہدایت کی نسبت رسول یا قرآن مجید کی طرف ہو تو دوسرے معنی مراد ہونگے علماء کا دوسرا قول یہ ہے کہ ہدایت جب مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو تو دوسرے معنی یعنی ارادة الطريق کے معنی مراد ہوں گے، پس یہاں یعنی ہدانا الی الصراط المستقیم میں اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ ہدایت اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے تو پہلے معنی مراد لئے جائیں گے، اور اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ ہدانا کو الی کے واسطے سے متعدی لایا گیا ہے تو مناسب ہے کہ دوسرے معنی مراد لئے جائیں۔

بیان لغت تَیَمَّنَ (تفعّل) سے معنی برکت حاصل کرنا، ہا کے صلہ کے ساتھ تفسیر (تفعیل) سے معنی کھولنا، پردہ ہٹانا، وضاحت کرنا (لازمی معنی مراد بتانا) یہاں پر اس میں تجرید کر لی گئی ہے اور صرف مراد کے معنی میں لے لیا گیا ہے، کیونکہ (بتانا) واضح میں موجود ہے، تجرید کہتے ہیں دوہم معنی کھولنے میں سے ایک کو ہٹا کر دوسرا مراد لینا۔ الموصلة (ایصال سے) اسم فاعل واحد مؤنث غائب کا صیغہ معنی پہنچانے والی یہ الی کے صلہ کے ساتھ آتا ہے، المطلوب جو طلب کیا جائے یہ لغوی معنی ہے مرادی معنی

مقصود منزل۔ اجموعاً علی یہ باب افعال سے علی کے صلہ کے ساتھ آتا ہے یعنی اجماع علی اتفاق کرنے کے معنی میں، نَسَبَ، نَسَبًا و نِسْبَةً، الی کے صلہ کے ساتھ منسوب کرنا، نسبت بیان کرنا، منسوب کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ کسی چیز کا دوسری چیز سے جو تعلق ہے اس کو ظاہر کیا جائے، عَدَّی (تعدیہ باب تفعیل) سے الی کے صلہ کے ساتھ عَدَّی معنی متعدی کیا گیا، تو تعدیہ کا معنی ہوا فعل لازم کو متعدی بنانا، فعل متعدی کی تعریف ہے، الفعل الذی یتعدی من الفاعل الی المفعول بہ، یعنی فعل متعدی وہ فعل ہے جس کا معنی بغیر مفعول بہ کے پورا نہ ہو جیسے ضربت زیداً میں نے زید کو مارا یہاں ضربت فعل متعدی ہے اور زیداً مفعول بہ ہے، اگر زید یعنی مفعول بہ نہ ہو تو ضربت کا معنی پورا نہ ہوگا، واسطۃ معنی ذریعہ، درمیانی کڑی، وہ شئی جس کے ذریعہ مطلوب تک پہنچنا ممکن ہو، یا وہ چیز جس کا کسی کام میں سہارا لیا جائے، ایضاً یہ مفعول مطلق ہے فعل مخدوف آحق کا یہ باب ضرب سے آحق ینتضی ایضاً لوٹنے کے معنی میں آتا ہے، اُنْضَیَّ کے معنی ایک حالت سے دوسری حالت پر آنا، تبدیل ہونا، جیسے بولتے ہیں قالہ ایضاً اس نے یہ بھی کہا، یعنی ایک حالت تو اس کی پہلی تھی جس میں دوسری بات کبھی تھی، اب اُس حالت سے اس حالت پر آکر یہ کہہ رہا ہے، مختصر ترجمہ کر کے کہتے ہیں اس نے یہ بھی کہا۔

تشریح

شارح علیہ الرحمہ قال المصنف بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ الذی بلانا اذ کہتے تو بات زیادہ واضح ہوتی اور خود ہی پتہ چل جاتا کہ مصنف یعنی صاحب منار بسم اللہ اور الحمد للہ سے اپنی کتاب شروع کر رہے ہیں مگر شارح نے جو قال المصنف بعد اتمین بالتسمیۃ (الحمد للہ اذ) کہا یعنی منار کے مصنف نے بسم اللہ سے برکت حاصل کر کے پھر الحمد للہ کو ذکر کیا ہے، تو ہو سکتا ہے موصوف کی عرض کلام میں جدت پیدا کرنا ہو، جدت اس طرح پیدا ہوگئی کہ شارح کے اسلوب سے اشارہ اور رمز پایا گیا کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم منار کتاب کا جزو ہے اور جس بات میں رمزیہ کیفیت پیدا ہو جائے وہ بات دوسرے اسلوب کے مقابلے میں زیادہ پسندیدہ ہوتی ہے۔

صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ حمد کا مطلب ظاہر ہے یعنی عام طور سے سب جانتے ہیں کہ حمد کہتے ہیں تعظیم کے ارادے سے زبان سے تعریف کرنا اس لئے اس کے بیان کی ضرورت نہیں، البتہ لفظ ہدایت کے معنی میں اختلاف ہے اور اس کی توجیہ میں بہت لمبا کلام کیا گیا ہے اس لئے اس کے معنی کو بیان کرنے کی ضرورت ہے۔ شارح کے تبصروں سے پہلے ہدایت کے وہ معنی بیان کئے جلتے ہیں جو زیادہ تر مستقل ہیں اور اکثر اہل علم اسی معنی کو اختیار کرتے چلے آئے ہیں، یہ معنی حق اور درست ہیں وہ یہ کہ ہدایت کے معنی لغت میں رہنمائی ہے یا رہنمائی کرنا، یعنی راستہ بتلانا، اور راستہ دو طریقہ سے بتلایا جاتا ہے، ایک یہ کہ کسی جگہ کے راستہ کے متعلق کوئی پوچھے تو اس کو بتلادیا جائے کہ فلاں فلاں گلی اور فلاں فلاں موڑ سے ہوتے ہوئے آپ اس جگہ پر پہنچ جائیں اس کو ارأۃ الطريق کہتے ہیں یعنی صرف راستہ دکھلا دینا اور بتلادینا کہ یہ راستہ فلاں جگہ کا ہے۔ دوسرا یہ کہ پوچھنے

والے کو اس کی منزل تک پہنچا دیا جائے اس کو ایصال الی المطلوب کہتے ہیں، یعنی منزل مقصود تک پہنچا دینا اور شریعت میں یہ دونوں معنی استعمال کئے گئے ہیں، رادۃ الطريق یعنی راستہ دکھلا دینا یا راستہ بتلا دینا، شریعت میں نبیوں اور رسولوں کا کام ہے، اور انسان کو مقصود اور منزل تک پہنچا دینا یہ اللہ رب العزت کی شان ہے، اور اللہ رب العزت اس میں بھی مختار ہیں کہ وہ صرف راستہ دکھلا دیں، تو راستہ دکھلا دینا یہ کام انبیاء کا ہے، اور اللہ تعالیٰ کا بھی مگر منزل تک پہنچانا صرف اللہ برتر کا کام ہے نبی کا کام نہیں کہ منزل تک پہنچائے، جیسا کہ اس آیت میں ہے **انک لا تہدی مع احببت ولكن الله یهدی من یشاء** آپ (محمد) جس کو محبوب سمجھیں اس کو ہدایت دیں یعنی منزل مقصود تک پہنچا دیں یہ ناممکن ہے، البتہ اللہ تعالیٰ جس کو چاہے اس کو منزل مقصود تک پہنچا دیتا ہے، اسی طرح اللہ جس کو چاہتا ہے صرف راستہ دکھلا دیتا ہے کیونکہ وہ مختار ہے جو چاہے کرے جیسا کہ اس آیت میں ہے **وَمَا تَأْمُرُوْهُمْ فَعَزَّزْتُ لَهُمْ فَاسْتَخْبَبُوا لِعَلٰی عَلٰی الْاٰیٰتِ** ہم نے قوم تمہود کو ہدایت کا راستہ (ایمان) بتلایا مگر انہوں نے ہدایت کے راستہ (ایمان) کے مقابلے میں اندھ پن (کفر) کو ہی اختیار کیا۔

اب شارح کے تبصرہ کو ملاحظہ فرمائیے، فرماتے ہیں کہ ہدایت کے دو معنی بیان کئے گئے پہلا معنی ہدایت اس رہنمائی کو کہتے ہیں جو منزل تک پہنچا دے، دوسرا معنی ہدایت وہ رہنمائی ہے جس میں صرف منزل تک جانے والے راستہ کی نشاندہی کر دی جائے، یہ دونوں معنی شارح نے مجمل بیان کئے ہیں، حالانکہ یہ معنی دو گروہوں کے نزدیک مراد لئے گئے ہیں وہ ہیں اشاعہ اور معتزلہ۔ علامہ تفتازانی نے عقائد نسفیہ کی شرح میں فرمایا کہ اشاعہ کے کلام میں ہمیں جو بات ہدایت کے متعلق مل سکی وہ یہ ہے کہ ہدایت ہمارے یعنی اشاعہ کے نزدیک خلق امتدار کا نام ہے، خلق امتدار کہتے ہیں منزل اور مقصود تک پہنچا دینے کو، اور معتزلہ کے نزدیک ہدایت کے بارے میں یہ بات ملی کہ ان کے یہاں ہدایت کا معنی حق اور درست راستہ کو بتلا دینا، یعنی راستہ دکھلا دینا ہے، مدلول جس کو راستہ بتلایا گیا ہے وہ منزل تک پہنچنے یا نہ پہنچنے لیکن جو بات مشہور ہو چکی ہے وہ یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک ہدایت اس رہنمائی کا نام ہے جو منزل تک پہنچا دے اور اشاعہ کے یہاں ہدایت اس راستہ کو بتلا دینا ہے جو منزل تک پہنچا دینے والا ہے خواہ امتدار یعنی منزل تک پہنچنا مستحق ہو یا نہ ہو، یہ دو جماعتوں کی گروہی مرادیں ہیں، ان میں سے ہر ایک نے اپنے موقف کو راست اور حق بجانب ثابت کرنے کے لئے دلائل پیش کئے ہیں، معتزلہ کی طرف سے ہدایت کے دلالت موصلا الی المطلوب ہونے کی تین دلیلیں دی گئی ہیں۔ پہلی دلیل، ہدایت کے مقابلے میں ضلالت کا لفظ بولا جاتا ہے قرآن شریف میں ہے **اولئک الذین استردوا الضلالة بالہدی**۔ یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے ہدایت کے بدلے ضلالت بھول لے لی ہے، اور دوسری جگہ قرآن میں ہے **لعلى ہدی او فی ضلال مبین** یا تو ہدایت پر ہے یا کھلی ہوئی گمراہی میں ہے، ضلالت کے معنی میں مقصود تک نہ پہنچنا متعین ہے، اسلئے کہ اس کا معنی گمراہ

ہونا اور راہ یعنی منزل سے بھٹک جانا ہے، لہذا ہدایت جو ضلالت کے مقابلے میں آیا ہے اگر اس سے منزل تک پہنچنا مراد نہ لیا جائے تو دونوں میں مقابلہ باقی نہ رہے گا اور ہدایت و ضلالت دونوں کا ایک مفہوم میں جمع ہو جانا اور متحد ہونا ممکن ہو جائے گا، حالانکہ معلوم ہے کہ ضلالت ہدایت کی ضد ہے۔ اور دوسروں کا اجتماع محال ہے، اجتماع ضدین اس طرح ممکن ہے کہ وصول اور رسائی کا راستہ کسی کو بتلایا جائے مگر وہ اس پر نہ چلے تو یہاں طریق وصول بھی ہے اور چلنے سے عدم وصول بھی لہذا ہدایت اور ضلالت جمع ہو گئیں، حالانکہ یہ غلط ہے ثوابت ہو گیا کہ ہدایت کے معنی دلالت موصولہ کے ہیں، دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر کسی انسان کو کوئی راستہ بتلایا گیا مگر وہ منزل تک پہنچنے میں ناکام رہا تو اس کی تعریف نہیں کی جاتی حالانکہ وہ جہدی ہے یعنی جس کو راستہ بتلایا گیا تو معلوم ہوا کہ جہدی وہ شخص ہے جس کو رہنمائی کرنے والے نے منزل تک پہنچا دیا، ہوا اس سے واضح ہو گیا کہ ہدایت کے مفہوم میں منزل تک پہنچنا لازماً معتبر ہے لہذا ہدایت کا معنی دلالت موصولہ ٹھہرا، تیسری دلیل۔ افعال کی مختلف خاصیتیں ہیں جن میں سے ایک خاصیت مطاوعت ہے یعنی کوئی چیز اثر ڈالے تو دوسری اثر کو قبول کر لے جیسے امروہ اس نے حکم دیا، فاقم تودہ حکم بجالایا، علمہ اس نے اس کو سکھلایا فتعلو تودہ سیکھ گیا، یہاں مطاوعت پائی گئی یعنی حکم دیا گیا تو اس کی تعمیل کی گئی، کچھ کسی کو سکھلایا گیا تودہ سیکھ گیا، جب معلوم ہو گیا کہ مطاوعت کی خاصیت میں تاثیر کے نتیجے میں تاثر کا پایا جاتا ضروری ہے، تو سنئے، یہاں ابتداء یعنی منزل پر پہنچ جانا ہدایت کا مطاوع ہے ہدایت موثر ہے اس کی تاثیر کا منطقی نتیجہ متاثر ہونا یعنی منزل پر پہنچ جانا ہے، چنانچہ اہل عرب بولتے ہیں ھدیتہ فاحتدی میں نے اس کی رہنمائی کی تودہ منزل تک پہنچ گیا، جیسے بولتے ہیں جمعتہ میں نے فلاں چیز اکٹھا کی، فاجتمع تودہ مسکے پاس جمع ہو گئی، اس سے معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی ہے منزل اور مقصود مقام تک پہنچنا نہ کہ صرف راستہ بتلادینا، معتزلہ کے اس مشہور معنی اور ان کے اس موقف کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ صاحب کشف جو شدید ترین معتزلی ہیں انھوں نے ھدی للمتقین کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ ہدایت کا معنی یقیناً ہمارے یعنی معتزلہ کے یہاں دلالت موصولہ الی المطلوب کے ہیں، ارادۃ الطریق راستہ بتلادینے کے نہیں ہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے اس معنی کو ہماری طرف منسوب کر دیا ہے، انھوں نے کہا آیت کریمہ ھدی من یشاء الی صراط مستقیم اللہ جسے چاہتا ہے سیدھے راستے کی رہنمائی کرتا ہے یہ آیت عام ہے، اس میں مسلمان کافر، نیکو کار گنہگار سب داخل ہیں، لیکن اللہ فرماتا ہے خدا کی مشیت اگر ہو یعنی خدا جس کو چاہے اسے ہدایت کر سکتا ہے، کیا مطلب ہوا اس کا؟ اس کا مطلب یہی ہوا کہ خدا جس کو چاہے منزل تک پہنچا دے، اگر اس کے معنی صرف راستہ بتانا اور محض رہنمائی کرنا ہوتا تو آیت کے مفہوم کو عام رکھ کر مشیت کے ساتھ مقید کرنے کا کوئی فائدہ نہیں تھا۔

یہ معتزلہ کے دلائل تھے، مگر وہی معنی کی راستی پر بے تماشا طاقت صرف کی گئی ہے، اس کا ایک ثبوت تو اپنے

مختصر معنی کی پوری شدت کے ساتھ حایت ہے، اور اپنے مقابل فریق کی تردید ہے، صاحب کشاف کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے، فرماتے ہیں کہ اشاعرہ نے کہا کہ ہدایت کا معنی ان کے یہاں خلق اعتبار یعنی منزل تک واصل ہو جانا ہے لیکن یہ معنی درست نہیں اس لئے کہ اشاعرہ کے یہاں ایک فاسد اصل یعنی لغو قانون موجود ہے وہ یہ کہ بندہ جس کام میں مستقل نہ ہو اس میں وہ درج و ثواب اور ذم و عقاب کا مستحق نہیں ہوتا اور یہ معلوم ہے کہ ہندی ہونے اور بندے کے راہ یاب اور منزل تک واصل ہونے میں ذات باری تعالیٰ کی مشیت کو دخل ہے اس کے ارادے کی کار فرمائی ہے تو اس اصل کے ہونے ہوئے تو بندہ درج و ثواب اور ذم و عقاب کا اس صورت میں مستحق ہو ہی نہیں سکتا جبکہ اشاعرہ ہدایت کے معنی دلالت موصولہ کے ہیں کیونکہ ہدایت یا بی میں بندہ مستقل نہیں، بہر حال اہل اعتزال نے پوری شدت کے ساتھ ثابت کر دیا کہ ان کے یہاں ہدایت کا معنی دلالت موصولہ ہے وہ اس کو ماننے کے لئے آمادہ نہیں کہ ہدایت بمعنی ارادة الطريق کو ان کی جانب منسوب کیا جائے، حتیٰ کہ صاحب کشاف تک اس بات پر شدید احتجاج کر بیٹھے کہ ہماری طرف ارادة الطريق کو منسوب کرنا ایک غلط بات تو ہے ہی ساتھ ہی ہندی کن یثا ر آیت کے مفہوم کا ابطال بھی ہے، بس معلوم ہوا کہ مشہور معنی جو ہم نے شروع میں نقل کیا ہے وہی درست ہے، اس معنی کی رو سے اشاعرہ کے نزدیک ہدایت کا معنی نقطہ راستہ بتلادینا ہے، مدلول جس کو راستہ بتلایا گیا ہے وہ اپنی منزل تک پہنچنے یا نہ پہنچنے، اشاعرہ کہتے ہیں کہ ہمارا کام طریق حسن و صواب کو بیان کر دینا ہے، اس پر چلنا اور کامیاب کرنا یہ ہمارا فریضہ نہیں اور آئے دن ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ انسان کا فریضہ تعلیم اور بیان ہے ارادت اور ارشاد ہے ذکر ایصال، چنانچہ علامہ نے شرح مقاصد میں صراحت کر دی ہے کہ ہدایت کو دلالت موصولہ الی المطلوب کے معنی میں لینا معتزلہ کا اختراعی قول ہے اور قرآن میں مذکور نصوص باہم متعارض ہیں، بعض آیات سے دلالت موصولہ الی المطلوب مفہوم ہوتا ہے اور بعض سے ارادة الطريق، آیت کریمہ انک لا تھدی من احببت ولکن اللہ یھدی من یشاء سے پہلا معنی اور واما ثمود فھدیٰ یثا رھم فاستحبوا العسیٰ علی المھدیٰ سے دوسرا مفہوم ظاہر ہوتا ہے، پھر اشاعرہ نے معتزلہ کے استدلال کو رد فرمایا ہے اور ان کے بیان کردہ تینوں دلیلوں کا جواب دیا

سہ اس کی وجہ یہ ہے کہ معتزلیوں کے یہاں ایک باطل قانون یہ ہے کہ بندہ خالق افعال ہے اور اشعریوں کے نزدیک بندہ کسب کرتا ہے خالق نہیں ہے یعنی بندہ کا سب افعال ہے خالق افعال نہیں، لکن انادانی است، ذی شیع الاسلام العلامة المفی محمد ریاست علی نقوری " علامہ مقاصد متین اور اس کی شرح شرح مقاصد دونوں علامہ سعد الدین تقضانی کی ہیں موافق متن علامہ کے استاذ عضد الدین رحیمی کی ہے موافق کی شرح سید شریف رحمانی نے بسط سے لکھی ہے جو شرح موافق کے نام سے مشہور علامہ تقضانی اور سید شریف رحمانی دونوں ایک دوسرے کے مقابل ہیں اور دونوں حنفی ہیں تاریخ نویسوں نے لکھا ہے کہ ایک ہی لائبرس (اتنے بڑے دو عالم) کم پائے گئے ہیں دونوں میں باہم مناظرے ہوئے علامہ کو آخر میں شکست ہوئی ہے، لکن انادانی است ذی شیع الاسلام الفیج بوری۔

ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ لفظ ہدایت جو ضلالت کے بالمقابل آیت میں آیا ہے اس سے دلالت موصولہ الی المطلوب مراد لینا درست نہیں ہے، اسلئے کہ ضلالت لازم ہے لہذا جو اس کا مقابل یعنی ہدایت ہے وہ بھی لازم ہے ورنہ مقابلہ اور تضاد مساوی طور سے ثابت نہ ہو سکے گا، آیت میں ہدایت سے مراد مجاز مرسل یا اشتراک کے طور پر ہدایت لازم ہے جس کا معنی ابتدا یعنی منزل تک داخل ہو جانا ہے، تاج العروس میں ہے الہدایۃ راہ نمودن و راہ یافتن راستہ دکھانا اور راہ یاب ہو جانا، اور ہم جو ہدایت میں کلام کر رہے ہیں وہ عام ہے اور خاص سے عام پر معارضہ نہیں کیا جاسکتا، لازم اور متعدی میں کیا ربط، لازم کو متعدی کے لئے وجہ استدلال نہیں قرار دیا جاسکتا، اور متعدی عام معنی ہے، دوسری بات یہ کہ ہم آپ کی اس توجیہ کو نہیں منستے کہ ضلالت سے مراد عدم وصول، بھٹک جانا اور منزل پر نہ پہنچ پانا ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ضلالت کا معنی منزل تک پہنچا دینے والے راستہ سے اعراض کرنا ہے، جب ضلالت کا معنی طریق موصول الی المطلوب سے اعراض ٹھہرا تو ہدایت کا معنی اس کے بالمقابل طریق موصول الی المطلوب کی رہنمائی کرنا ہوا، یہی معنی ارارۃ الطریق یعنی راستہ دکھانے کے ہیں اور یہی ہمارا مقصود ہے، البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ضلالت کے معنی میں منزل تک نہ پہنچنا لازم ہے مگر ہم اس کا جواب دے دیں گے کہ لازم کے لئے عام ہونا جائز ہے لہذا ضلالت کی طرح وہ ہدایت میں بھی پایا جائیگا اگر وہاں عدم وصول ممکن ہے تو ہدایت میں بھی ممکن ہے اور عدم وصول ارارۃ الطریق ہی میں متصور ہے نہ کہ دلالت موصولہ الی المطلوب میں اور یہی ہمارا مقصود ہے۔ اور ہدایت یافتہ کسی کو اس وقت کہا جاتا ہے جب اس کی مدح کرنی ہوتی ہے اور مدح اسی وقت ممکن ہے جب کہ آدمی منزل یاب ہو تو ہدایت کا معنی دلالت موصولہ الی المطلوب ہوا اور مہدیؑ وہ شخص ہوا جو مقصود تک پہنچ گیا، معتزلہ کی یہ دوسری دلیل ہے، اشاعرہ نے اس کو رد کرتے ہوئے جواب دیا کہ مدح کے موقع پر جو مہدیؑ یعنی ہدایت یافتہ بولتے ہیں اس کا مطلب ہے ہدایت یا ارارۃ سے فائدہ اٹھانے والا، مجاز مشہور کے طور پر یہ مطلب مراد لیا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ جو شخص ارشاد و رہنمائی اور ارارۃ طریقی سے فائدہ نہ اٹھائے اور ہدایت یاب نہ ہو سکے تو کہتے ہیں کہ اس کو ہدایت حاصل نہیں، اس کا مطلب ہوتا ہے کہ وہ ہدایت سے بہرہ ور اور نفع اندوز نہیں ہو سکا، لہذا اس دلیل سے ہدایت کا معنی ایصال مراد لینا صحیح نہیں ہے، اور تیسری دلیل کو اشاعرہ نے یوں رد کیا ہے یعنی منزل پر پہنچ جانے کو ہدیٰ یعنی ہدایت کرنے کا مساوی کہنا اور یہ مراد لینا کہ جب رہنمائی ہوتی تو وہ منزل پر پہنچ گیا اور یہ کہنا بالکل ایسا ہی ہے جیسے جمعہ فاجتمع میں نے اکٹھا کیا تو چیز اکٹھا ہو گئی بالکل غلط ہے یعنی لازماً ایسا ہونا کہاں ضروری ہے چنانچہ دیکھتے ہیں کہ بولا جاتا ہے میں نے اس کو راستہ بتلایا وہ اس پر چلا بھی مراد لیا جاتا ہے کہ میں نے اس کی ہدایت اور رہنمائی کی مگر بایں ہمہ وہ منزل پر نہیں پہنچ پایا، لہذا ہدیٰ ابتدائی کا مساوی نہیں ہے بلکہ ایک فعل کا دوسرے پر مرتب ہونا ہے اور وہاں تاثیر نہیں ہے، کیونکہ ایسا اوقات آدمی کسی کو کچھ سکھاتا ہے مگر وہ نہیں سیکھ پاتا تو یہ کہنا کہ عَظَمَ مؤثر ہے، اس کے اثر سے غلط کا ظاہر ہونا ضروری ہے غلط ہے، یعنی یہ دلیل ایسی نہیں ہے جیسا

آپ کہنا چاہ رہے ہیں، کبھی سکھانے کے نتیجے میں سیکھنا مرتب ہو جاتا ہے مگر بغیر کسی تاثیر کے اسلئے کہ کبھی سکھانے کے باوجود سیکھنا مرتب نہیں ہوتا تو تاثیر کا نہ ہونا ظاہر ہے اور جب آپ کے مستند میں احتمال آگیا پھر اس سے دلیل نیکو بنا لغو ہے۔

آپ نے دیکھا کہ دونوں گروہوں کے دلائل میں جو لوچ ہے وہ چھپا ہوا نہیں ہے، شارح نے اسی کمزوری کے تحت ان دونوں معنوں کو قیل کہہ کر ذکر کیا ہے، مذکورہ بالا وضاحت سے بات کھل گئی کہ ہدایت کے معنی میں شدید پیچیدہ کلام کسی قابل قدر اہمیت کا حامل نہیں ہے، تاہم اہل علم نے بطور تجربہ اس پر مزید روشنی ڈالی ہے، حتیٰ کہ بعضوں نے ہدایت کے دونوں معنوں کو مراد لینے کے لئے اصول متعین کر دیا ہے، شارح نے اس کو اجمعوا کہہ کر ذکر کیا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ ہدایت کے لفظ کو تین طرفوں سے منسوب کیا جاتا ہے، اولیٰ ری عزاسمہ کی طرف، دوم نبیوں، سوم کتاب اللہ کی طرف، اگر اول یعنی باری تعالیٰ کی طرف ہدایت کی نسبت کی جائے تو اس سے پہلے معنی یعنی منزل تک پہنچانا مراد ہوتا ہے، اور اگر دوسرے یعنی نبیوں اور تیسرے یعنی اللہ کی کتاب کی طرف ہدایت کی نسبت کی جائے تو اس کا دوسرا معنی راستہ دکھلا دینا مراد ہوتا ہے، مگر یہ دونوں معنی ٹوٹ جاتے ہیں، پہلا معنی اس طور پر ٹوٹا ہے کہ آیت کریمہ اما شعود فہدیٰ یثلم فاستحبوا اللعی علی الہدیٰ میں ہدایت کا لفظ آیا ہے اور اس کی نسبت اللہ رب العزت کی طرف ہے، ترجمہ ہے ہم نے تھوہ یعنی صالح علیہ السلام کی قوم کو ہدایت دی یعنی اعلیٰ منزل ایمان تک پہنچایا مگر انھوں نے ہدایت یعنی ایمان کے مقابلے میں غی یعنی کفر کو ترجیح دی، اور کفر کو اپنا یا اور یہ مطلب غلط ہے کیونکہ یہاں ہدایت کی نسبت اللہ کی جانب کی گئی ہے حالانکہ قوم صالح نے ہدایت کو چھوڑ کر کفر و ضلالت کو اپنا یا اور حق تک پہنچ جانے کے بعد ضلال اور کفر کا تصور نہ ہونا چاہیے جب کہ اللہ تعالیٰ حق تک پہنچا رہے ہیں، لہذا ہدایت کا معنی اللہ کی طرف منسوب کر کے دلالت موصولہ الی المطلوب لینا آیت کے برخلاف ہے اور دوسرا معنی آیت کریمہ انک لا تہدیٰ من احببت ولكن الله یهدیٰ من یشاء سے ٹوٹ رہا ہے، یہاں ہدایت کی نسبت نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب کی گئی ہے ترجمہ ہے مے شک اے محمد آپ جس کو چاہیں ہدایت نہیں دے سکتے، لیکن اللہ جس کو چاہے ہدایت دے سکتا ہے، اس مقام پر ہدایت کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی گئی ہے اور جب رسول کی طرف ہدایت کی نسبت کی جائے تو ارادة الطريق راستہ بتلا دینا مراد ہوتا ہے، حالانکہ یہاں اس کی نفی کر دی گئی ہے تو معلوم ہوا کہ رسول کی طرف نسبت کر کے لازماً ارادة الطريق کا معنی مراد لینا صحیح نہیں ہے، بلکہ آیت کریمہ کے برخلاف ہے، چونکہ ہدایت کے لئے مذکور اصول ٹوٹ جاتا ہے اس لئے علماء کے دوسرے گروہ نے اس کی تطبیق کی کوشش کی ہے اور انھوں نے اس کے لئے ایک الگ قاعدہ بیان کیا ہے، وہ یہ کہ ہدایت مصدر متعدی ہے اور یہ دو مفعولوں کی جانب متعدی ہوتا ہے یعنی یہ دو مفعول چاہتا ہے، ان دونوں میں سے دوسرے مفعول کی جانب کبھی تو بغیر صلہ یعنی حرف جار کے متعدی ہوتا ہے اور کبھی صلہ یعنی حرف جار الی یا لام کے توسط سے

متحدی ہوتا ہے، اگر دو سے مفعول کی جانب بغیر کسی واسطہ اور حرف جر کے صلے کے متحدی ہے تو اس کا معنی دلالت موصلا الی المطلوب ہے یعنی منزل تک پہنچا دینا جیسے آیت کریمہ اھدنا الصراط المستقیم اے اللہ ہمیں سیدھے راستے کی ہدایت کیجے، یہاں پہلا مفعول فاعلیہ صیغہ جمع مشکم ہے جو ضمیر منصوب متصل ہے اور دوسرا مفعول الصراط المستقیم ہے اور اھد بغیر صلہ اور حرف جار کے واسطہ کے ان کی جانب متحدی ہے اور اپنے معنی کو کھینچ کر وہاں تک پہنچا رہا ہے، لہذا اس سے اتصال مراد ہے اور اگر ہدایت الی یا لام کے ذریعہ دوسرے مفعول تک متحدی ہے یعنی اس کے دو سے مفعول پر ان دونوں حرفوں میں سے کوئی آ رہا ہے تو اس کے معنی ارادۃ الطریق ہیں یعنی محض راستہ دکھا دینا، الی کی مثال آیت کریمہ جو اوپر گزری ہے، یعنی ولکن اللہ یھدی من یشاء الی۔ صراط مستقیم اللہ جس کو چاہتا ہے ہدایت سے نوازتا ہے من یشاء اپنی ترکیب کے بعد یہدی کا پہلا مفعول واقع ہے اور الصراط المستقیم دوسرا مفعول ہے جس پر الی داخل ہے لہذا یہاں ارادۃ الطریق مراد ہوگا، یعنی محض راستہ دکھا دینا نہ کہ مطلوب و منزل تک پہنچا دینا، اور لام کی مثال ان هذا القرآن یھدی للتی ھی اقوہ ہے (بے شک قرآن لوگوں کو اس راستے کی ہدایت کرتا ہے جو سیدھا ہے یہاں یہدی کے بعد الناس محذوف ہے جو اس کا پہلا مفعول ہے مگر فی الحال اس پر لام جارہ داخل ہے جس کی وجہ سے یہ ظاہر اظرف لغو واقع ہو رہا ہے، چونکہ یہاں دوسرے مفعول پر لام جارہ داخل ہے اس لئے اس کا معنی ارادۃ الطریق ہے، ایصال نہیں ہے اصل عبارت ہے ان هذا القرآن یھدی الناس للتی ھی اقوہ، اس قاعدہ کے اعتبار سے اما نمود فہدینا ہم فاستجبوا العنی علی الہدی کا جواب یہ ہے کہ فہدینا ہم صیغہ میں ہدینا فعل ماضی معروف صیغہ جمع مشکم ہے اور ہم ضمیر منصوب متصل اس کا پہلا مفعول ہے اور دوسرا مفعول مقدر ہے وہ ہے الی الاسلام، ترجمہ ہوگا ہم نے شہود کو اسلام کی جانب ہدایت کی تھی یعنی راستہ دکھلایا تھا مگر انھوں نے ہدایت الی الاسلام کے مقابلے میں عمی اور ضلالت کو ترجیح دی، ہدایت یہاں الی کے ذریعہ دو سے مفعول تک متحدی ہے تو اس کا معنی ارادۃ الطریق ہوگا یعنی راستہ بتلا دینا اصل عبارت ہے، واما نمود فہدینا ہم الی الاسلام فاستجبوا العنی علی الہدی، راستہ دکھلانے کے بعد اس سے جھٹک جانا ممکن ہے اس لئے قوم صالح کی ضلالت سے ہدایت کے معنی پر کوئی اشکال باقی نہیں رہا۔

بعض لوگوں نے یہ جواب نقل کیا ہے کہ آیت میں سرے سے کوئی مفکراؤ نہیں ہے کیونکہ ہدایت یہاں اپنے حقیقی معنی میں نہیں ہے قرینہ اس کا فاستجبوا ہے بلکہ یہاں ہدایت سے مجاز مرسل کے طور پر وہ ایصال مراد لیا گیا ہے جو ارشاد کے معنی میں ہے، سبب کے لفظ کو سبب میں استعمال کر کے اس حیثیت سے کہ راستے کی رہنمائی ہی ایصال یعنی منزل تک پہنچانا ہے، اب آیت کا مطلب ہوا ہم نے صالح علیہ السلام کی قوم شہود کو حق تک پہنچنے کے اسباب سے نوازا اس طور پر کہ ہم نے ان پر اپنے صحیفے اتارے اور ان کے پاس اپنے رسول بھیجے مگر انھوں نے حق کا اتباع نہیں کیا، صحیفوں کا یقین نہ کیا اور رسولوں کو جھٹلایا اور اس طرح

گمراہی عموماً اور کفر کو ہدایت اور ایمان کے مقابلے میں پسند کر لیا، بعض نے کہا کہ اس جواب میں مجاز کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے اور حقیقت مراد لینے سے معنی درست رہتا ہے وہ یہ کہ نمود کو ہم نے ہدایت کی پھر وہ مرتد ہو گئے اور انہوں نے ایمان کے مقابلے میں کفر کو پسند کر لیا، بعض نے کہا کہ ہدایت خداوندی کے بعد ارتداد کا کیا مفہوم، لیکن مولانا عبدالحی فرنگی محل نے اپنے بعض حواشی میں لکھا ہے کہ ارتداد کا تحقق ہدایت کے بعد ہی ممکن ہے خود لفظ ارتداد اس بات کی سند کیلئے کافی ہے اور جو شخص مزید تقویٰ کو پسند کرتا ہو وہ لمبی کتابوں کی طرف رجوع کرے، اور دوسری آیت لا تہدی سے مراد دلالت موصلاً الی المطلوب ہے یعنی مراد او منزل تک پہنچا دینا اللہ نے حضور سے اسی ہدایت بمعنی ایصال کی نفی کی ہے اور یہ واقعہ ہے نبی کا کام منزل تک پہنچانا نہیں ہے بلکہ اس کا فریضہ راستہ بتلادینا ہے منزل تک پہنچانا اللہ رب العزت کی شان ہے، لہذا اب آیت پر اعتراض باقی نہ رہا

وَهْمَنَّا اِنْ نُّظِرَ اِلَى اَنَّهُ مَسْنُوبٌ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰی يَنْبَغِيْ اَنْ يُرَادَ بِهِ الْاَوَّلُ وَاِنْ نُّظِرَ اِلَى اَنَّهُ عُذٰی بِوَاسِطَةٍ اِلَى يَنْبَغِيْ اَنْ يُرَادَ بِهِ الثَّانِي فَاَمَّا اَنْ يَقْدَرُ هَذَا اَنَا رُسُلُهُ اَوْ يُقَالَ مُكَلِّمَةٌ اِلٰی مَزِيْدَةٍ لِّلشَّكَاكِيْنَ وَالتَّقْوِيَّةِ وَبِالْجُمْلَةِ لَا يَخْلُوْا هَذَا عَنْ تَمَحُّلٍ

ترجمہ | وانہ نظر الی انہ منسوب الی اللہ اور اس جگہ دوسرے معنی کے اعتبار سے کہا جائیگا یہاں ہدانا کے بعد رُسُلُهُ مقدر ہے، اور اصل عبارت یہ ہے ہدانا رُسُلُهُ یا پھر اول معنی کے اعتبار سے یہ کہا جائیگا کہ الی زائد ہے، تاکید اور تقویت کے لئے زائد لایا گیا ہے، حاصل یہ ہے کہ یہ تاویل محکف سے خالی نہیں ہے

بیان لغت | نظر (ن) سے نظر، الی کے صہ سے دیکھنا، یا غور سے دیکھنا، عُذٰی بواسطۃ الی میں بواسطۃ کا باحرف صلہ نہیں ہے بلکہ بائے استعانت ہے جیسے کتبہ بالقلم میں بالقلم کا بار، بائے استعانت ہے، تقدیر کا لغوی معنی اندازہ کرنا، ہانڈی میں پکا ہوا گوشت، اصطلاح میں سخیوں کے نزدیک کسی کلمہ کو لفظ میں حذف کر دینا اور نیت میں مراد رکھنا ینبغی اندبغاب باب افعال سے کسی چیز کا آسان ہونا مراد معنی مناسب اور لائق ہونا تمحّل کسی چیز کے حاصل کرنے میں حیلہ سے کام لینا۔

تشریح عبارت | ملا جیون علیہ الرحمہ فرما رہے ہیں کہ ہدایت کے دونوں معنی دلالت موصلاً الی الطريق اور ارادة الطريق صاحب منار کے قول الحمد للہ الذی ہدانا الی الصراط المستقیم میں مراد لئے جاسکتے ہیں، مگر علی سبیل البدل وہ اس طرح کہ پہلے بتلایا جا چکا ہے کہ ہدایت جب

دوسرے مفعول کی جانب بغیر واسطہ یعنی حرف جر کے متعدی ہو تو اس کا معنی دلالت موصولہ الی المطلوب ہے ہذا
 ہذا میں ضمیر کو فاعل قرار دیں گے، یہ ضمیر اللہ کی جانب لوٹ رہا ہے اور کہیں گے کہ الی زائد ہے تو اس
 صورت میں ہذا اللہ کی جانب ہے اور اصل عبارت ہے الحمد للہ الذی ہذا انما الصراط المستقیم
 پہلا مفعول تاکمیر منصوب ہے اور دوسرا مفعول الصراط المستقیم ہے اور ہذا دوسرے مفعول کی جانب
 براہ راست متعدی ہے اور فاعل اللہ ہے، ہدایت اسی کی جانب منسوب ہے تو اس سے پہلا معنی مراد لیا جائیگا
 اور الی زائد ہے اس کو اس لئے لایا گیا ہے تاکہ اپنی زیادتی کو تاکید اور زور دار انداز میں ثابت کر دے
 اور مراد لئے گئے معنی کو خوب قوت اور مضبوطی سے ظاہر کرے، نیز یہ بھی بتلایا جا چکا ہے کہ ہدایت جب
 دوسرے مفعول کی جانب حرف جر کے واسطہ سے متعدی ہو یعنی دوسرے مفعول پر حرف جر الی یا لام آ رہا ہو تو
 وہاں پر اس کا معنی ارارۃ الطریق ہے، اور یہاں دوسرے مفعول الصراط المستقیم پر الی حرف جر داخل ہے
 یہاں پر فاعل رسلہ کو مقدر مانا جائے گا، اس صورت میں ہذا رسول کی جانب منسوب ہوگا، اصل عبارت
 ہوگی الحمد للہ الذی ہذا انما رسلہ الی الطریق المستقیم۔ یہاں ہذا کا فاعل رسلہ ہے ہدایت
 رسول کی جانب منسوب ہے اور دوسرا مفعول الصراط المستقیم ہے ہذا دوسرے مفعول کی جانب الی حرف
 جار کے واسطہ سے متعدی ہے، تو اس سے دوسرا معنی ارارۃ الطریق مراد لیا جائے گا، مگر یہ دونوں جواب بارد
 تکلف کی مثال ہیں۔

شارح کی تقریر ٹھہرنا پر دو طرح کے اعتراض واقع ہوتے ہیں، پہلا اعتراض یہ کہ ہدایت جب
 دوسرے مفعول کی جانب الی یا لام کے واسطہ سے بغیر متعدی ہو تو اس کا معنی دلالت موصولہ الی المطلوب لینا
 صحیح نہیں اس لئے کہ اللہ نے قرآن میں فرمایا ہے وھدیناہ النجدین ہم نے انسان کو بھلائی اور برائی دونوں
 راستوں کو بتلایا، یہاں پہلا مفعول تاکمیر منصوب ہے، اور دوسرا النجدین ہے اور ہدایت دوسرے مفعول
 کی جانب بلا واسطہ متعدی ہے تو اس کا معنی دلالت موصولہ الی المطلوب ہونا چاہئے، حالانکہ یہ معنی صادق نہیں
 آتا اس لئے کہ آگے آیت کے اگلے جملہ خلافت حم العقبہ نے اس کی نفی کر دی ہے، ترجمہ ہے ہدایت لینے کے
 بعد بھی انسان خیر کی گھاٹی میں داخل نہیں ہوا، یہاں ہدایت دینے کے بعد خیر اور بھلائی کے قبول نہ کرنے کی بات
 کہی گئی ہے حالانکہ ہدایت کے بعد ایصال یعنی منزل تک پہنچ جانا چاہئے تھا اور بھلائی یعنی اسلام قبول کر لینا
 چاہئے تھا، لیکن ایسا نہیں ہوا تو مذکور ضابطہ بھی درست نہ ہوا، نیز ہدایت جب دوسرے مفعول کی جانب الی
 کے واسطہ سے متعدی ہو تو ارارۃ الطریق معنی لینا صحیح نہیں کیونکہ آیت کریمہ انک لا تھدی من احببت ولكن
 اللہ یھدی من یشاء الی صراط مستقیم میں دوسرا مفعول جو صراط مستقیم ہے اس پر الی داخل ہے اور یہی اس کی
 جانب بلا واسطہ الی متعدی ہے تو اس کا معنی ارارۃ الطریق ہونا چاہئے تھا، اور ترجمہ یہ ہوتا کہ اللہ جس کو چاہتا ہے
 راستہ دکھلاتا ہے حالانکہ یہ معنی درست صادق نہیں آتا، کیونکہ حضور سے پہلے جملے میں ہدایت بمعنی دلالت موصولہ

کی نفی کی گئی ہے اور لکن کہہ کر اسی کا استدراک کیا گیا ہے یعنی دوسرے جملہ میں وہی ہدایت بمعنی دلالت موصلاً اللہ کے لئے ثابت کی گئی ہے، حالانکہ راستہ دکھانا دلالت موصلاً کے خلاف ہے، تو معلوم ہوا کہ متعدی بالی کا قاعدہ بھی نہ چل سکا۔

دوسرا اعتراض یہ کہ ہلانا الی الصراط المستقیم میں ہدا کا فاعل رسلہ مقدسنا ہے، جبکہ قاعدہ ہے کہ جملہ میں صرف فاعل کو حذف نہیں کیا جاسکتا فعل فاعل دونوں کا حذف کرنا جائز ہے اور یہاں صرف فاعل رسلہ مقدس ہے تو فقط وہی محذوف ہوا اور یہ درست نہیں ہے، کیونکہ اصل تو فاعل کا ذکر کرنا ہے بغیر کسی قابل اعتناء ضرورت کے تقاضا کئے ہوئے اصل کے خلاف کرنا خلاف اصل ہے، اسی طرح الی کو زائد کہہ کر مذکور معنی کو صحیح قرار دینا محل نظر ہے کیونکہ مطلق زیادتی اصول کے خلاف ہے۔

ان دونوں اعتراضوں پر بھی اعتراضات کئے گئے ہیں جن کو ذکر کرنا باعث عجبان ہے، پھر ان اعتراضات سے کوئی حل بھی نہیں نکلتا ہے، اسی وجہ سے شارح کو ہدایت کے متعلق اپنے اجمالی تبصرہ کے بعد آخر کار یہ کہنا ہی پڑا کہ ہدایت کے معنی کی توجیہ میں گروہی انداز پر کامیاب ہو جانا ناممکن ہے، جتنا ہی طویل کلام کیا جائے گا اتنا ہی تکلف اور محکوشی سے کام لینا پڑے گا۔

وَالصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ هُوَ الصِّرَاطُ الَّذِي يَكُونُ عَلَى الشَّارِعِ الْعَامِ وَيَسْتَكْفُهُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ غَيْرِهِ أَنْ يَكُونَ فِيهِ التَّفَاوُتُ إِلَى شُعْبِ الْيَمِينِ وَالشِّمَالِ، وَهُوَ الَّذِي يَكُونُ مُعْتَدًى بَيْنَ الْإِفْرَاطِ وَالتَّغْرِيطِ وَهَذَا أَصَادِقٌ عَلَى شَرِيعَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَنَّهَا مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ الْإِفْرَاطِ الَّذِي فِي دِينِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالتَّغْرِيطِ الَّذِي فِي دِينِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعَلَى عَقَائِدِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فَإِنَّهَا مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ الْجَبْرِ وَالْقَدَرِ وَبَيْنَ الرِّفْضِ وَالْخُرُوجِ وَبَيْنَ النَّشْبِ وَالْعَطْلِ الَّذِي فِي غَيْرِهَا وَعَلَى طَرِيقِ سُلُوكٍ جَامِعٍ بَيْنَ الْمَحَبَّةِ وَالْعَقْلِ فَلَا يَكُونُ عَشْوَاً مُخَضَّاً مُفْضِئاً إِلَى الْجَذْبِ وَلَا عَقْلاً أَصَرَفاً مُوَصِّلاً إِلَى الْإِلْحَادِ وَالْفَلَسَفَةِ نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْهُ وَفِيهِ تَلْمِيحٌ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ۔

ترجمہ والصراط المستقیم الخ سیدھا راستہ، اس سے مراد وہ راستہ ہے جو شارع عام پر ہو یعنی عام راستہ (روڈ) جس پر سے ہر چھوٹا بڑا گذرتا ہو، بغیر اس کے کہ دائیں بائیں کی طرف اس میں کوئی انقلاط ہو، اور یہ وہی راستہ ہے جو افراط و تفریط کے درمیان معتدل راستہ ہو افراط

حد سے زیادہ اور تفریط حد سے کمی کرنے کو کہتے ہیں۔
وہذا صادق الخ اور یہ مراط مستقیم ہمارے پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت پر صادق آتی ہے، اس لئے کہ وہ اس افراط کے جو کہ موسیٰ علیہ السلام کے دین میں تھی اور وہ تفریط جو عیسیٰ کے دین میں تھی بالکل درمیان میں واقع ہے۔

وعلى عقائد اهل السنة والجماعة الخ اور خود دین اسلام میں یہ اہل سنت والجماعت کے عقائد پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ ان کے عقائد جبر یہ و قدر یہ کے بین ہیں۔

وبين الرضى والخروج الخ اسی طرح یہ عقائد ربض اور خارج کے عقائد کے درمیان ہیں (حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں محل نجاست کو کاٹ دینے کا حکم تھا، ایسے ہی چوتھائی مال زکوٰۃ میں دینا پڑتا تھا، اور توبہ کی قبولیت کے لئے قربانی کرنی پڑتی تھی، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں شراب حلال تھی وغیرہ وغیرہ)

اور اصحاب تشبیہ و تعطیل کے درمیان ہے (اصحاب تشبیہ وہ فرقہ ہے جس نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق کے ساتھ مشابہ مانا ہے، ان کے دگر وہ میں عے غالی فرقہ جس نے تشبیہ میں غلو کیا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ نوعاً اللہ جسم محض ہے عے دوسرے فرقہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے جسم ہے مگر گوشت اور خون کا مجموعہ نہیں ہے اصحاب تعطیل، یہ وہ فرقہ ہے جو معتطل کہلاتا ہے، یہ فرقہ خدا کے تعالیٰ کو معطل مانتا ہے، جس طرح حکماء نے کہا کہ واجب تعالیٰ سے عقل اول کا صدور ہوا اور عقل اول سے عقل ثانی کا اور عقل عاشر کو عالم میں متصرف مانتے ہیں۔)

الذی فی غیرہا۔ یعنی ان تمام فرقہ باطلہ جبر و قدر تشبیہ و تعطیل وغیرہ میں حدود شرعیہ سے جو افراط و تفریط پائی جاتی ہے، عقائد اہل سنت والجماعت ان سب میں متوسط اور بین ہیں۔

وعلى طريق سلوك جامع الخ مراط مستقیم سلوک و تصوف میں اس طریق پر صادق آتا ہے جو محبت اور عقل دونوں کو جامع ہے، سلوک میں سیدھا راستہ عشق محض نہیں جو جذب و بے خودی تک پہنچا دے اور نہ عقل محض ہے جو الحاد و فلسفہ تک پہنچانے والا ہے ہم اللہ تعالیٰ کی اُن سے پناہ مانگتے ہیں۔

وفیه تلخیص الخ اور مصنف کی اس عبارت ہلانا الی الصراط المستقیم میں اشارہ ہے حق تعالیٰ کے فرمان اھدنا الصراط المستقیم کی طرف۔

بیان لغت صِراط راستہ، صُراط۔ المستقیم، سیدھا، استقامت سے یہ فعل مطلق ہے
معنی سیدھا ہونا، موزوں اور ایک راست و معین شکل میں ہونا (سلوک، دن)

سے مصدر سَلَكَ و سَلُوْا راستہ پر چلتے جانا، اسی سے ہے مسلک بمعنی راستہ۔ شُعْب کٹا ہوا کونہ، جانب
چ شُعَاب، معتدل، امتعال سے، سیدھا ہونا۔ دو حالتوں میں سے درمیانی حالت والا ہونا۔ افراط، حد

سے بڑھ جانا، زیادتی یا کمال میں حد سے بچد ہو جانے پر بولتے ہیں اسی لئے کہتے ہیں افراط الانوار۔ برتن کو بالباب بھر دینا۔ تفویض پستی اور کوتاہی یا عاجزی اور بے وجہی میں حد سے گزرنے کے اندر کوئی کمی نہ چھوڑنا۔ عقائد کا واحد عقیدہ جس بات پر غیر متزلزل اور یکا یقین ہو یا جس کو دین بنالیا جائے اور اسی پر جمارا جائے۔ المسند، طریقہ، شریعت۔ الجمعۃ۔ آدمیوں کا گروہ۔ المخبذ، مذہب، جبر، کی طرف منسوب، لغوی معنی بچھڑ کرنا۔ القدر، فرقہ، قدر کی جانب منسوب، لغوی معنی قدرت اختیار الوضو، لغوی گروہ سے متعلق لغوی معنی طائی میں یا اس سے باہر اپنے امیر اور قائد کو چھوڑ دینا اَلْعَزْوُوم، خارجی گروپ کی طرف اشارہ ہے لغوی معنی جماعت سے نکل جانے والا، خارجی کا معنی اجنبی اور بیرونی بھی آتا ہے۔ التشبیہ، اس سے فرقہ مشتبہ مراد ہے لغوی معنی ہے کسی کو کسی جیسا بتانا، مثل و مانند ٹھہرانا۔ التعلیل، فرقہ معطلہ کی جانب اشارہ ہے، لغوی معنی بیکار چھوڑنا۔ الْمُحْبَبَةُ، کسی مرغوب چیز کی طرف طبیعت کا جھک جانا، مائل رہنا۔ اَلْعَقْل، روحانی روشنی اور اندرونی نور، جس سے محسوس نہ ہونے والی چیز کا علم ہوتا ہے العیشی، شدت محبت، بہت محبت، عشق محض، رندی۔ الجذب، کشش کی طاقت و قوت یا کھینچ جانا۔ الحاد عن الدین، دین سے بے دین ہونا، دینی باتوں میں جھگڑنا اور خدا کی باتوں میں شک لانا، الفلسفۃ، ہر چیز کی اصلی اور جوہری حالت معلوم کرنے کی سعی و کوشش کرنا، اور اس میں اپنی رائے کو درست کہنا خواہ اصل اور حقیقت اس کے برخلاف ہو، قلیب، ضائع معنوی میں سے ایک صفت ہے، تلج کہتے ہیں شعر میں کسی مشہور تاریخی واقعہ یا قصہ یا مسئلہ کی جانب اشارہ کرنا اور یہاں ارسال کے طور پر عاری عبارات کے وہ کلمات مراد ہوں گے جن سے اہم بات کی جانب اشارہ ہو رہا ہو، جو واقعہ یا تاریخی یا قرآن و حدیث سے متعلق ہو جیسے سعدی کا شعر ہے۔ چہ حاجت کہ نہ کر سی آسماں نہ نبی زیر پائے قزل ارسلان۔

تشریح عبارات

فاضل شارح علامہ جیون علیہ الرحمہ ہدایت کے بعد صراط مستقیم کی تفصیل کر رہے ہیں، انہوں نے بتایا کہ صراط مستقیم سے قطعی سیدھا اور صاف راستہ مراد لیا جاتا ہے جس پر چلنے میں کسی کو دائیں یا بائیں جانب مڑنے بچنے کی تشویش نہ ہوتی ہو، یہ راستہ بالکل کھلا ہوا ہوتا ہے، راہ گیر کسی پریشانی یا ذہنی بوجھ کا سامنا کئے بغیر بہت ہی سہولت سے وہاں سے گزر جاتا ہے اس تفصیل کے پیش نظر سیدھے راستہ سے تین چیزیں مراد لے سکتے ہیں۔

۱۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت غرار دین اسلام) وجہ یہ ہے کہ ایک سیدھے اور صاف راستہ کی طرح اس شریعت کے احکامات بالکل سادے انسانی فطرت سے قریب ہیں، اور اس شریعت کا متاثر ترین وصف یہ ہے کہ اس میں مدد اور رعایت بھرپور موجود ہے، اس محبوب شریعت میں وہ تجاووز اور شدت نہیں ہے جو موسیٰ کے دین میں تھی، موسیٰ دین میں اگر کسی نے گناہ کر لیا تو اس کی توبہ یہ تھی کہ اس کو قتل کر دیا جائے۔

اور الدار کے لئے ضروری تھا کہ زکوٰۃ کی مد میں وہ مال کا چوتھائی حصہ ادا کرے، ورنہ اسی طرح جس جگہ نجاست لگ جائے اس کا کاٹ کر پھینکنا ضروری تھا مگر اسلامی شریعت میں گناہ کی توبہ استغفار اور ندامت کے ساتھ گناہ کے ترک کا پختہ عہد ہے اور مال کی زکوٰۃ میں بہت ہی سہولت ہے، نیز نجاست کے باب میں بے حد گنجائش ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ نسیم کا انفرادی حکم اسلام میں موجود ہے، نیز اسلامی شریعت میں وہ پستی اور سطحیت نہیں جو عیسوی دین میں تھی اس میں شراب نوشی مطلقاً مباح تھی، اسلام کے ابتدائی دور میں یقیناً یہ ممنوع نہیں تھا مگر پھر مسلمانوں کو حکم دیا گیا کہ وہ شراب کے استعمال سے اپنے کو روکیں کیونکہ یہ گندی چیز ہے، قرآن شریف میں آیا ہے یا ایہا الذین امنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازکار جس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلکم تفلحون۔ اے ایمان والو شراب، جو، بت پرستی، قرعہ اندازی، یہ ناپائیاں ہیں، شیطان کے کام میں لہذا تم خود کو ان سے بچاؤ تاکہ تم کامیابی حاصل کر لو، اس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت ہر طرح کی شدت و سختی اور ضرورت سے زیادہ بڑھی ہوئی پستی و نرمی سے محفوظ ہے، یہ معتدل اور درمیانی دین ہے، علاقائی، طبقاتی، تجارکی رجحانات کو یہاں ترجیح حاصل نہیں ہے، اس دین میں بشری بلوغ اور انسانی عقل کی تکمیل و کمال کی جانب رہنمائی ہے اور اس کی پوری رعایت موجود ہے۔

جب معلوم ہو گیا کہ یہ دین بالکل صاف ستھرے حکم اور کھلی ہوئی ہدایتوں کا جامع ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ "مراط مستقیم" (سیدھا راستہ) اسلام ہی کا دوسرا نام ہے جو ملت ابراہیمی ہے جس سے اللہ کے اس قول ہو اجتنبکم وما جعل علیکم فی الدین من حرج ملۃ ابیکو ابراہیم ہو سنکو المسلمین من قبل کی جانب اشارہ ہے۔ ترجمہ۔ اللہ نے تمہیں برگزیدہ بنالیا ہے اور دین کے معاملے میں تمہارے اوپر کوئی تنگی نہیں ڈالی، تم اپنے باپ ابراہیم کے طریقہ کو اپنالو انھوں نے اس سے پہلے تمہارا نام مسلمان رکھا ہے۔

علمہ سنت والجماعت کے عقائد، اسلئے کہ ایک سیدھے راستہ کی طرح یہ عقیدے بھی انھیں راست بنیادوں پر استوار ہیں جو باری عز اسمہ کی ہدایات کے مطابق مراط مستقیم کی بنیادیں ہیں، اس جماعت کے مقابلے میں وہ جماعتیں ہیں جو مراط مستقیم سے منحرف ہیں انھیں ہم تین تقابلی مثالوں سے سمجھتے ہیں۔

۱۔ اس کی صورت یہ تھی کہ چوتھائی حصہ میدان میں رکھ دیا جائے، آگ، بکھڑا دی تھی، کسی کو دے نہیں سکتے تھے، یہ سختی در سختی تھی، ۲۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ نہیں سکتا تھا اگر دھویا جائے تو پاک حاصل نہ ہوگی بلکہ کھرجا ضروری تھا، مسجد کے علاوہ نماز نہ ہوتی تھی نیز صرف وضو سے نماز ہوتی تھی۔ افادات و غیر ان مفسرین استاذی تلامذہ العالی۔ ۳۔ عیسوی دین میں سود کی حلت امر مہجوم ہے البتہ پوس نے کتا بل عال میں یہ لکھا ہے کہ ظاہرین یعنی عیسائیوں کے لئے سب چیزیں حلال ہیں شدت شہوت، گندگی سے محبت و دوزاتی نجاستیں سوچنا

پہلی مثال :- فرقہ جبریہ کا عقیدہ ہے کہ بندہ میکار محض ہے اس کو سرے سے کوئی قدرت و اختیار حاصل نہیں ہے نہ خلق کی قدرت رکھتا ہے نہ کسب کی، اور فرقہ قدریہ کا عقیدہ ہے کہ بندہ کو اپنے کاموں کے وجود میں لانے کی یعنی خلق افعال کی قدرت رکھتا ہے، مگر اہل سنت والجماعت درمیانی اور درست عقیدہ رکھتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ بندہ کسب اور اکتساب کی اور کسی چیز کو حاصل کرنے اور کچھ کمائی کر لینے کی قدرت رکھتا ہے البتہ اسے اپنے کام کو عدم سے وجود میں لانے کا اختیار نہیں ہے، یعنی وہ قدرت خالقہ نہیں رکھتا۔

دوسری مثال :- فرقہ روافض نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی غالب تعداد اور اکثریت کو ٹھکرایا اور کہا کہ یہ دین صحیح سے برگشتہ ہیں (نعموذا اللہ) خاص طور پر خلیفہ اول حضرت ابو بکر صدیق اور غلیف ثانی حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہما کی امارت کا انکار کیا اور دینی معاملے میں قطعی الثبوت حکم خفین پر سح کو جھٹلایا، نیز حضرت معاویہؓ اور ان کے شرکار و معاویہ پر خوب کچھڑا اچھالے اور ان کو از بس جہد کہا، اور فقط حضرت علی رضی اللہ عنہ ان کی بیوی حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا اور ان کے صاحبزادوں اور گنتی کے چند اور صحابہ کو اچھا کہا، ان حضرات کی محبت میں وہ حد سے نکل گئے، مذکور تمام باتیں روافض کے عقیدہ سے متعلق ہیں، اور فرقہ خوارج کا عقیدہ صحابہ کی غالب تعداد سے یکجہتی کا اظہار ہے چنانچہ ان کی محبت میں وہ غلو کا شکار ہو گئے حتیٰ کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے جنگ کر بیٹھے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاص قرا بتداروں کو گالیاں دیتے رہے اور درست جہت سے وہ بھٹک گئے، اس طرح یہ دونوں سیدھے راستے سے بھٹک گئے۔ اور اہل سنت والجماعت نے اپنی زبانوں پر قابو رکھا نہ تو عام صحابہ پر زبان درازی کی اور نہ حضرت علی سے اظہار یکجہتی میں دانائی کی حدوں کو بھاندے، اور نہ بغض معاویہ میں صراط مستقیم سے ہٹے، بلکہ انھوں نے کہا تمام صحابہ ہدایت پر ہیں اور صراط مستقیم پر ہیں، اور یہ سبھی حضرات امت کے اعلیٰ ترین افراد ہیں، اور جو کچھ ہو وہ صحابہ کی اجتہادی چونک تھی۔

تیسری مثال :- فرقہ مشبہہ کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوقات کی طرح جسم رکھتا ہے، اور فرقہ

سہ روافض کا عقیدہ ہے کہ قرآن میں تحریف ہوئی ہے اسکے حرکات سکات و کموں آیتوں میں ارافضیوں کے قول کے مطابق قرآن میں ستر ہزار آیتیں تھیں، اور اب موجودہ کلام مجید میں چھ ہزار چھ سو آیتیں ہیں اس لئے یہ قرآن محرف ہے یہ اصول کافی بھلے جو ارافضیوں کے نزدیک دنیا کی ساری کتابوں سے بڑھی ہوئی ہے۔ افادات استاذی رئیس المفسرین مقبوری زید حسن، ۱۲

علہ خوارج تینوں خلفاء ابو بکر، عمر عثمان رضوان اللہ علیہم کو مانتے تھے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو کافر کہتے تھے افادات استاذی المحرم، ۱۲ اسکی مثال غزوہ خندق کے بعد بنو قریظہ ہے، یہ جرم عظیم کیا کہ وہ معاہدہ توڑ کر قریش کے ساتھ ہو گئے اور حضور کے معاہدے کی مخالفت کی اس موقع پر صحابہ کو حملہ کیلئے روانہ کرتے وقت حضور نے کہا کہ جا کر محاصرہ کر لو عصر کی غار بنو قریظہ پہنچ کر پڑھنا صحابہ کی ایک جماعت نے جب دیکھا کہ ناز قضا ہو چکی تو راستے میں بڑھ لیا اور دوسری جماعت نے کہا کہ حضور نے ہمیں پہنچا کر بڑھنے کی تاکید کی ہے ہم وہیں بڑھ چکے ہیں نواز قضا ہو جائے، رسول اللہ کو جب دونوں فریق نے اپنی اپنی بات بتلائی تو آپ نے کسی کو زور نہیں فرمایا گویا آپ نے دونوں کو جائز رکھا کہ ہاں اجتہادی خطا ہوئی، جو خطا بر تھا اس کو ابھرا ثواب اور برکت کو دو گنا ثواب، تفصیل سیرت میں ملاحظہ کریں۔

معطلہ کے بنیادی عقیدے میں یہ ہے کہ اب اللہ تعالیٰ کچھ نہیں کرتا بیکار محض ہے، یہ اپنے عقیدے میں فلسفیوں سے بالکل قریب ہیں لیکن اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اللہ رب العزت کو جسم و جگہ کی کیا ضرورت وہ جسم سے جگہ سے جہت سے پاک ہے، نیز اس کے اختیارات جیسے کل تھے دیسے آج بھی ہیں وہ کائنات کا مدبر اعظم ہے اس کی مرضی میں جو ہوگا وہ کرے گا اور اس کے منشاء میں جیسا ہوگا ویسا ہی کرے گا۔

مذکورہ مثالوں سے اور باہمی تقابل سے صاف معلوم ہو گیا کہ اہل سنت والجماعت وہی راستہ اختیار کئے ہوئے ہیں جو سیدھا اور واضح ہے، جو مذہب اسلام کا واقعی راستہ ہے تو یقیناً صراطِ مستقیم سے سنت والجماعت والوں کا عقیدہ مذکورہ بھی مراد ہو گیا، دلیل ہم آگے دیں گے۔

عقل سے سلوک و معرفت کا راستہ، جس میں امت کے اکابرین انسان کو براہِ یوں سے پہنچے، اور اچھائیوں کے اپنانے کی تدبیریں بتلاتے ہیں، اس طرح آدمی کے شعور و خواہشات میں اعتدال اور سکینت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ کسی بھی کام کو انجام دینے میں اپنی نظریں اللہ رب العزت پر مرکوز رکھتا ہے اور اسی وجہ سے رضا کے باب میں وہ ادروں کی بہ نسبت مطلوب معرفت سے بہرہ ور ہو جاتا ہے چونکہ اس راستہ میں جامعیت ہے محبت اور عقل کے تقاضوں کے درمیان، اس لئے یہ سیدھے راستہ کا مصداق ہو جائیگا محبت کی وجہ سے آدمی اسی راہ پر چلے گا جس کا اس کو یاد کیا گیا ہے، اللہ جل شانہ نے فرمایا قل ان کم منو تحبون اللہ فاتبعونی آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) فرما دیجئے کہ تم اگر اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری راہ پر چلو، اور عقل سلیم سے کام لے کر انھیں راہوں پر قائم رہے گا جو خطرے سے محفوظ ہیں، اللہ نے فرمایا وکان من آیۃ فی السموات والارض یرون علیہا وھم عنہا معضون آسمانوں میں اور زمینوں میں بہت سی نشانیاں ہیں جن کے سامنے سے یہ گزرتے ہیں اور یہ ان سے بے رخی کرجاتے ہیں، اگر عقل پر زور دیں اور اللہ تعالیٰ کی آیتوں میں غور کریں تو بے دینی اور الحاد سے یہ محفوظ رہیں کیا شب و روز کا یکے بعد دیگرے گردش کرنا لوگوں کیلئے کافی نہیں کہ وہ غور کریں، محبت اور عقل میں توازن کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ نری محبت کی صورت میں جذب غالب آجائیگا اور انسان زندگی کا تلاء بن جائے گا، تنہا عقل آدمی کو بدردی، بے دینی، اور محض داعیِ مشین کا ایک متحرک نمونہ ثابت کر دے گی اور دونوں اکٹھا ہوں تو انسان اسی راستے پر گامزن ہوگا جس کا نام صراطِ مستقیم ہے۔

علامہ جیون علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ متن میں "الصراط المستقیم" سے ایذا الصراط المستقیم کی طرف تلمیح ہے، ہم بیانِ لغات کے باب میں تلمیح کی لغوی اور اصطلاحی وضاحت سے فارغ ہو چکے ہیں، نور الانوار کے حاستیہ میں تلمیح کی تعریف یہ ہے: کلام کے درمیان کسی قصہ یا شعر یا ضرب المثل کی جانب اشارہ کرنا، مگر یہ تعریف ادھوری ہے اور صحیح تعریف وہ ہے جو ہم نے لکھی ہے۔

وَالصَّلَاةُ عَلَى مَنْ اخْتَصَّ بِالْخَلْقِ الْعَظِيمِ مَقْسُورُ الصَّلَاةِ وَاضِحٌ وَقَوْلُهُ عَلَى مَنْ اخْتَصَّ كِنَايَةٌ عَنْ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَنْبِيْهَا عَلَى أَنَّ كَوْنَهُ مُخْتَصًّا بِالْخَلْقِ الْعَظِيمِ مِمَّا تَفَرَّقَ فِي الْأَذْهَانِ حَتَّى لَا يَنْتَقِلُ الَّذِي هُنَّ مِنْ هَذَا الْوَصْفِ إِلَى غَيْرِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْخَلْقُ هُوَ مَلَكَةٌ يَصُدُّ عَنْهَا الْأَفْعَالُ بِسُهُولَةٍ وَالْخَلْقُ الْعَظِيمُ لَهُ عَلَى مَا قَالَتْ عَالِيَةٌ هُوَ الْقُرْآنُ يَعْنِي أَنَّ الْعَمَلَ بِالْقُرْآنِ كَانَ جَبَلَةً لَهُ مِنْ غَيْرِ تَكْلُفٍ وَقِيلَ هُوَ الْجُودُ بِالْكَوْنَيْنِ وَالتَّوَجُّهُ إِلَى خَالِقِهِمَا وَبِئْسَ هُوَ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ صَلِّ مَنْ قَطَعَكَ وَأَعْفُ عَنْكَ ظَلَمَكَ وَأَحْسِنِ إِلَى مَنْ أَسَاءَ إِلَيْكَ وَالْأَصَحُّ أَنَّ الْخَلْقَ الْعَظِيمَ هُوَ السُّلُوكُ إِلَى مَا يَرْضَى مِنْهُ اللَّهُ تَعَالَى وَالْخَلْقُ جَمِيعًا وَهَذَا اعْيَبُ جِدًّا وَهُوَ تَلْسِيحٌ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى وَإِنَّكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ وَهُوَ دَلٌّ عَلَى الْإِخْتِصَاصِ لَكِنَّا لَمْ نَكُنْ كَانِ فِي تَحْوِيلِ الْمُدْجِ إِخْتِصَاصٍ بِهِ.

ترجمہ

وَالصَّلَاةُ اِنِہ اور درود و سلام اس ذات بابرکات پر نازل ہو جو خلق عظیم کے ساتھ خاص کیے گئے یعنی فق عظیم صرف حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا خاصہ ہے، صلوٰۃ کی تفسیر ظاہر ہے بیان کی ضرورت نہیں اور اس کا قول علی منہ اختص سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اشارہ ہے تاکہ اس بات پر تہنیت ہو جائے کہ ان کا خلق عظیم کے ساتھ مخصوص ہونا ان چیزوں میں سے ہے جو لوگوں کے ذہنوں میں سمائے ہوئے ہے حتیٰ کہ اس وصف کو سننے کے بعد حضور کے علاوہ ذہن کس دوسرے کی طرف منتقل ہی نہیں ہوتا، خلق اخلاق کی جمع ہے اس صلاحیت کو کہتے ہیں جس سے افعال سہولت کے ساتھ صادر ہوں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا خلق عظیم جیسا کہ جناب حضرت سیدتنا عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں، وہ قرآن ہے، فطرت یعنی بے تکلف قرآن مجید پر عمل کرنا، آپ کی فطرت بن چکا تھا۔

وقیل ہوا لہود اذ اور بعض نے آپ کے خلق عظیم کی تعبیر دونوں جہاں میں سخاوت اور کونین کے خالق کی طرف کامل توجہ سے کی ہے۔

وقیل ہوما اشارہ والا اور بعض نے کہا کہ وہ ہے جس کی طرف آپ نے اشارہ فرمایا ہے صل من قطعک اذ سے جو تم سے قطع تعلق کرے تم ان سے تعلق قائم کرو، جو تم پر ظلم و زیادتی کرے تم اس سے درگزر کا معاملہ کرو، جو تمہارے ساتھ برا سلوک کرے تم اس کے ساتھ نیک سلوک کرو۔

والا صبح اذ اور زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ خلق عظیم درحقیقت اس راستے پر چلنے کا نام ہے جس سے اللہ تعالیٰ اور مخلوق سب راضی ہوں، لیکن یہ مرتبہ بالکل ناممکن ہے۔

او تملیح لہ۔ یا مصنف کے اس قول میں اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے قول وَإِنَّكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ کی طرف

اور یہ اگرچہ اختصاص پر دلالت نہیں کرتا، لیکن چونکہ یہ آیت حضور کی تعریف میں نازل ہوئی ہے اس لئے آپ اس وصف کے ساتھ مختص ہو گئے۔

بیان لغت

الاختصاص ہشتی خاص ہونا جب کہ با مقصور پر داخل ہو الخلق فطرت، طبی عادت، طبیعت، عادت (ع)، اخلاق۔ کنایہ عن دوسرا صلہ یا ہے معنی کنایہ کرنا یعنی ایک لفظ بولنا اور دوسرے معنی مراد لینا، مثلاً کہا جائے فلان طویل البید فلاں لمبے ہاتھ والا ہے مگر اس سے ارادہ کیا جائے کہ وہ بڑا دیتا دان اور نہایت سخی ہے۔ کنایہ کنوا (ن)، کنی یکنی رض، کنایہ اس کا اصل یعنی لغوی معنی ہے پوشیدہ بات کرنا، یہ تصریح کا مقابل ہے۔ کنایہ کی اصطلاحی تعریف: کنایہ اس لفظ کو کہتے ہیں جو معنی موضوع لڑکے لئے مستعمل ہو لیکن وہ معنی مقصود نہ ہو بلکہ ایک دوسرے معنی مقصود ہوں کنایہ میں کبھی ذات موصوف مقصود ہوتی ہے، کبھی کوئی صفت اور کبھی کنایہ سے کسی موصوف کے لئے کسی صفت کا اثبات یا اس کی نفی مراد ہوتی ہے، اس طرح کنائی مفہوم کی تعبیر کے تین طریقے ہوئے تنبیہ (تفیل)، خبردار کرنا، آگاہی دینا۔ تقریر فی کنائی مکان جاگزس ہو جانا، کسی جگہ جم جانا تقریر فی الافہان، دلوں میں میٹھ جانا۔ مسککۃ، قابلیت، عمل استعداد، وہ پوشیدہ قوت جو آدمی کو کسی بات میں آخری اور بالکل آخری درجہ کا مستحق ثابت کر دے۔ یصدر عن (ن، ض) صدوراً، ہونا ظاہر ہونا، وجود میں آنا سہولۃ، آسانی اور سہولت سے ہوتے رہنا، سہل سہولۃ (لک) آسان ہونا، لازمی مفہوم بے تکلف ہو جانا، اسی سے ہے سہول (دفع سین) دست لانے والی دوا، اس کا نام سہول اسی لئے ہے کہ نہایت اطلاق کسی رکاوٹ کے بغیر وہ اپنا کام کرتی ہے۔ جبلة، طبیعت، مزاج، بولتے ہیں کانت جبلة علی الحسنۃ، اس کی طبیعت یا اس کے مزاج میں نیک روی اور بھلائی تھی۔ (التکلف، (تفعل) عادت اور مزاج کے خلاف کام انجام دینا۔ الکوین (و) الکنون، کائنات، کوئین دنیا اور آخرت۔ صل، امر حاضر، (ض) وصلاً، جوڑنا۔ قطع (ن)، قطعاً، توڑنا۔ اعف (ن)، عفا عن احدی معاف کرنا، بدلہ نہ لینا، نظر انداز کر دینا۔ ظلو (ن)، بے موقع محل کام کرنا، زیادتی کرنا، استانا، احسن الی الاحسان الحب کنائی، اچھا سلوک کرنا۔ بھلائی اور خیر خواہی سے پیش آنا۔ اساءۃ الاساءۃ الی فلان، کسی کے ساتھ برائی کرنا، کسی کو تکلیف پہنچانا، یوضی (س)، وضوئاً عن کنائی، آغوش میں ہونا، راضی ہونا۔ غریب، یہ لفظ جب کلام سے متعلق ہو تو اس کا معنی دقیق ہوتا ہے، یعنی وہ کلام جس کا سمجھنا مشکل ہو جدائی۔ کسی بات میں مبالغہ یا زیادتی کے لئے استعمال کرتے ہیں، اس کا معنی ہے بہت، یہ صفت کے طور پر استعمال ہوتا ہے، تو بولتے ہیں رجلٌ جدٌ فلاں مرد کامل ہے، ہو عَالِمٌ جدٌ وہ چوٹی کا عالم ہے، اور یہ مصدریت کی بنا پر منصوب ہوتا ہے جیسے کتاب کی مثال مذکور غریب جدٌ اس کی تقدیر ہے، جدٌ جدٌ آہِ سح سے آتا ہے، بولتے ہیں جدٌ زید، زید نصیب والا ہو گیا، زید خوش نصیب ہے۔ محل کسی چیز کا صحیح موقع

اترنے کی جگہ، ٹھہرنے کی جگہ۔

تشریح عبارات

شارح کہتے ہیں صلوٰۃ کا معنی اور اس کی مراد ظاہر ہے، ہم کہتے ہیں صلوٰۃ کے باب میں کسی قدر تسلی بخش کلام ہم کر چکے ہیں، لہذا اب وضاحت کی چند ضرورت نہیں رہی، اور متن کے لفظ خلق کی توضیح ضروری ہے۔

خلق کا لغوی معنی حادث ہے اور اس کی عربی تعریف شارح نے یہ بیان کی ہے، خلق اس استعداد و صلاحیت کو کہتے ہیں جس سے بلا وقت کام ہوتے چلے جاتیں، خلق کے مختلف مرتبے ہیں اس لئے بظاہر نظر سوال پیدا ہو گا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خلق اور آپ کی وہ استعداد و صلاحیت کس قسم کی تھی جس سے بہت ہی آسانی سے کام انجام پاتے رہے، اور دوسرا سوال یہ بھی ہو گا کہ کام کے متعدد درجے ہیں، لہذا آپ کی ذات گرامی سے انجام پانے والے کام کیسے ہیں۔ پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ آپ کی خلق عظیم (اعلیٰ اخلاق) قرآن ہے، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے یہی بتایا ہے، اور دوسرے سوال کا جواب یہی ہے کہ قرآن کریم کے مطالبات پورا کرنا اور قرآن کی رہنمائی پر کام کرنا یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کام کی نوعیت تھی، یہ خلق کا پہلا معنی ہے، شارح نے اس کے دوسری معنی اور بتلائے ہیں

خلق کا دوسرا عربی معنی یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا اور آخرت میں فیاضی اور دیادلی سے کام لیں گے، چنانچہ دنیا میں آپ کا یہ وصف لوگوں نے دیکھ لیا اور تواتر و توارث کی راہوں سے ہم تک پہنچ گیا کہ علم و اخلاق حق و ارشاد کے خزانے اپنے دنیا پر ٹاویئے اور آخرت میں ترحم و شفاعت اور شراب کوثر کا ہم یقین رکھتے ہیں، و در دین کے پیدا کرنے والی ذات کی طرف لوگ ناہی بھی آپ کے اعلیٰ اخلاق میں شمار کیا گیا ہے اور اس میں بھی آپ بفضلہ تعالیٰ نرالی شان کے مالک تھے، چنانچہ روایت میں آتا ہے کہ آپ سوتے تھے لیکن آپ کا قلب مبارک بیدار رہتا تھا اور اپنے خالق کے ساتھ مربوط رہتا تھا اور آپ کی توجہ الی اللہ کا یہ عالم تھا کہ دنیا جہان کو اللہ کے حکموں پر ہمہ دم رواں دواں دیکھنا چاہتے تھے حتیٰ کہ کفار اور مشرکین کی بے رخیوں پر آپ کڑھتے رہے۔ چنانچہ قرآن میں کہا گیا ہے لعلک باخع نفسك انک لا یکوٰؤا مؤمنین اگر یہ مشرکین ایمان دلائیں گے تو کیا آپ اپنے کو ہلاک کر دیں گے، یہ تھا آسمان و زمین کے پیدا کرنے والے کی طرف توجہ کا حال۔

خلق عظیم کا تیسرا عربی معنی وہ ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا، یعنی تعلقاً توڑنے والے سے جوڑنا، زیادتی کرنے والے کو معاف کر دینا، اور اذیت پہنچانے والے سے خوش سلیقگی سے پیش آنا۔

شارح نے خلق کا ایک چوتھا معنی بیان کیا ہے، فرماتے ہیں "خلق عظیم" ایسے طریقے پر چلنا ہے جس سے اللہ رب العزت اور مخلوقات سب خوش ہوں، خلق عظیم کا یہ مفہوم اپنے مارنچ کے لحاظ سے وہ

انتہائی مفہوم ہے جس کا پالینا کارے دارد، اس لئے یہ عرفی معنی نہیں کہلا سکتا، کیونکہ جس مخصوص مرتبے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو برتری حاصل ہے وہ آپ کا انفرادی مقام ہے وفاق النیین فی خلق و فی خلق و لولید انوہ فی علم و لا اکرم اور اس کی مؤیدات بہت سی احادیث اور احادیث قرآنہ ہیں، یہ مقام ان کی تفصیل کو برداشت نہیں کر سکتا۔

ما تن کی عبارت، علی من اختص بالخلق العظیم، وہم میں ڈالتی ہے کہ اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کیسے مراد لی جائے؟ شارح نے ازاں فرماتے ہوئے لکھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے منفرد اعلیٰ اخلاق لوگوں کے ذہنوں میں اس طرح سما گئے ہیں کہ جب بھی یہ لفظ بولا جائے گا تو بے دھڑک آپ ہی کی طرف ذہن جائے گا، اور ما تن نے مذکورہ جملہ لا کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کی جانب اشارہ کیا ہے ان کی غرض یہ تھی کہ لوگوں کو مطلع کر دیں کہ خلق عظیم کے ساتھ خاص ہستی صرف آخری نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ ما تن کی زیر بحث عبارت اللہ رب العزت کے فرمان انک لعلی خلقی عظیم کی جانب اشارہ ہے، بے شک آپ خلق عظیم پر ہیں، سائل سوال کرتا ہے کہ اس سے یہ تو معلوم ہو گیا کہ آخر النیین صلی اللہ علیہ وسلم خلق عظیم پر ہیں مگر یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ آپ خلق عظیم کے ساتھ خاص اور ما تن کی غرض یہی ہے، عجیب جواب دیتا ہے کہ بے شک بات وہی ہے جو آپ نے فرمائی مگر میں کہوں گا کہ آیت کریمہ حضور کی مدح میں نازل ہوئی ہے اور جب مقام مدح میں نازل ہوئی تو اس وصف کے ساتھ آپ خاص ہو گئے، اگرچہ آیت کے ظاہری الفاظ آپ کی خصوصیت کو نہ بتلاتیں اور عبارة النص اختصاص کو ظاہر نہ کرے۔

وَعَلَىٰ إِلَهِ الَّذِينَ تَأْمُرُوا بِصِرَةِ الدِّينِ الْقَوِيمِ عَظُمَ عَلَىٰ قَوْلِهِ عَلَىٰ مَنْ اخْتَصَّ وَالْأَلْأَهْلُ بَيْتِهِ أَوْ عَائِلَتِهِ أَوْ كُلِّ مُؤْمِنٍ لَقِيَ وَهُوَ الْأَشْبُ هَهُنَا لِأَنَّ الْمُصَنَّفَ لَوْ يَتَعَرَّضُ لِيَذْكُرَ الْأَصْحَابَ فِي الصَّلَاةِ فَكَانَ الْأَوَّلِيُّ هُوَ التَّعْظِيمُ وَالَّذِينَ هُوَ وَضَعَ إِلَهُ سَائِلٌ لِّدَوَى الْعُقُولِ بِاخْتِيَارِهِمُ الْمُحْمُودِ إِلَى الْخَيْرِ بِالذَّاتِ وَهُوَ لِيُشْمَلُ الْعَقَائِدُ وَالْأَعْمَالُ وَيُطَائِقَ عَلَى كُلِّ دِينٍ وَالْإِسْلَامُ هُوَ الدِّينُ الْخُصُوصُ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَعَلَّ فِي وَصْفِهِ بِالْقَوِيمِ إِشَارَةٌ إِلَيْهِ لِأَنَّ دِينَ الْإِسْلَامِ هُوَ الْمُوصُوفُ بِالِاسْتِقَامَةِ ثُمَّ أَعْلَمَاتُ أَصُولِ الْفِقْهِ لَهُ حَدٌّ إِصَابِيٌّ وَحَدٌّ لَقْبِيٌّ وَعَايَةُ وَمَوْضُوعٌ وَلَمَّا كُنَّا بِدِكْرِهِ الْمُصَنَّفَ طَوَيْنَاهُ عَلَى غَيْرِهِ وَلَكِنْ كَلَّمْنَا بِدَلْلِهِ هَهُنَا مِنْ أَنْ نَعْلَمَ أَنَّ عِلْمَ أَصُولِ الْفِقْهِ

عِلْمٌ يَبْحَثُ فِيهِ عَنِ الثَّبَاتِ الْإِدْلَةِ لِلْأَحْكَامِ فَمَوْضُوعَةٌ عَلَى الْمُخْتَارِ هُوَ الْإِدْلَةُ وَالْأَحْكَامُ جَمِيعًا. الْأَوَّلُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مُثَبَّتٌ وَالثَّانِي مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مُثَبَّتٌ.

ترجمہ

وعلی آلہ الذین قاموا بہ اور ان کی آل و اولاد پر جو ٹھوس دین کی نصرت کوئے کراٹھے ، اس عبارت کا معنی علی من اخص پر ہے ، اور آل کا اطلاق اہل بیت اور آپ کی اولاد پر اور ہر من نفی پر ہوتا ہے اور یہ آخری معنی یہاں مناسب ہیں اس لئے کہ مصنف نے صلوٰۃ کے تحت اختصار کا ذکر نہیں کیا ، لہذا عام مفہوم رکھنا بہتر ہے ، دین ایک خداوندی دستور ہے جو عقل والوں کو ان یک اختیار سے غیر الذات رضاء الہی یا دیدار الہی تک بے جاتا ہے ، اور لفظ دین عقائد و اعمال دونوں کو شامل ہے ، اور ہر دین پر اس کا اطلاق ہوتا ہے ۔

والاسلام ابہ اور اسلام وہ دین ہے جو آنحضور کے لئے خاص ہے اور غالباً دین کے بعد لفظ القیم کی صفت لانے میں اسی لفظ اشارہ ہے کیونکہ دین اسلام ہی استقامت کے ساتھ متصف ہے ۔
ثم اعلم ان اصول الفقہ ابہ پھر جان لو کہ علم اصول فقہ کی دو تعریفیں ہیں (تعریف اضافی ، تعریف لقی اور ایک غایت اور ایک موضوع ہے ، لیکن جب مصنف نے ان کو ذکر نہیں کیا تو ہم نے بھی پہلی حالت پر چھوڑ دیا ہے ، لیکن اتنی بات کا جان لینا ضروری ہے کہ علم اصول فقہ ایک ایسا علم ہے جس میں احکام شرع کو دلائل سے ثابت کرنے کے متعلق بحث کی جاتی ہے ، پس اس کا موضوع مختار قول کی بنا پر دلائل و احکام دونوں ہی ہیں ، اول یعنی دلائل اس وجہ سے کہ وہ ثابت کرنے والے ہیں اور احکام اس وجہ سے کہ وہ ثابت کئے گئے ہوں اول مثبت دوسرا مثبت ہے ۔

بیان لغات

قاموا بنصرة الدين دين کی مدد کی ، القيام بعمل کسی کام کو کرنا ۔ القيام بنصرة ، مدد کرنا ، القيام بصيام ، روزہ رکھنا ، لفظ قیام کے ساتھ با کمالہ لاکر جو لفظ استعمال کیا جاتا ہے اسی دخول با کے مطابق ترجمہ کیا جاتا ہے ۔ اَلْقَوِيُّ - معتدل ، پسندیدہ یا ٹھوس ، اَلْعِدَّةُ - خاندان ، اولاد ۔ اَلْمَشْعُورُ بِشَيْءٍ در پے ہونا ۔ سَاتِقُ اسم فاعل ساق يسوق (ن) سَوَّقَ الشَّيْءَ ہانکنا ، جلانا ۔ الخيب بالذات مرادى معنى الله کی رضا ، طوی یطوی (رض) ، طَيًّا کپڑا پیٹنا ۔ الخِطُّ کپڑے وغیرہ کی شکن ۔ محاورہ ہے بولتے ہیں طویت علی غزہ میں نے کپڑے کی تہ پہلی شکن پر کر دی اور مراد لیتے ہیں کہ جو کام جیسا تھا ہم نے ویسا ہی رہنے دیا ۔ حَدٌّ اَصْنَفِي - وہ تعریف جو مضان اور مضان الیہ کی وضاحت کے اعتبار سے ہو ۔ حَدٌّ لَقْبِي - وہ تعریف جو صرف لقب کی حیثیت سے کی جائے اور اس میں معنی اضافت یعنی مضان اور مضان الیہ کی وضاحت مطلوب نہ ہو ۔ البحث فی شئی - کسی چیز میں غور و فکر کرنا ، جب اس کا صلہ عن آئے تو تو معنی بدل جاتے ہیں ۔ البحث عن کذا کے معنی تلاشنا تحقیق کرنا الصداہر ہر چیز کا ابتدائی حصہ ، حیث ۔ کلمات ظرف میں سے ہے ، ظرف مکان کے لئے ضمہ پر سببی لازم

الاضافہ معنی ہے کہاں، اور کبھی کبھی ظرف زمان کے لئے بھی استعمال کر لیتے ہیں۔

تشریح عبارات

علامہ جیون فرماتے ہیں علی من اختص بالخلق العظیم معطوف علیہ ہے واؤ ماطفہ اور علی آلہ اؤ معطوف ہے ہم اس سے پہلے آل کی تحقیق سے فارغ ہو چکے ہیں، نیز ہم نے صلوة کی وضاحت بھی کر دی ہے مگر شارح کے اتباع میں آل پر دوبارہ کلام کرتے ہیں، موصوف کی رائے میں آل سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر و افراد ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر والے، آپ کی محترم بیویاں ہیں، بعض مجددین سے یہ بھی معنی منقول ہے، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد مراد ہیں یا ہر پرہیزگار اور خدا کی طرف جھکا ہوا مومن مراد ہے، شارح نے مذکورہ تینوں مرادوں میں آخری مراد کو ترجیح دی ہے، اس کی علت بیان کرتے ہیں کہ اتن نے اپنے خطبہ میں صلوة کے بعد اصحاب کا ذکر نہیں کیا ہے تو گویا اس کو عام رکھا ہے، لہذا آل میں بھی عام مفہوم مراد لینا مناسب ہوگا اور عام مفہوم یہ ہے کہ آل رسول سے پرہیزگار یا مومن والا مراد لیا جائے۔

ہم نے کتاب کے آغاز میں دین کی لغوی اور اصطلاحی دونوں تعریفیں کر دی ہیں، اس مقام پر شارح کی مراد کو واضح کریں گے۔ "دین" کی تعریف میں لفظ وضع ہے جو اسم مفعول موضوع کے معنی میں ہے۔ دین اللہ کا وہ قانون ہے جو عقل والوں کو ان کے نیک اختیار کی بدولت بالذات خیر تک پہنچائے محمود اختیار کی صفت ہے، بالذات یہ سائق سے متعلق ہے، مطلب یہ ہے کہ دین اللہ کا وہ قانون ہے جو بلا واسطہ بالذات خیر تک لے جاتا ہے، کیونکہ دین اسی لئے اتار گیا ہے، خیر بہتری اور اچھی حالت کو کہتے ہیں اور جو خیر بالذات یعنی بلا واسطہ حاصل ہوتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں، ایک اللہ رب العزت کی خوشنودی، دوسری اللہ برتر کا دیدار، شارح نے دین کا معنی بیان کر کے اس کی وضاحت کی فربا کہ دین عقیدے اور عمل کے مجموعے کا نام ہے، اس قانون الہی پر پختگی سے جم جانا اور اسی کے مطابق عمل کرنا ضروری ہے، ماتن نے مطلقاً دین کہا ہے جس سے وہم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عشاق مطلق دین کی مدد کرتے رہے، اس کو اس سے مطلق قوت ملتی ہے کہ دین کا اطلاق ہر دین پر ہوتا ہے یعنی دین مطلق ہے کسی خاص دین کا لقب نہیں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مطلق دین نہیں بلکہ خاص دین اسلام کے لئے والے تھے، اس کا حل یہ ہے کہ دین کے بعد القیم لایا گیا جو الدین کی صفت ہے، اور ایسا دین جس کی صفت قیوم بمعنی استقامت ہو وہ اسلام ہی ہے، کیونکہ اسلام کے علاوہ کسی اور دین میں مضبوطی نہیں ہے، اسلام کے دلائل محکم ہیں اور اس کے اندر قابل قبول اعتدال ہے، لہذا الدین القیوم سے اسلام مراد ہوگا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے، مطلق دین مراد نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ اصول فقہ کی اضافی اور لقی دو تعریفیں ہیں موضوع ہے اور غرض ہے اور ان سب کا جاننا اس لئے ضروری ہے کہ بصیرت و شعور کا ادراک ان پر موقوف ہے، مگر موصوف نے کسی کی

تعریف بیان نہ کی اور معذرت کر بیٹھے کہ ہم نے مصنف کی پیروی میں یہ کیا، خیر ہم نے شروع میں اصول فقہ کی دونوں تعریفوں اور موضوع و غرض پر تفصیلی کلام کیا ہے وہاں دیکھ لیا جائے، شارح نے فرمایا اصول فقہ وہ علم ہے جس میں احکام کو دلائل سے ثابت کرنے کے سلسلے میں بحث کی جائے یعنی جو حکم ہو اس کی دلیل فراہم کی جائے اور احکام کا دلائل سے ثابت ہونا ہی اصول فقہ کا موضوع ہے شارح فرماتے ہیں کہ مختار قول یہ ہے کہ اس کا موضوع دلائل اور احکام دونوں ہیں الاول من حیث انہ اس عبارت سے علامہ اپنی عبارت پر پڑنے والے اشکال کا جواب دے رہے ہیں، موصوف نے فرمایا تھا کہ اصول فقہ کا موضوع دلائل اور احکام ہیں، یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ دلائل اور احکام دونوں اگر موضوع ہیں تو موضوع متعدد ہو گئے اور موضوع کا تعدد علم کے تعدد کو بتلاتا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اصول فقہ کا علم متعدد ہے یعنی موضوع کی طرح علم اصول فقہ بھی دو علم ہے حالانکہ علم اصول فقہ ایک ہی ہے، شارح نے جواب دیا ہے کہ دلائل اس نسبت سے موضوع ہیں کہ وہ احکام کو ثابت کرتی ہیں یعنی مثبت لاحکام ہیں اور احکام اس لحاظ سے موضوع ہیں کہ ان کو ثابت کیا گیا ہے یعنی یہ مثبت ہیں اس طرح دلائل اور احکام دونوں اثبات میں متحد ہیں اور اثبات مصدر ہے جو کبھی اسم فاعل یعنی مثبت کے معنی میں آتا ہے اور کبھی اسم مفعول یعنی مثبت کے معنی میں آتا ہے، تو معلوم ہوا کہ دلائل اور احکام میں فرق اعتباری ہے، ایک مثبت (اسم فاعل) دوسرا مثبت (اسم مفعول) ہے حقیقت میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ اثبات (مصدر) میں دونوں متحد ہیں، لہذا موضوع کا تعدد لازم نہ آیا۔

وَالْمُصَنِّفُ ذَكَرَ أَحْوَالَ الْأَدِلَّةِ فِي صُدْرِ الْكِتَابِ وَأَحْوَالَ الْأَحْكَامِ فِي آخِرِهِ بَعْدَ الْفَرْعِ عَنْهَا فَقَالَ اعْلَمُوا أَنَّ أَسْوَاطَ الشَّرْعِ ثَلَاثَةٌ وَالْأَصُولُ جَمْعُ أَصْلٍ وَهُوَ مَا يَبْنِي عَلَيْهِ غَيْرُهُ وَالْمُرَادُّ بِهَا هَهُنَا الْأَدِلَّةُ وَالشَّرْعُ إِنْ كَانَ بِمَعْنَى الشَّارِعِ فَالْأَمْرُ فِيهِ لِلْعَهْدِ إِلَى الْأَدِلَّةِ الَّتِي نَصَبَهَا الشَّارِعُ دَلِيلًا وَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَشْرُوعِ فَالْأَمْرُ فِيهِ لِلْجَمْعِ أَيْ أَدِلَّةُ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ وَالْأَوَّلَى أَنْ يَكُونَ الشَّرْعُ اسْمًا لِلَّذِينَ فَلَا يَخْتَلِفُ إِلَى التَّادِيلِ وَإِنَّمَا لَوْ يُقَالُ أَصُولُ الْفَقْهِ لِأَنَّ هَذِهِ الْأَصُولَ كَمَا أَنَّهَا أَصُولُ الْفَقْهِ فَكَذَلِكَ هِيَ أَصُولُ الْكَلَامِ أَيْضًا۔

ترجمہ

حضرت مصنف نے دلائل کے احوال کو کتاب کے شروع میں اور احکام کو اس کے آخر میں بیان کئے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں، اعلم انہ اصول الشریعہ ثلاثۃ اذہان لو کہ شریعت کے اصول درحقیقت تین ہیں (اصول سے مراد دلائل ہیں) اصول اصل کی جمع ہے جس پر دوسری چیز کی بنا ہوتی ہے، اصول سے مراد یہاں ادلہ ہیں، اور شرع اگر شارع اسم فاعل کے معنی میں ہو تو اس میں لام عہد کا ہے (بنیاد حسی کی مثال

جیسے دیوار کی بنا اس کی بنیاد ہوتی ہے اور ایک بنار عقلی ہوتی ہے جیسے حکم کی بنا۔ اس کی دلیل یہ ہوتی ہے، فقہ احکام شریعہ فرعیہ کا جاننا ان کے تفصیلی دلائل سے یعنی وہ دلائل جن کو شارع نے دلیل مقرر کیا ہے، اور اگر مشروع اس مفعول کے معنی میں ہے تو لام اس میں جنس کا ہوگا یعنی احکام مشروعیہ کے دلائل سب کو ادنیٰ یہ ہے کہ مشروع کو دین کے معنی میں لئے جائیں پس کسی تاویل کا محتاج نہ ہوگا۔

و اما یقل اصول الفقہ، اور مصنف نے اصول فقہ کے بجائے اصول شرع کہا ہے اس لئے کہ دلائل جس طرح فقہ کے اصول ہیں، اسی طرح عقائد و کلام کے بھی اصول ہیں۔

بیان لغات | ثلثۃ (معنی تین ثلثت دن) ثلث الشیء کسی چیز سے ایک تہائی لینا، یا کسی چیز کا ایک تہائی لینا الثلثۃ یہ تین کا عدد ذکر کیلئے ہے، اس کا مؤنث ثلاث ہے بولتے

ہیں ذہب ثلاثا تین بار گیا، یہاں ثلثۃ سے مطلق عدد مراد ہے اور قاعدہ ہے کہ جب مطلق عدد مراد ہو تو ثلثۃ سے عشرۃ تک بالتمام استعمال کرتے ہیں، چنانچہ کہتے ہیں ستۃ ضعف ثلثۃ چھ تین کا دوگنا ہے ستۃ ضعف ثلثۃ بغیر تار کے نہیں کہتے، البتہ جب معدود کے ساتھ مستعمل ہوں تو قاعدہ بدل جائے گا، معدود ذکر کے لئے عدد مؤنث اور معدود مؤنث کے لئے عدد مذکر آئے گی، نیز ثلثۃ سے عشرۃ تک خلاف قیاس تمیز مجموع و مجرد لاتے ہیں، البتہ ثلثۃ سے عشرۃ تک بالتمام مطلق عدد یعنی عدد و معدود ہر دو کے لئے مستعمل ہیں، ایک قاعدہ یاد رکھئے جب یہ بالتار آئیں گے اور علم ہوں گے تو تمیز کا تقاضا نہیں کریں گے بلکہ رعایت اور تانیث کی وجہ سے غیر منصرف ہو جائیں گے، اور اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ بغیر تخصیص مبتدا واقع ہوں گے مثلاً آپ کہہ سکیں گے عشرۃ ضعف خمسۃ (دس یا پنج کا دوگنا ہے) عشرۃ کی تا پر ضمہ ہے کیونکہ مبتدا ہے، غیر منصرف ہونے کی وجہ سے اس پر تین نہیں آئے گی، اور خمسۃ کی تا پر فتح ہے اس لئے کہ یہ مقام خبر میں مضاف الیہ کے درجہ میں ہے یعنی مجرور ہے اور غیر منصرف حالت جری میں منصوب ہوتا ہے اجتہاد۔

تعمیر کرنا، ابتداء الشیء علی غیرہ کسی چیز پر دوسری چیز کی بنیاد رکھنا۔ العهد عہد (دس) عہدۃ امواکذا پہنچانا، حفاظت کرنا، لام عہد کی تعریف ہم پیچھے کر چکے ہیں وہاں دیکھیں، نصبہ (ضرف) نصب۔ ظاہر کرنا، متعین کرنا، معنی، عینی رض، یعنئی عنیاً و عنایۃ بشیء کذا سے مراد لینا، معنی عنئی سے حرمی کے وزن پر جو رُفُعی سے ہے معنی مقصود، معنی معنی کلام کا ترجمہ، کلام کا مفہوم، دلول، مضمون مطلب، جمع معان، صفت محمود کے لئے جب لاتے ہیں تو کہتے ہیں زید حسن المعانی، زید اچھے اوصاف والا ہے، معنی کی طرف جو منسوب ہو اس کو مفعولی کہتے ہیں۔ الجنس، جنس (دن) جنسۃ التمر والعماء کھجوروں کا پک جانا، پانی کا جم جانا، جنس مختلف نوعوں پر صادق آنے والی اہمیت جیسے حیوان جنس ہے جو ان گھوڑے، بیل وغیرہ پر صادق آتا ہے اور یہ ان انواع کے لئے جنس کہلاتا ہے التاویل وضاحت کرنا، بیان کرنا اسم کی اصل سٹو ہے بمعنی بلندى۔ سما، یسمودن سٹو بلند ہونا، اونچا ہونا، اسم

تشریح عبارات | اوپر ہم نے بتلایا کہ اصول فقہ کا موضوع دلائل و احکام کا مجموعہ ہے اور انھیں "نوں" کو اس کتاب میں بیان کرنا ہے، چنانچہ شارح نے فرمایا کہ مصنف پہلے دلائل کو بیان کریں گے، دلائل اصل ہیں اور اصل مقدم ہوتی ہے اس لئے کتاب کے شروع میں انھیں سے بحث کی جائے گی اور احکام فرع ہیں اور فرع توخر ہوتی ہے اس لئے ان سے کتاب کے آخر میں تعرض کیا جائے گا۔ اعلیٰ ان اصول الشرع ثلثہ میں اصول الشرع ثلثہ اصل عبارت ہے یعنی شریعت کے اصول تین ہیں اور یہ مبتدا خبر ہے جس پر اُن داخل ہو گیا ہے اور قاعدہ ہے کہ مبتدا خبر میں مفرد متثنیٰ جمع اور مذکر مؤنث کے اندر مطابقت ہو، یعنی مبتدا یا مفرد یا متثنیٰ یا جمع یا مذکر یا مؤنث ہے، تو اس کی خبر بھی مفرد یا متثنیٰ یا جمع یا مذکر یا مؤنث ہونی چاہئے۔ اور یہاں اصول الشرع مبتدا میں اصول مفرد ہے کیونکہ یہ فقہ اور جلوس کے وزن پر ہے اور یہ مفرد ہے اور ثلثہ اسم عدد جمع کے لئے ہے (کیونکہ جمع کی اقل قلیل تعداد تین ہے) اور ثلثہ خبر ہے لہذا مبتدا اور اس کی خبر میں مطابقت نہیں رہی۔ والا اصول جمع اصل کہہ کر شارح نے بتایا کہ اصول و حقیقتہ اصل کی جمع ہے اور یہ فروع کے وزن پر ہے جو جمع ہے، تو اب مبتدا اور خبر میں مطابقت ہو گئی، عام عرف میں اصل جڑ اور بنیاد کو کہتے ہیں جس پر دوسری چیز برقرار رہتی ہے، اور اصل کا یہ معنی عام ہے، جس میں قاعدہ کلیہ، دلیل، وغیرہ سب داخل ہیں مگر مصنف نے فرمایا کہ یہاں اس سے ایک خاص قسم یعنی دلائل مراد ہیں کیونکہ اس کتاب میں ہم جس چیز کے اصول بیان کریں گے وہ احکام ہیں اور احکام کا دار مدار اور مبنی اور استقرار دلائل پر ہوتا ہے، فلہذا لنعین مغاہ الخاص۔

شروع میں آپ کو معلوم ہو گیا ہے کہ شرع کا معنی ہے ظاہر کرنا، یا اظہار، اگر شرع کو اس کے لغوی معنی ہی میں رکھیں تو مصنف کی عبارت یوں ہوگی۔ اعلم ان اصول الشرع ای اصول الاظہار ثلثہ، اظہار احکام کے دلائل تین ہیں اور یہ معنی غلط ہے کیونکہ علم اصول میں مشغول رہنے والے کا مقصد احکام کے اثبات کے دلائل بیان کرنا ہے نہ کہ احکام کے اظہار کے دلائل، شارح علیہ الرحمہ نے دال شرع ان کا ان سے بتلایا کہ شرع کے دو معنی ہیں ایک لغوی جو بیان کیا گیا وہ یہاں مراد نہیں بلکہ شرع کا مرادی معنی یہاں مقصود ہے اور مرادی معنی کی دو قسمیں ہیں، اول یہ کہ الشرع مصدر کو اسم فاعل الشارع کے معنی میں لیا جائے اب عبارت یوں ہوگی ان اصول الشارع ثلثہ، شارع کے اصول تین ہیں، شارع معروف بالاسم ہے اور الف لام عہد کا ہے اس سے محمود و شارع یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہیں، اس صورت میں ماتن کی عبارت کا مفہوم ہوا۔ جن کو شارع نے دلیل قرار دیا ہے وہ تین ہیں، یہ مصدر معنی للفاعل کہلاتا ہے، یعنی وہ مصدر جو فاعل کے معنی میں آتا ہے جیسے عدل عادل کے معنی میں اور

زور زائر کے معنی میں آتا ہے، اس صورت میں اضافت کا فائدہ مضاف کی عظمت کو واضح کرنا ہے، جیسے کہتے ہیں کتاب اللہ اللہ کی کتاب، امتہ اللہ اللہ کی بندی، بیت اللہ اللہ کا گھر، دوم یہ کہ اشرف مصدر اسم مفعول المشروع کے معنی میں لیا جائے، اب عبارت یوں ہوگی اَنَّ اصول المشروع ثلاثة۔ مشروع کی گئی چیزوں کے اصول تین ہیں، المشروع معروف باللام ہے اور الف لام جنس کا ہے، اس سے مشروع کی جنس کے دلائل مراد ہوں گے، اس صورت میں ماتن کی عبارت کا مفہوم ہوا "وہ دلیلیں جن سے مشروع احکام ثابت ہوتے ہیں تین ہیں" یہ مصدر مبنی للمفعول کہلاتا ہے یعنی وہ مصدر جو مفعول کے معنی میں آتا ہے جیسے الضرب المضروب کے معنی میں، اور اخلق المخلوق کے معنی میں آتا ہے، اس صورت میں اضافت کا فائدہ مضاف الیہ کی عظمت کو ظاہر کرنا ہے جیسے استاذی فلان، میرے استاذ فلاں ہیں، اس میں مضاف الیہ فی ضمیر مجرور متصل کے لئے عظمت ثابت کی گئی ہے، اسی طرح اللہ ربنا و محمد نبینا، اللہ ہمارا رب ہے اور محمد ہمارے نبی ہیں۔ اس میں مضاف الیہ نا ضمیر مجرور متصل جمع متکلم کی عظمت قبلانا مقصود ہے، خلاصہ کلام یہ کہ دوسری توجیہ میں ماتن کی عبارت کا اشاری مفہوم ہوگا کہ ان دلائل سے ثابت شدہ مشروعات بہت معظم ہیں جن کی رعایت لازم ہے اور ان کو عملی زندگی میں قبول کر لینا ضروری ہے۔

الشرع سے مراد دینِ قویم ہے، مشارح فرماتے ہیں کہ شرع کو دین کا اسم جاد قرار دینا بہتر ہے اس لئے کہ یہ عرفی اور مرادی معنی کی طرف جانا ہے اور پہلے دونوں معنوں میں مجازی معنی کی طرف جانا تھا اس صورت میں شرع اسی دینِ قویم کا نام ہوگا جو اصول اور فروع کا جامع ہے جسے ہم شریعت کہتے ہیں یا شریعت صحیحہ یا شرع محمدی کے نام سے پہچانتے ہیں، جس کا مشہور نام اسلام ہے اس معنی میں الشرع بمعنی الشارع یا الشرع بمعنی المشروع کی تاویل کی ضرورت نہیں پڑتی، اور یہ سب جانتے ہیں کہ تاویل سے خالی کلام اس کلام سے ہر حال میں بہتر ہے جو تاویل کا حامل ہو۔

بادی النظر میں ماتن کی عبارت انہ اصول الشرع سے سوال پیدا ہوتا ہے کہ کتاب اصول فقہ کی جو اور تذکرہ اصول شرع کا ہے ایسا کیوں؟ مصنف کے پیش نظر ایسی کیا مجبوری یا فائدہ تھا کہ اس نے اصول الفقہ سے دامن بچاتے ہوئے اصول الشرع کہا؟ اس کا جواب شارح دے رہے ہیں، فرماتے ہیں، کہ ماتن نے اصول الفقہ اس لئے نہیں کہا کہ جس طرح یہ تینوں فقہ کے اصول ہیں اسی طرح یہ علم کلام کے اصول بھی ہیں۔ منشاء جواب کا یہ ہے کہ عام اصولی حضرات نے اصول الفقہ کہا ہے مگر ماتن نے اصول الفقہ اس لئے نہیں کہا کہ اضافت سے اختصاص کا دہم ہو جاتا اور یہ مفہوم ہوتا کہ یہ اصول صرف فقہ کے اصول ہیں اور فقہ ہی کے ساتھ خاص ہیں، حالانکہ قیاس کے علاوہ یہ دلائل صرف فقہ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ فقہ کے علاوہ علم کلام یعنی اصول دین کے بھی یہی دلائل ہیں، لہذا یہ دلائل عام ہونے کے اصول فقہ اور اصول دین یعنی علم کلام کے لئے تو ایسی صورت میں ضروری تھا کہ ایسا لفظ لایا جاتا جس کے

عام معنی کے مناسب ہوتا، اور ماتن نے ایک ایسا ہی لفظ استعمال کیا جو عام ہے اصول فقہ اور اصول کلام کو اور وہ لفظ الشرع ہے، یہ لفظ عام ہے، جس طرح یہ اصول دین کے لئے آتا ہے اسی طرح فروغ دین کے لئے بھی آتا ہے اور اصول فقہ اصول دین کی بہ نسبت فروغ ہیں، اگرچہ اصول فقہ کی بہ نسبت اصول ہیں، اب الشرع کی طرف اصول کی اضافت اپنے فائدے اور معنی میں عام و تام ہوگی اور مذکور اصول کی حقیقی جہت کے ثابت کرنے میں کامل ہوگی اور اصول کی عظمت بھی پوری طرح سامنے آجائیگی۔

الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَاجْتِمَاعُ الْأُمَّةِ بَدَلٌ مِنْ ثَلَاثَةِ أَوْيَانٍ لَنَا وَالْمُؤَادِمِينَ الْكِتَابَ بَعْضُ الْكِتَابِ وَهُوَ مَقْدَرُ خُمُسٍ مِائَةِ آيَةٍ لِأَنَّهُ أَصْلُ الشَّرْعِ وَالْبَاقِي قَصَصٌ وَنَحْوُهَا وَهَكَذَا الْمُؤَادِمِينَ السُّنَّةَ بَعْضُهَا وَهُوَ مَقْدَرُ ثَلَاثَةِ أَلْفٍ عَلَى مَا قَالُوا وَالْمُؤَادِمِينَ الْجَمَاعَةَ الْأُمَّةُ الْجَمَاعَةُ أُمَّةُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِشَرَاكَيْهَا وَكُورَامَتِهَا سَوَاءٌ كَانَ إِجْمَاعُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ أَوْ إِجْمَاعُ عَتَرَةِ الرَّسُولِ أَوْ إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ أَوْ نَحْوِهِمْ۔

ترجمہ

پہلی دلیل کتاب، دوسری سنت تیسری اجماع امت ہے، یہ عبارت ثلثتہ سے بدل ہے یا بیان واقع ہے، اور کتاب (قرآن مجید) سے بعض کتاب مراد ہے اور وہ تقریباً پانچ سو آیتیں ہیں اور بھی مقدار شریعت اسلامیہ کی اصل اور بنیاد ہے اور باقی حصے قسے اور اشال ہیں۔
 وھکذا المراد من السنة لبعضھا الخ اور ایسے ہی سنت (حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم) سے بھی سنت کے بعض حصے مراد ہیں اور وہ علماء کے قول کے مطابق تین ہزار حدیثیں ہیں اور اجماع امت سے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کا اجماع مراد ہے، اور اس کا سبب اس امت کی شرافت و کرامت ہے، خواہ یہ اجماع اہل مدینہ کا ہو یا خاندن رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرات صحابہ کرام کا یا ان کے جیسے متبعین کا۔

بیان لغت

الامۃ جماعت، نسل انسانی کا گروہ ج اُمّ، بذلک عوض، جوڑ، ہاتھ یا ہڈی کا درد اُتدائی و بدلاء اور اصطلاح میں بدل اس تابع کو کہتے ہیں جو نسبت میں خود مقصود ہو جیسے زید اخوک یہاں زید مبدل منہ اور اخوک مضاف مضاف الیہ سے مل کر تابع بدل ہے، ترجمہ زید تیرا بھائی، یہاں اخوت کی نسبت میں اخوک ہی مقصود ہے، اور اس کی چار قسمیں ہیں بدل الكل من الكل، بدل الاشتمال، بدل الغلط، بدل البعض۔ تفصیل مطولات میں دیکھئے۔ بیان صاف، روشن، فصیح کلام، بیان کی اصطلاحی تعریف یہ ہے، ۱۔ تابع بیان تابع صفت کے علاوہ ایک تابع ہے جو متبوع کو روشن کر دیتا ہے، جیسے جاد ابو حفص عمر، میرے پاس ابو حفص یعنی عمر آئے، عمر تابع بیان ہے جس نے اپنے متبوع ابو حفص کو روشن اور واضح کر دیا ہے اور یہ تابع صفت کے علاوہ ہے، الآیۃ علامت، عبرت

قرآن کی طرف منسوب ہو تو عموماً اس سے قرآن کا ایک پورا جملہ مراد ہوتا ہے جی آیات، القصص القصص کی جمع ہے قصہ اسم نوع ہے بمعنی حالات، واقعات اس کی جمع اقصص بھی آتی ہے، اَلَا فِیْ جَمْعٍ، وَاَلِفٌ، بمعنی ہزار، الف (ن، ح)، الف اس سے ایک ہزار دیا

تشریح عبارات

تشریح عبارات | بدل میں تثنیہ ادبیانہ سے شارح نے ترکیب کلام کی جانب اشارہ کیا ہے اگر بدل قرار دیں تو ترکیب یوں ہوگی **اِنَّ** مفتوحہ مشبہ بالفعل اس کا اسم منصوب اور خبر مرفوع ہوتی ہے۔ اصول اسمیت کی بنا پر لفظوں میں منصوب ہو کر مضاف الشرع معروف بلام عہد یا جنس لفظاً مجرور ہو کر مضاف الیہ، مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر اسم تثنیہ خبریت کی بنا پر **اِنَّ** کے عمل سے مرفوع ہو کر مبدل منہ (رفع لفظی ہے نہ کہ تقدیری) الکتاب معروف بلام عہد لفظوں میں مرفوع ہو کر معطوف علیہ (علت بدلیت کی ہے) واد حرف عطف جمع مطلق کے لئے اور استرا کی تفصیل حکم کے لئے۔ التثنیہ معروف بلام عہد لفظوں میں مرفوع ہو کر پہلا معطوف واد حرف عطف، حسب سابق، اجماع فعل لازم لفظوں میں مرفوع ہو کر مضاف الآتہ معروف بلام عہد لفظوں میں مجرور ہو کر مضاف الیہ، یہی حقیقت میں فاعل ہے، کیونکہ افعال لازمہ کے مضافات نحویوں کی مشہور اصطلاح میں اس کے فاعل عین کہلاتے ہیں، نیز تقاضائے مفعولیت یہاں نہیں ہوتا ہے، مختصر یہ کہ اجماع مضاف اپنے مضاف ایسے ملکر دوسرا معطوف (یا درہے کہ اضافت معنوی ہے) الکتاب معطوف علیہ اپنے دونوں معطوفوں سے مل کر بدل کل، تثنیہ مبدل منہ اپنے بدل سے مل کر خبر **اِنَّ** اپنے اسم و خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر مرفوع کی تاویل میں اگر محل میں منصوب قرار پا کر اعلم کا مفعول بہ ہوا

اگر تاج بیان ہے تو اس کی مختصر ترکیب یہ ہے اِن حرف مشبہ بالفعل، اصول الشرع مضاف۔

مضاف الیہ سے مل کر اسم ثلثہ معطوف علیہ (عطف بیان کے ذریعہ) الکتاب معطوف علیہ (آؤ عا طعہ اللہ پہلا معطوف (آؤ عا طعہ، اجماع الامۃ مضاف مضاف الیہ سے مل کر دوسرا معطوف الکتاب معطوف علیہ اپنے دونوں معطوفوں سے مل کر تاج عطف بیان ثلثہ معطوف علیہ اپنے تین عطف بیان سے مل کر خبر ان اپنے اسم و خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر حسب مذکور مفعول بہ ہوا۔

پہلی ترکیب کی بنیاد پر آپ یہ ترجمہ کیجئے اصول شرع تین ہیں ملکہ کتاب ملکہ سنت ملکہ اجماع امت اور دوسری ترکیب کی صورت میں ترجمہ یہ ہے شریعت کے اصول تین ہیں یعنی کتاب و سنت اور امت کا اجماع، شارح فرماتے ہیں کہ کتاب جس سے قرآن کی طرف اشارہ ہے کی محدود آیتیں دین کے اصول ہیں یعنی اول سے آخر تک پورا قرآن شریف دین کے معروف اصول کی بنیاد نہیں ہے بلکہ قرآن کی پانچ سو آیتیں ہیں جن سے شرعی احکام ثابت ہوتے ہیں، اور یہاں الکتاب سے یہی آیتیں مراد لی گئی ہیں۔

پانچ سو آیتوں کے علاوہ قرآن شریف میں واقعات اور اہم کے حالات بیان کئے گئے ہیں نیز عبرت و عظمت

بھی اس میں ہیں جو یہاں مراد نہیں ہیں، کیونکہ بظاہر عملی زندگی میں ان سے واسطہ نہیں پڑتا اور پڑتا ہے تو کم۔ نیز سنت رسول اللہ سے حدیث شریف کا پورا دفتر مراد نہیں ہے بلکہ قرآن کی طرح یہاں بھی ایک تعداد متعین ہے اور یہ تین ہزار احادیث شریفہ ہیں جن سے اصولی علماء بحث کرتے ہیں۔

شریعت اسلامیہ کا تیسرا اصول امت محمدیہ کا کسی مسئلے پر اجماع و اتفاق کر لینا ہے، امت محمدیہ چونکہ افضلیت و شرافت میں اور امتوں سے فائق و برتر ہے اس لئے اس کو یہ شرف بخشا گیا، کیونکہ اس امت کا ظہور انسانیت و شرافت و کرامت و اخلاقیات کی اشاعت کے لئے ہوا تھا، قرآن میں ہے کنتم خیر امتہ اخرجت للناس، تم بہترین اور افضل ترین امت ہو تم کو ناس یعنی انسانیت و شرافت کی تبلیغ و اشاعت کے لئے نمودار کیا گیا ہے، اسی صلے میں اتنا بڑا اعزاز بخش گیا کہ اس کا اتفاق دینی حجت ہو گیا مگر اتنا یاد رہے کہ امت کا ہر کس و نا کس اجماع کا مجاز نہیں ہو سکتا، امت کا ہر گروہ اجماع کا اہل نہیں، یہاں امت کے اجماع سے امت کے لائق افراد یعنی اہل اجتہاد کا اجماع مراد لیا گیا ہے۔

سواء محان اجماع اہل المدینۃ - خواہ اہل مدینہ کا اجماع ہو، یہاں سے شارح چند لغو

اقوال کی تردید کرنا چاہتے ہیں لیکن اسلوب ان کا ضرورت سے زیادہ اجمال لئے ہوئے ہے

کچھ لوگ کہتے ہیں کہ امت میں صرف صحابہ کا اجماع معتبر ہے، انھوں نے دلیل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول اصحابی کالنجوم باہم اقتدیم اہتدیم پیش کیا (ترجمہ) میرے رفقاء کی مثال ستاروں کی سی ہے تم جس کی بھی پیروی کرو گے صحیح را سے برہم ہو گے۔ دوسرے گروہ نے اعتقاد ظاہر کیا کہ صرف مدینہ والوں کا اجماع قابل قبول ہو سکتا ہے، انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث پیش کی ان المدینۃ تنفی حبشہا کما تنفی الکیر خبث الحدید مدینہ اپنے خبث کو دور کرتا رہتا ہے جیسے لوہار

کی بھٹی لوہے سے زنگ دور کرتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ باشندگان مدینہ کے اجماع میں خبث و فساد نہیں ہوگا لہذا ان کا ہی اجماع قابل اعتبار ہوگا، تیسرے فرقے نے اپنا معتقد بتلایا کہ صرف رسول اللہ کے خاندان کے لوگوں کا اجماع درست ہے، انھوں نے اکی توکت فیکو الثقلین لن تضلوا ان تمسکتم بہما کتاب اللہ تعالیٰ و عترتی حدیث شریف سے استدلال کیا اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں، میں تم میں ایسی دو بڑی بھاری چیزیں چھوڑتا ہوں کہ جب تک تم ان کو تھامے رہو گے گمراہ نہ ہو گے ایک اللہ کی کتاب قرآن ہے، اور دوسرے میرے خاندان کے لوگ، یہ فرقہ کہتا ہے کہ خاندان رسالت کی تعیین دلیل ہے کہ اس کا ہی اجماع درست ہے، چوتھی جماعت نے بتلایا اجماع کے لئے زمانہ کا گذرنا ضروری ہے، اس لئے کہ زمانہ گزرنے سے پہلے رجوع کا احتمال رہتا ہے اور جب تک احتمال رہے گا استقرار نہ ہو پائے گا، حالانکہ اجماع میں اس کی ضرورت ہوتی ہے، لہذا اجماع کو اجماع جب ہی مانا تا جائے گا جب کہ اس اجماع پر اجماع کرنے والوں کا زمانہ گذر گیا ہو۔

نور الانوار کے حاشیہ میں سوال و جواب کے عنوان کے تحت لغو نظریات کا بہترین جواب دیا گیا ہے وہاں فرمایا کہ ہمارے یہاں مذکور قیودات و شرائط کا اعتبار نہیں، ہمارے یہاں صرف ایک شرط ہے وہ یہ کہ اجماع کرنے والے اکابر صالح مجتہد ہوں اہل ابواء و نفس نہ ہوں کیونکہ اجماع کی حیثیت میں جن دیلوں کو پیش کیا جاتا ہے وہ مطلق ہیں ان نصوص میں یہ تفصیل کہاں ہے کہ ایک جماعت یا گروہ یا خاندان یا قریہ و مصر کے باشندوں کا اجماع تو درست ہے اور دوسری جماعت یا گروہ یا خاندان یا قریہ و مصر کے لوگوں کا اجماع درست نہیں ہے، نیز یہ بھی ان نصوص و دلائل میں نہیں ہے کہ جب تک اجماع کرنے والے مرہ جائیں اور ان کا زمانہ ختم نہ ہو جائے اس وقت تک ان کا اجماع معتبر نہ ہوگا البتہ ہم اتنا مانتے ہیں کہ صحابہ یا اہل مدینہ یا خاندان رسول کے لئے جو احادیث پیش کی گئی ہیں وہ ان کے فضل و کمال اور کرامت و سبقت کی دلیل ہیں مگر ان کو یوں دلیل بنانا کہ ان مذکورین اسلاف کا ہی اجماع درست ہے یہ کہ اوروں کا عقل سے تعلق نہیں رکھتا، نہ ہی شریعت سے۔

مذکور تفصیل کے بعد اب شارح کی عبارت پڑھ لیجئے۔ خواہ مدینہ والوں کا اجماع ہو یا خاندان رسول کے لوگوں کا اجماع ہو یا صحابہ اور ان کے جیسوں کا اجماع ہو سب برابر ہے۔

نحوہم سے تابعین اور تبع تابعین اور اسکے بعد قیامت تک صالح اور اصحاب الرائے اہل علم مراد ہیں جب جب بھی بالشرطوں کے ساتھ اجماع ہوتے رہیں گے وہ دینی محبت و دلیل میں شمار ہوتے ہیں، کیا دیکھتے نہیں کہ ہمارے دور میں قادیانیوں کے غیر مسلم اقلیت ہونے پر امت کے اکابرین کا اجماع و اتفاق اس کی ایک اچھی مثال ہے۔

اجماع کے متعلق باقی تفصیلات ہم اسکے اپنے باب میں پیش کریں گے، و ما توفیقی الا باللہ

وَالْأَصْلُ الثَّلَاثُ الْقِيَاسُ إِلَى الْأَصْلِ الثَّلَاثِ بَعْدَ الثَّلَاثَةِ لِلْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ هُوَ الْقِيَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هَذِهِ الْأَصُولِ الثَّلَاثَةِ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يُقَدَّمَ بِهَذَا الْقَدِّمِ كَمَا قَدَّمَ فَخَرُ الْإِسْلَامِ وَعَلِيٌّ وَابْنُ خَرِيجٍ الْقِيَاسُ الشَّبْهِي وَالْعَقْلِي وَلَكِنَّهُ أَكْتَفَى بِالشَّهْرِ وَنَظِيرِ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْكِتَابِ قِيَاسُ حُرْمَةِ الْوَاطَةِ عَلَى حُرْمَةِ الْوُطَى فِي حَالَةِ الْحَبْضِ بَعْلَةَ الْأَذَى الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى لَوْلَا نَفَرُ بَوَّهْنُ حَتَّى يَطْهَرْنَ وَنَظِيرِ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الشَّيْءِ قِيَاسُ حُرْمَةِ نَفْضِ الْحَصِّ وَالنَّوَرَةِ بَعْلَةَ الْقَدْرِ وَالْجَسِّ عَلَى حُرْمَةِ الْأَشْيَاءِ الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالنَّمْرُ بِالنَّمْرِ وَالْمَلْجُ بِالْمَلْجِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مَثَلًا بِمِثْلِ بَدَائِدٍ وَالْفُضْلُ بِبَدَائِدٍ وَنَظِيرِ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْإِجْمَاعِ قِيَاسُ حُرْمَةِ

اَمْ الْمَرْئِيَّةُ عَلَى حُرْمَةٍ اِقْرَأْتُمَهَا الْمُسْتَفَادَةَ مِنَ الْاِجْمَاعِ بِعِلَّةِ الْجُرْمِيَّةِ
وَالْبَعْضِيَّةِ۔

ترجمہ

والاصل الرابع القياس: اور چوتھی دلیل قیاس ہے یعنی چوتھی دلیل ان تین کے بعد احکام شرع کے لئے وہ قیاس ہے جو ان تینوں سے ماخوذ ہے۔

وكان ينبغي ان يقيده ان مصنف المنار کے لئے مناسب تھا کہ القیاس کو المستنبط من هذه الاصول الثلاثة مفید کر دیتے، جس طرح امام فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے مفید کیا ہے تاکہ قیاس شبہی اور قیاس عقلی کی تعریف سے خارج ہو جاتے لیکن مصنف نے شہرت پر ہی اکتفا کر لیا ہے۔

فخطير القياس المستنبط من الكتاب :- اور اس قیاس کی مثال جو ماخوذ ہے حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ علت قدرہ جس (کے اتحاد) کی بنا پر جس اور نورہ کے تفاضل کی حرمت کو ان اشیاء سے حرمت پر قیاس کرنا جن کی حرمت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول المحظرة بالخطۃ ان سے ثابت اور مستفاد ہے (اور حدیث رسول میں مذکور چھ چیزیں یہ ہیں) یعنی گہیوں کو گہیوں کے بدلے، جو کو جو کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے، سونا کو سونے کے بدلے اور چاندی کو چاندی کے بدلے برابر فروخت کرو اور نقد بچو یعنی ہاتھ در ہاتھ بچو اور زیادتی ربلو ہے یعنی سود ہے، جس عمارت میں لگنے والے چوٹے کو اور نورہ اس چیز کو کہتے ہیں جس سے بدن کے بال صاف کئے جاتے ہیں اور دوسرا قول یہ ہے کہ چونکہ قلعی کو نورہ کہتے ہیں۔

ونظير القياس المستنبط من الاجماع :- اور اس قیاس کی نظیر (مثال) جو اجماع سے مستنبط (ماخوذ) ہے جزئیت و بعضیت کی علت کی بنا پر ام مزیہ (یعنی جس عورت کے ساتھ کسی نے زنا کیا ہے تو مزیہ کی ماں کے ساتھ نکاح کے حرام ہونے کو قیاس کرنا) ام امت کے ساتھ نکاح کی حرمت پر ام است باندی کی ماں (موترا) اس کی یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس باندی ہے اور اس باندی کی ماں بھی ہے وہ بھی اس کی باندی ہے، اگر اس شخص نے باندی سے وطی کر لی تو اس باندی کی ماں سے جو اگرچہ اس شخص کی باندی ہے وطی جائز نہیں ہے بلکہ حرام ہے اس پر قیاس کیا گیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے زنا کر لیا تو یہ اس کی مزیہ ہو گئی جس سے اس نے زنا کیا ہے اگر یہ زانی چاہے کہ میں مزیہ کی ماں سے نکاح کروں تو نکاح نہیں کر سکتا، کیونکہ زنا کرنے کے بعد مزیہ اگرچہ اجنبیہ ہے مگر جزئیت و بعضیت کا رشتہ خواہ بطریق حرام بھی قائم ہو گیا ہے اس لئے مزیہ کی ماں سے نکاح کرنا حرام ہے۔

بیان لغت

القياس کسی چیز کو اس کے نمونہ پر اندازہ کرنا جیسے بولتے ہیں قاس الثوب بالمتري یعنی کپڑے کے حصوں کا میٹر سے اندازہ کرنا، نیز برابری کے لئے اس کو استعمال کرتے ہیں جیسے زید لا یقاس بعمرو زید عمرو کے برابر قرار نہیں دیا جاسکتا، یہ معنی اندازہ کے

مفہوم میں داخل ہے کیونکہ کسی چیز کا اسکے نمونہ پر اندازہ کرنا، نمونہ اور اس چیز کے درمیان برابری ثابت کرنا ہے۔ الزابیع، اسم فاعل بمعنی چوتھا، چوتھی۔ دَبَعَتْ عَلَيْهِ الْحُصْحَى اسے چوتھے دن بخار آتا ہے (ف) دَبَعَ بِمصدر الزابیع الزابیع نہایت سرسبز موسم بہار۔ الْمُسْتَنْبَط۔ اسم مفعول (استنباط) استنباط سے، کنویں سے پانی نکالنا، بولتے ہیں (اسْتَنْبَطْتُ یعنی اسْتَخْرَجْتُ الْمَاءَ مِنَ الْعَيْنِ۔ نیز کہتے ہیں زبد نبط الماء من العين جب کوئی کنویں سے پانی نکالے، یہاں اس کا مرادی معنی مستعمل ہوتا ہے وہ یہ کہ استنباط دلائل سے مسائل برآمد کرنے کے لئے بولا جاتا ہے اس کے مرادی اور لغوی معنی میں اچھی مشابہت تھی جس کی وجہ سے استعمال ہونے لگا اس لفظ کو مرادی معنی کے لئے مستعار لے لیا گیا ہے کیونکہ جس طرح کنویں سے پانی نکالنے میں آدمی کا سانس اکھڑنے لگتا ہے اور اس کو گراں بار محنت اٹھانی پڑتی ہے، اسی طرح جب آدمی اپنی پھر یا بوٹی دینی توانائی اور پوری دماغی طاقت سے نصوص سے معانی تک پہنچتا اور حوادث سے ان کی تدا بیر تک رسائی حاصل کرتا ہے تو اس کو بھی بہ پناہ کلفت و محنت اٹھانی پڑتی ہے۔

بادی النظر میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ پھر تو استخراج کا مشہور و متداول لفظ استعمال کرنا مناسب تھا جب کہ معنادو نوں میں اتحاد مفہوم ہوتا ہے، بایں ہمہ لفظ استخراج کو نظر انداز کر کے کلمہ استنباط کیوں لایا گیا، اس کا جواب یہ ہے کہ معنا اتحاد کا لفظ تو غلط ہے، رہی بات استنباط لانے کی تو اس میں جس محنت و مشقت و کلفت کی جانب اشارہ ہو جاتا ہے وہ استخراج میں نہیں ہو پاتا، اور اسکے لانے میں یہی اشارہ مد نظر تھا تاکہ معلوم ہو جائے کہ جن نصوص سے علماء نے شرعی معانی اور مرادیں ظاہر کی ہیں ان میں انھیں بڑے پاڑے پیلے پڑے ہیں اسی جانفشانی اور فحاشی الاستنباط کی بدولت ہمارے ان اکابر علماء کی اقدار اگلی نسل کے لئے نشان راہ نہیں اور نصوص میں انہماک نے ان کی عزتوں کو چار چاند لگا دیے اور ان کے مراتب امت کے ہر طبقے کے مراتب سے بدرجہا بلند ہو گئے راہندان اکابرین و مشائخ دائرہ پر انوار کی بارش فرمائے آئیں، نیز استنباط لانے سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ جس طرح جسم و ظاہر کا زندگی پانی سے برقرار ہے ٹھیک اسی طرح روح اور دین کی زندگی علم کے فیض سے باقی ہے۔

التقید درسی، یا نیز محاکوئی اور دوسری چیز جس سے جانور کو بانٹتے ہیں تاکہ بھاگنے نہ پائے اور اصطلاح میں قید لانا کسی چیز کا اپنی جنس سے بھاگنے یا شامل ہونے سے روک دینا ہے، یا اس کی جنس کو اسکے ساتھ شمول و دخول سے باز رکھنا، نیز مصنف کا اپنی مراد کو متعین کرنا، قید لگانا کہلاتا ہے اس کا تقابل اطلاق سے کیا جاتا ہے یَقْدِرُ تَقْدِیر (تفصیل) سے مصنف کا اپنے کلام کی غرض اور اس کے مرادی معنی کو متعین کر دینا جہاں اطلاق ممکن ہوگا وہیں تقید بھی ممکن ہو سکے گی۔ المشبہ کسی چیز کی طرح، ایک جیسی دو چیزوں کے لئے تقریباً بولتے ہیں۔ (احتضی) (افعال) اکتفاء قناعت کرنا،۔

بے نیازی ظاہر کرنا۔ الاذی گندگی، الجص گچ، چونما جص البناء، مکان میں سفیدی کرنا، گچ کرنا۔ النؤسرة چونے کا پتھر القدر کا مرادی معنی، ناپ یا وزن میں آنے والی چیزیں۔ مزینة زنا کی گئی عورت، اسم مفعول واحد مؤنث زنی، یعنی دھن (نفس) مہیہ کے وزن پر اسم مزینة زنا کی گئی عورت کی ماں۔

شرح عبارات مصنف نے چاروں دلیلوں میں کتاب کو مقدم رکھا اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں کتاب اللہ مطلق اصل ہے یعنی ہر لحاظ سے اصل ہے، دوسرے درجہ میں سنت رسول اللہ کو ذکر کیا، وجہ یہ تھی کہ اس کا دلیل و حجت ہونا کتاب اللہ سے ثابت تھا اور اجماع کو ان دونوں سے مؤخر کر دیا، اس لئے کہ اجماع کا موجب دلیل ہونا انھیں دونوں پر موقوف تھا، یہ ان کے درجے کا فرق ہے مگر اپنے درجے کے فرق کے باوجود چونکہ یہ احکام کے ثابت کرنے کی قطعی دلیلیں تھیں یعنی حکم ثابت کرنے میں کسی موقوف علیہ کی محتاج نہیں تھیں اس لئے انھیں قیاس پر مقدم کر دیا گیا اور اس سے مؤخر کر دیا گیا، کیونکہ قیاس حکم ثابت کرنے میں موقوف علیہ یا مقیس علیہ کا محتاج تھا، اسی لئے مصنف نے اس کو الاصل الرابع کہہ کر الگ ذکر کیا ہے۔

ماتن نے اپنی شرح کشف الاسرار میں اس عبارت پر اعتراض کیا ہے، فرماتے ہیں اگر قیاس داعمی اصل تھی تو اصول الشرع میں ثلثہ کے بجائے اربعہ، ذکر کرتے الکتاب والسنة واجماع الامة کے بعد القیاس کا اضافہ کرتے، اگر آپ نے ایسا نہیں کیا تو الاصل الرابع کیوں قرار ہے ہیں جواب یہ ہے کہ قیاس ہم بندوں کی نسبت سے اصل ہے کیونکہ فرع میں ہم اسی کی طرف حکم منسوب کرتے ہیں، اس لئے ہم نے الاصل الرابع کہا، اور حقیقت میں قیاس اصل نہیں ہے، کیونکہ قیاس کا دوسرا نام رائے ہے اور احکام ثابت کرنے میں رائے کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ یہ تم بھی جانتے ہو کہ حکم اللہ کی جانب سے ہوتا ہے اور یہ اسی ذات کی جانب منسوب ہے اور اللہ اپنے حکم میں کسی کو شریک نہیں کر سکتا، اس لئے قیاس اصل نہیں ہو سکتا بلکہ یہ فرع ہے ان نصوص کی جن پر قیاس کی بنیاد قائم ہوتی ہے یعنی جن نصوص سے قیاس مستنبط ہوتا ہے وہ اصل ہیں، قیاس ان کی فرع ہے، وہ نصوص کتاب، سنت، اجماع ہیں، اس لئے ہم نے اصول الشرع اربعہ نہیں کہا۔

شارح علامہ جیون جون پوری نے وہاں مینجھ کہہ کر ماتن پر اعتراض کیا ہے، ماتن نے قیاس کی مطلق تعریف کی ہے جس سے وہم ہوتا ہے کہ قیاس جس قسم کا بھی ہوگا وہ شریعت کی اصل قرار پائے گا، اور قیاس کی چار قسمیں مشہور ہیں، پہلی قسم قیاس مؤثر، اسی کو قیاس شرعی اور قیاس معروف بھی کہتے ہیں، یہ وہ قیاس ہے جس کی اصل و فرع میں ایک مشترک اور مؤثر معنی پایا جائے۔ دوسری قسم قیاس لغوی، یہ وہ قیاس ہے جس میں لغوی معنی کی مناسبت کے ذریعہ کسی کلمہ کا معنی ایک جگہ سے دوسری جگہ مراد لیا جائے جیسے کلمہ خمر (نشہ اور شراب کا معنی) چھانا ہے کہ شراب عقل کو چھپا دیتی ہے اسی عقل کے منامہ کی وجہ سے مناسب ہے کہ ان تمام پینے کی چیزوں کو حرام قرار دیں جو نشہ آور ہیں اور ان میں عقل کا چھپا یا جانا

موجود ہے اس کو قیاس مناسب بھی کہتے ہیں، تیسری قسم قیاس مشبہ، یہ وہ قیاس ہے جس میں شریعت کے حکموں کے اندر اصل اور فرع کے درمیان ظاہر اور صورت کے لحاظ سے مشابہت پائی جاتی ہو اس قیاس کے لئے ضروری ہے کہ فرع ایسی دو اصلوں کے درمیان گردش کر رہی ہو کہ ایک تو تین وصفوں میں مشابہت رکھتی ہو اور دوسری صرف دو وصفوں میں مشابہت کی حامل ہو، اس صورت میں فرع کا حکم اس اصل سے جوڑ دیا جاتا ہے جو دونوں میں مشابہت کے اندر بڑھی ہوئی ہو اور وہ تین وصفوں میں مشابہت رکھنے والی اصل ہے، ہم اس کی مثال میں غلام کو پیش کرتے ہیں یہ آزاد انسان سے اس اعتبار سے مشابہت رکھتا ہے کہ یہ بھی آدمی ہے، یہ بھی مخاطب ہے، آزاد کی طرح اس سے بھی ثواب اور عقاب متعلق ہیں اور حیوانات اور جانوروں سے اس معنی کہ مشابہت رکھتا ہے کہ جس طرح وہ مال مستقیم ہیں یہ بھی مال مستقیم ہے، ان کو بیچا جاسکتا ہے اسے بھی بیچا جاسکتا ہے، یہاں حکم اسی معنی سے ملحق ہوتا جو زائد اوصاف میں مشابہت رکھتی ہے، چوتھی قسم قیاس طرد، یہ وہ قیاس ہے جس کے اندر اصل اور فرع میں مطرد معنی پایا جاتا ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ محل حکم کی علت بیان کر دی جائے، تو وہ چیز لازم آجائے جو اس محل حکم کو لازم آجاتی ہے جیسے امام علی بن محمد الشہیر بغیر الاسلام نے اس کی یہ مثال دی ہے سر کے مسح کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ وضوء کا رکن ہے اور وضوء کے ارکان جیسے چہرہ، ہاتھ وغیرہ کاتین تین مرتبہ دھونا مسنون ہے، لہذا سر کا مسح بھی تین مرتبہ مسنون ہونا چاہئے، یہ قیاس منطقیوں کے مباحث حجت کی پہلی قسم قیاس کی ایک متبادل یا تقریباً وہی شکل ہے، کیونکہ ان کے یہاں قیاس اس قول کو کہتے ہیں جو ایسے چند قضایا و مقدمات سے بنا ہو کہ اگر ان کو مان لیا جائے تو لامحالہ ایک دوسرے قول کا ماننا لازم ہو جائے گا جیسے یہ مثال، عالم حادث ہے کیونکہ وہ تغیر پذیر ہے اور ہر تغیر پذیر حادث ہے اس سے لازم آیا کہ عالم بھی حادث ہے۔

امام کے قول الاصل المراجعة القیاس چوتھی اصل قیاس ہے" سے مفہوم ہوتا ہے کہ قیاس کے اندر اس کی مذکورہ بالا چاروں قسمیں داخل ہیں، حالانکہ احناف کے نزدیک ایسا نہیں ہے اس لئے کہ امام اعظم ابوحنیفہ اور ان کے رفقاء نے تصریح فرمادی کہ قیاس مشبہ اور قیاس لغت یا مناسبت باطل ہیں قیاس طرد میں ائمہ احناف مختلف الرائے ہیں بعض تو فرماتے ہیں کہ یہ درست ہے مگر یہ قول خود درست نہیں ہے اور اکثر احناف نے اس کا بھی انکار فرمادیا ہے، ابو زید کبیر علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ قیاس موثر یعنی شرعی تو حجت ہے مگر باقی تینوں حجت اہل دلیل نہیں بن سکتے، اور امام فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی علیہ الرحمہ نے تو طردیت کے دفع و رد کے لئے مستقل ایک باب قائم فرمایا ہے۔

حاصل کلام یہ کہ قیاس شرعی کے علاوہ کوئی قیاس ہمارے نزدیک معتبر نہیں ہے لہذا ماتن کو القیاس کے بعد المستنبط من هذه الاصول الثلاثة کی قید بڑھادی جانی چاہئے تھی اس لئے کہ تینوں مذکور

اصول سے نکلنے والا قیاس وہی ہے جو قیاس شرعی کہلاتا ہے اور حنفی ائمہ اسی کو معتبر سمجھتے ہیں، اس قید سے ان لوگوں کے مذہب کی تردید ہو جاتی ہے جو شرعی قیاس کے علاوہ مذکورہ تینوں قیاسوں کو بھی دلیل مانتے ہیں جیسا کہ امام موصوف فخر الاسلام بزدوی علیہ الرحمہ نے اپنی معرکہ الآراء کتاب اصول بزدوی میں قیاس کی تعریف فرماتے ہوئے اس قید کو ملحوظ رکھا ہے، فرماتے ہیں والاصل الواجب القیاس بالمعنی المستنبط من هذه الاصول چوتھی اصل قیاس ہے، اس لحاظ سے کہ وہ انہیں اصول سے مستنبط ہیں۔

شراح لکھتے آگئی ہیں، اس بات کا دفاع کر رہے ہیں، اس دفاع کو آپ اعتراض کا جواب کہہ لیں، یا غور سمجھ لیں، فرماتے ہیں کہ قیاس مطلق بولنے سے اسی قیاس کی طرف ذہن دوڑے گا جو مشہور ہے اور تمام اہل علم جانتے ہیں کہ قیاس کی شہرت یافتہ قسم وہی ہے جسے مؤثر قیاس یا شرعی قیاس کہا جاتا ہے، یہ چونکہ مشہور تھا اس لئے ماتن نے اس کی شہرت پر قناعت کرتے ہوئے مستنبط کی قید بڑھانے سے بے نیازی کا مظاہرہ کیا۔

ہمارے حنفی ائمہ و اکابرین کے یہاں وہی قیاس معتبر ہے جو شرعی ہے یعنی جو تینوں اصول کتاب سنت یا جماع میں سے کسی ایک سے نکل رہا ہو اور شراح فقیر القیاس سے سب کی مثال بیان کر رہے ہوں۔ فرماتے ہیں کتاب اللہ سے مستنبط قیاس، لواطت کے حرام ہونے کا قیاس ہے، کتاب اللہ میں یکا مل آدھ کر حیض کی حالت میں اللہ نے وطی یعنی ہم بستری حرام کر دی "فرمایا یسئلونک عن المحیض قل هو اذی فاعزلوا النساء ولا تقر بوهن حتی یطهروا یہ لوگ آپ سے حیض کے متعلق دریافت کرتے ہیں، آپ بتائیے کہ وہ گندگی ہے لہذا تم عورتوں سے دور رہو اور جب تک وہ پاک نہ ہوں ان کے قریب مت جاؤ، حالانکہ اپنی بیوی سے وطی جائز تھی مگر اس کی علت (معنی موثر) یہ مبتلائی کہ حیض گندگی ہے اس لئے اس حالت میں وطی حرام ہوگی، یہ حکم منصوص ہے اس کی حرمت اصل یعنی کتاب اللہ سے ثابت ہے، اب اسی سے ہم لواطت کی حرمت نکالتے ہیں اس معنی کو کہ لواطت پاخانہ کے مقام میں کی جاتی ہے، اور سب جانتے ہیں کہ پاخانہ کی جگہ یعنی دیر گندی جگہ ہے، لہذا یہ بھی حرام ہوگی، یہ ہے مقیس (جسے قیاس کیا گیا) اس کی حرمت قیاس سے ثابت ہے، اور سنت یعنی حدیث سے مستنبط قیاس کی مثال حج اور چونے میں سود کے جاری ہونے اور بڑھوتری کے حرام ہونے کا قیاس ہے۔ سنت (حدیث) میں ایک اصل ہے وہ یہ کہ چھ چیزوں میں جب لین دین ہو تو برابر سراسر ہو، ہاتھ در ہاتھ ہو اور کمی بیشی نہ ہو اگر کمی بیشی یعنی تفاضل ہو تو یہ سود ہوگا جو حرام ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا المحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والتمہ بالتمہ، والملح بالملاح والذہب بالذہب والفضة بالفضة یا لفضة مثلاً

مثلاً ایک بوری چونے کے بدلے دو بوری لینا یا دنیا سود میں داخل ہے اور یہ حرام ہے۔

بمثل بد ابید والفضل ربوا۔ تم گہیوں کا گہیوں کے بدلے، جو کا جو کے بدلے، کھجور کا کھجور کے بدلے، نمک کا نمک کے بدلے، سونے کا سونے کے بدلے اور چاندی کا چاندی کے بدلے جب تبادلہ کر دو اور خرید و فروخت کرو تو لینے اور دینے میں برابری کا خیال رکھو، نیز ادھار نہ ہو اور فضل اور بڑھوتری نہ ہونے پائے کیونکہ یہ سود ہے، یہاں سے معلوم ہوا کہ جب ایک ہی جنس کی چیز ہو جیسے گہیوں گہیوں کے بدلے یا جو وغیرہ اور وہ قدری چیز ہو، یعنی تول کر یا ناپ کر فروخت کی جاتی ہو تو ایسی ہی جنس وہم قدر چیز میں لین دین برابر کے ساتھ کیا جائے مثلاً ایک کلو گہیوں کے بدلے ایک ہی کلو گہیوں دیا یا یا جلتے زیادہ کم اگر ہو گیا تو حرام ہوگا، اور حرمت کی علت (وہ معنی جس کی وجہ سے یہ حرمت آئی) چیز کا قدری اور جنسی ہونا ہے، یہ حکم منصوص ہے اس کی حرمت اصل یعنی سنت سے ثابت ہے، اب اسی سے ہم سمجھ اور چونے کی حرمت نکالتے ہیں، ہم کہتے ہیں کہ کچ یا چونا قدری چیزیں تول سے یا ناپ سے الٹا تبادلہ کیا جاتا ہے اور جب کچ کچ کے بدلے یا چونا چونے کے بدلے بلا جواز تو یہ جنس بھی ہو جائیں گے، لہذا یہاں قدر جنس میں مشترک ہونا پایا گیا اور یہ سب جانتے ہیں کہ چیز قدر و جنس میں متحد ہو اس میں کمی بیشی حرام ہوتی ہے، لہذا گچ اور چونے کے باہمی تبادلے میں بھی کمی بیشی حرام ہوگی، کچ اور چونے کی حرمت مقیس (جیسے قیاس کیا گیا) ہے اس کی حرمت قیاس سے ثابت ہے، اور اجماع سے مستنبط قیاس کی مثال زنا کی گئی عورت کی ماں کے حرام ہونے کا قیاس ہے، اجماع میں ہمیں ایک اصل ملتی ہے "وہ یہ کہ جس باندی سے اس کے آقا نے ہمبستری کر لی ہے، اس کی ماں سے آقا کے لئے عورت مرد کے تعلقات رکھنا حرام ہے، اس پر اجماع ہو گیا" یہاں سے ہمیں معلوم ہوا کہ جب جز اور بعض کا معنی پایا جائے گا تو وہاں حرمت آجائے گی، جیسے باندی اپنی ماں کا جز ہے، اور بعض بھی، لہذا باندی سے جس کا عورت مرد کا تعلق ہو گیا ہے، اس کی ماں اس کے لئے حرام ہو گئی، یہاں حرمت کی علت (یعنی جس بات نے حرام ہونے میں اثر کیا) جز اور بعض کا پایا جانا ہے، یہ حکم منصوص ہے اس کی حرمت اصل یعنی اجماع سے ثابت ہے، اب اسی سے ہم اس عورت کی ماں کی حرمت نکالتے ہیں جس سے زنا کیا گیا ہے، ہم کہیں گے کہ زنا کی گئی عورت اپنی ماں کا جز اور بعض ہے، اور یہ معلوم ہے کہ جہاں جز اور بعض کا معنی پایا جائے وہاں حرمت آجاتی ہے لہذا جس نے کسی عورت سے زنا کیا اس کی بھی ماں اس زانی کے لئے حرام ہوگی، زنا کی گئی عورت کی ماں کی حرمت مقیس (جس کو قیاس کیا گیا) ہے اس کی حرمت قیاس سے ثابت ہے۔

وَأَنَّمَا أَوْرَدَ بِهَذَا التَّمْطِ وَلَمْ يَقُلْ إِنَّ أَصُولَ الشَّرْعِ أَرْبَعَةٌ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ وَالْقِيَاسُ لِيَكُونَ تَنْبِيْهَا عَلَى أَنَّ الْأَصُولَ الْأَوَّلَ قَطْعِيَّةٌ وَالْقِيَاسُ ظَنِّيٌّ وَهَذَا بِإِعْتِبَارِ الْأَكْثَرِ وَالْأَفْعَالِ الْعَامَةِ الْخُصُوصُ مِنْهُ الْبَعْضُ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ ظَنِّيٌّ وَالْقِيَاسُ

بَعْلَةٍ مَنصُوصَةٍ قَطْعِيٍّ كَمَا قَالَ وَالْأَصْلُ كَانَ رَدًّا عَلَى مُتَكْرِرِ الْقِيَاسِ قَصْدًا وَصَرِيحًا
وَمَا قَالَ الرَّابِعُ كَانَ دَالًّا عَلَى أَنَّ مَرْتَبَتَهُ بَعْدَ الْأَصُولِ الثَّلَاثَةِ فَمَا دَامَ كَانَ الْحُكْمُ مُوجِبًا
فِي وَاحِدٍ مِنَ الثَّلَاثَةِ لَوُحْتَجُّبُهُ إِلَى الْقِيَاسِ ثُمَّ لَا بَأْسَ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْأَصُولُ فُرْعًا
لِغَيْرِ مَا خُرِجَ بِهَا كُلُّهَا أَصُولٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحُكْمِ فَالْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ فُرْعٌ لِلتَّصَدِيقِ
بِإِلَهِ وَرَسُولِهِ وَالْإِجْمَاعُ فُرْعٌ لِلدَّاعِي وَالْقِيَاسُ فُرْعٌ لِلثَّلَاثَةِ

ترجمہ

وانما اور دہم بذالخط انہ اور مصنف المنار نے چاروں اصولوں کو اسی طرز پر بیان فرمایا ہے
(یعنی تین اصول ایک ساتھ اور قیاس کو علیہ و الرابع القیاس کہہ کر بیان کیا ہے، اور اس طرح
نہیں بیان کیا کہ اصول شرع کے چار ہیں، کتاب، سنت، اجماع اور قیاس اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ مصنف نے
آگاہ کرنا چاہا ہے کہ تین اصول (کتاب، سنت اور اجماع) قطعی ہیں اور قیاس یعنی چوتھا اصول ظنی اور غیر یقینی ہے
تین اصول کہ قطعی اور قیاس کا ظنی غیر یقینی ہونا اکثری اور اغلب ہے۔

والافعال مخصص من البعض :- ورنہ تو کتاب اللہ میں عام مخصوص البعض ظنی ہوتا ہے قطعی نہیں ہوتا،
اسی طرح سنت میں حدیث رسول جو کہ خبر واحد ہو وہ بھی ظنی ہے قطعی نہیں
والقیاس بعلة منصوصة قطعی :- ایسے ہی وہ قیاس جس کی علت منصوصة ہو وہ ظنی نہیں بلکہ قطعی ہوتا ہے
اس لئے کئی فیصلہ قطعی یا ظنی ہونے کا نہیں دیا جاسکتا۔

ولانہ لما قال والاصل انہ اور قیاس کو علیحدہ بیان کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جب مصنف نے
والاصل کہا تو متکرر قیاس پر مہرحت کے ساتھ رد ہو گیا، اور جب مصنف نے الرابع کہا تو معلوم ہوا کہ قیاس
کا درجہ پہلے تین کے مقابلے میں جو تھا درجہ ہے اور ان تین کے بعد ہے لہذا جب تک ان تین میں حکم موجود
ہوگا اس وقت تک قیاس پر عمل کرنے کی احتیاج نہیں ہے۔

ثم لا بأس بانہ یكون هذه الاصول لشيء اخر انہ پھر اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ یہ اصول کسی دوسری
چیز کے لئے فروغ ہوں، اس لئے کہ یہ سب کے سب بہ نسبت حکم کے اصول ہیں، پس کتاب اللہ اور سنت
رسول اللہ دونوں اللہ اور اس کے رسول کی تصدیق کی فرع ہیں اور اجماع داعی کی فرع ہیں، اور قیاس ان تینوں
کی فرع ہے۔

بیان لغت

اَوْسَرَدَ (افعال) اسراء پیش کرنا، تصریح کرنا، ذکر کرنا۔ النمط طریقہ، روش
قسم طرز، بولتے ہیں علیٰ هذا النمط اس طریقہ پر یا طرز پر لیس عندہ نمط
من الخیر بھلائی کی کوئی قسم اسے حاصل نہیں ہم علی نمط واحد وہ ایک ہی طرح کے یا روش کے

یا قماش کے ہیں، جمع اَنْمَطُ نَمَطٌ (تفعیل) یکذا او علی گذار ہری کرنا اَنْمَطُ وہ لوگ جن کا معاملہ ایک ہو۔ قطعیۃً اسم منصوب، معنی یقینی، جس میں شبہ کی مجال نہ ہو ظنی اسم منصوب، معنی وہ جو یقینی نہ ہو، وہ جو شک کا تاثر رکھتا ہو رد علی احد تردید کرنا۔

تشریح عبارت | شارح ماتن کی عبارت "والاصل الواجب القیاس بالذکر کی توجیہ فرما رہے ہیں ماتن نے بعض جلیل القدر اصولی علماء کے برعکس یہاں منفرد

اسلوب اپناتے ہوئے تینوں اصولوں کا کتاب، سنت، اجماع کو ایک ساتھ بیان کیا اور قیاس کو الگ لائے، موصوف نے اعلیٰ ان اصول الشریعۃ اربعۃ الکتاب والسنت والایمان والقیاس۔ نہیں کہا بلکہ تینوں اصول اور قیاس کی ایسی تعبیر کی گئی جس سے اصول ثلثہ اور قیاس کے اصل ہونے میں فرق پیدا ہو گیا، علامہ جیون کہتے ہیں ماتن نے یہ طرز چند باتوں کی طرف اشارہ کرنے کے لئے اختیار فرمایا ہے، پہلی بات مخاطب کو انتباہ دینا ہے کہ پہلے تینوں اصولی قطعی اور یقینی ہیں اور قیاس ظنی ہے، تینوں اصولوں کا قطعی اور یقینی اور قیاس کا ظنی ہونا کھلی نہیں ہے بلکہ اکثر اور بیشتر ایسا ہوتا ہے کہ اصول ثلثہ قطعی اور قیاس ظنی ہوتا ہے، بعض مرتبہ تینوں اصول ظنی ہوتے ہیں، اور قیاس قطعی ہو جاتا ہے، مثلاً وہ عام جو کتاب اور سنت سے ثابت ہو قطعی ہوگا مگر جب اس قطعی عام کے بعض افراد خاص کر لئے جائیں تو یہی قطعی ظنی بن جائے گا، اس کو قرآن شریف کی اس آیت سے سمجھئے اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الْفَيْسَ اللّٰهُ تعالیٰ نے بیع (خرید و فروخت) کو جائز رکھا اور ربوا (سود) کو ناجائز قرار دیا، آیت بالا میں البیع کا لفظ عام ہے، اس کا عام ہونا یوں ظاہر ہوا کہ اس پر الف لام جنسی داخل ہے جو کتاباً ہے کہ بیع میں عموم ہے ہر طرح کی بیع جائز ہے، مگر اللہ رب العزت نے ربوا کو اس سے خاص کر کے حرام قرار دیا اس سے ہمیں معلوم ہوا کہ البیع اپنے عموم پر باقی نہیں رہا اور جو عام اپنے عموم پر باقی نہ رہے وہ ظنی ہو جاتا ہے، مذکور عام کتاب اللہ سے ثابت ہوا تھا اور معلوم ہے کہ کتاب اللہ قطعی اصل ہے مگر بعض افراد کو خاص کر لئے جانے کے بعد کتاب اللہ جو قطعی اصل تھی، قطعی نہ رہی بلکہ ظنی ہو گئی، یہی بات اس عام میں بھی پائی جائے گی جو حدیث سے ثابت ہو اور اس کے بعض افراد خاص کر لئے جائیں، گو حدیث ایسی اصل ہے جو قطعی ہے مگر بعض افراد کے خاص کر لئے جانے کی وجہ سے یہ اصل ظنی ہو جاتی ہے، لہذا واضح ہو گیا کہ کتاب اللہ سنت رسول اللہ کا قطعی الاصل ہونا دائمی نہیں بلکہ اکثری ہے، اسی طرح خبر و اصد ظنی ہے، تن نے اپنی کتاب میں آگے چل کر بیان کیا ہے کہ خبر و اصد اس حدیث کو کہتے ہیں جسے ایک یا دو راوی یا اس سے زیادہ روایت کر رہے ہوں جب خبر و اصد کا مشہور اور متواتر سے کم درجہ ہونا واضح ہو گیا تو اس میں عدد کی قید کا اعتبار نہ کیا جائے گا، خبر و اصد بلاشبہ حدیث ہے اور حدیث جیسا کہ معلوم ہے قطعی اصل

ہے، مگر یہی حدیث جب شہرت اور تواتر کی حدوں تک نہ پہنچے اور اس کے راویوں کی تعداد وہی ہو جسے ہم نے ذکر کیا تو یہ قطعی باقی نہ رہ کر ظنی ہو جاتی ہے، معلوم ہوا کتاب و سنت (حدیث کا) قطعی الاصل ہونا، دوام کے ساتھ خاص نہیں بلکہ بعض مرتبہ یہی قطعی اصلیں بن جاتی ہیں، اور وہ اصل جو ظنی ہو قطعی بن جاتی ہے جیسے قیاس اصل ہے (اور) ظنی اصل ہے مگر یہی ظنی اصل منصوص علت کی وجہ سے ظنی اصل بن جائے گی، منصوص علت کا معنی یہ ہے کہ مقیس علیہ میں جو علت پائی جا رہی ہو وہی علت مقیس یعنی فرع میں موجود ہو اسی کو علت منصوصہ کہتے ہیں اور علت منصوصہ کی وجہ سے قیاس قطعی ہو جاتا ہے اس کی مثال ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، مختصر دوبارہ بیان کرتے ہیں، لواطت کے حرام ہونے کو حیض کی حالت میں ہم بستی کے حرام ہونے پر گندگی کی علت کی وجہ سے قیاس کرنا، یہ گندگی کی علت اللہ رب العزت کے فرمان **قُلْ مَوَازِئِی (آپ بتلا دیجئے کہ حیض گندگی ہے)** میں موجود ہے (اذی کا لفظ نص یعنی کتاب اللہ میں آگیا اور یہی اذی گندگی)، لواطت یعنی مقیس میں موجود ہے جسے ہم فرع کہتے ہیں، لہذا یہ قیاس منصوص علت پر مبنی ہوا، یہیں سے واضح ہو گیا کہ قیاس ظنی الاصل ہونے کے باوجود علت منصوصہ کے سبب یقینی اور قطعی ہو جاتا ہے، معلوم ہوا کہ قیاس کا ظنی ہونا دائمی نہیں بلکہ اکثری ہے یعنی گاہے گاہے قیاس یقینی ہو جاتا ہے، شارح نے اپنی بات کی دلیل پیش کر دی کہ تینوں اصول اکثر و بیشتر یقینی اور کبھی کبھی ظنی ہوتے ہیں اور قیاس زیادہ تر ظنی اور کبھی کبھی یقینی ہوتا ہے۔

ماتن نے اپنے منفرد اسلوب سے مخاطب کو جو دوسری بات بتلائی اس کی طرف شارح و لائحہ نگار
والا اُضَلّ کہہ کر متوجہ ہو رہے ہیں، فرماتے ہیں، قیاس کی تعریف میں الاصل لا کر مصنف نے ان لوگوں کے اقوال
کو رد کیا ہے جو قیاس کو نہیں مانتے اور قیاس کو شریعت کی ایک اصل ماننے سے انکار کرتے ہیں، ماتن نے
تعریف میں الاصل لا کر، کھلے بندوں اور بالقصد قیاس کا انکار کر نیواؤں کا رد کر دیا، الاصل، کے بعد متصلاً
الرابع لا کر واضح کر دیا کہ قیاس کا چوتھا درجہ ہے، پہلا درجہ کتاب اللہ کا، دوسرا درجہ سنت رسول اللہ کا تیسرا
درجہ اجماع کا اور چوتھا قیاس کا ہے اس کا مطلب یہ ہو کہ تینوں کتاب سنت اور اجماع میں سے کسی ایک میں جب
تک حکم پایا جائیگا تب تک قیاس کی طرف رخ نہ کیا جائیگا، اور نہ ہی قیاس کی ضرورت پڑے گی البتہ اگر تینوں اصولوں میں
سے کسی ایک میں حکم موجود نہ ہو تو قیاس کا تعاون لیا جائیگا، ایسی صورت میں قیاس ہی کے ذریعہ حکم ظاہر کیا جائیگا۔
ماتن کے بیان سے ثابت ہو گیا کہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس اصول ہیں اور ان کے ذریعے ثابت اور ظاہر
ہونے والے حکم فرع ہیں مگر ایک اعتراض وارد ہو گا وہ یہ کہ کتاب کے متعلق بتلایا جاتا ہے کہ یہ فرع ہے اسکی اصل
تصدیق باللہ یعنی اللہ رب العزت کو ماننا ہے، منشا یہ ہیکہ اللہ رب العزت نے کتاب کو نازل کیا تو اللہ تعالیٰ اصل
قرار پائے اور کتاب اس اصل کی فرع ٹھہری، یہی بات سنت کے متعلق بتلائی گئی، سنت فرع ہے اور اللہ
کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ماننا اصل ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اصل ہے آپ ہی سے وحی ہوا
ہوئی ہیں لہذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصل ثابت ہوئے اور سنت (حدیث) آپ کی فرع ثابت ہوئی یہی بات

اجماع کے متعلق بتلائی گئی کہ اجماع فرع ہے اسکی اصلی وہ دلیل ہے جو اجماع کا باعث ہو اور اجماع سے پیشتر وہ واقع اور ظاہر ہو ایسی دلیل کو اصولیوں کی زبان میں داعی کہتے ہیں مطلب یہ ہو کہ داعی اجماع کا سبب اور باعث ہوتا ہے اور اجماع داعی کے تقاضا کرنے سے ظاہر ہوتا ہے اس لئے تقاضا کرنا والا یعنی داعی اصل قرار دیا گیا، اور اجماع کو اسکی فرع بتلا یا گیا، رہا قیاس کا مسئلہ تو یہ بالکل عیاں اور روشن ہے، کہ قیاس، کتاب، سنت اور اجماع تینوں میں سے کسی ایک کی فرع ہے، معترض کہتا ہے جب حقیقت مخفی نہ رہی اور واقعہ یوں سامنے آیا کہ کتاب کی اصل الشرب للعلیلین، پھرے، سنت کی اصل، الشرب لثانیہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم قرار پائے اور اجماع کی اصل داعی کو بتلا یا گیا، اور قیاس کی اصل کتاب، یا سنت یا اجماع کو قرار دیا گیا تو مصنف نے کتاب اور سنت اور اجماع کو اصل کیسے کہہ دیا شارح نے اعتراض کا دفعیہ کرتے ہوئے بتلایا کہ ان چاروں یعنی کتاب سنت، اجماع اور قیاس کا اصل ہونا اور فرع ہونا حیثیت اور اضافت پر موقوف ہے، چنانچہ اس حیثیت سے شریعت کے احکام کا یہ چاروں دلیلیں سرچشمہ ہیں اور احکام انھیں سے نکلتے ہیں، یہ چاروں اصل پھرے اور اس حیثیت سے کہ کتاب اللہ تعالیٰ سے وجود میں آئی سنت کا صدور رسول کی ذات سے ہوا اور اجماع کے وقوع کا سبب داعی بنا، یہ تینوں فرع ہو گئے، اور قیاس اس حیثیت سے حکم ظاہر کرنے میں تینوں میں سے کسی کا ایک کے سہارے کا محتاج ہے اور اس حیثیت سے کہ ظاہر کیا گیا حکم قیاس ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے اصل ہے، اور اس میں کوئی حرج بھی نہیں کہ ایک ہی چیز ایک حیثیت سے تو اصل ہو مگر وہی چیز دوسری حیثیت سے فرع ہو جیسے بیٹا اپنے باپ کی طرف منسوب ہو نیکی حیثیت سے فرع ہے مگر وہی بیٹا اپنے بیٹے کی طرف منسوب ہو نیکی حیثیت سے اصل ہے کیونکہ اس صورت میں وہ خود باپ بن گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اصل اور فرع کا تحقق اور ثبوت یعنی اصل ہونا اور اسی اصل کا فرع ہو جانا یا فرع کا فرع ہونا اور اسی فرع کا اصل ہو جانا اضافی اور اعتباری چیزیں ہیں، جب اضافت اور اعتبار بدل جائیں گے یعنی حیثیت مختلف ہو جائیگی تو اصل اور فرع کا ایک دوسرے کے معنوں کی طرف منتقل ہو جانا خارج یا ناممکن نہ رہیگا۔

وَوَجْهَ الْحَصْرِ فِي هَذِهِ الْأَرْبَعِ أَنَّ الْمُسْتَدَلَّ لَا يُخْلَوُ إِذَا مَا نَ يَتَمَسَّكَ بِالْوَحْيِ
أَوْ غَيْرِهِ وَالْوَحْيُ إِنَّمَا مَثَلُوهُ وَهُوَ الْكِتَابُ أَوْ غَيْرُهُ وَهُوَ السُّنَّةُ وَغَيْرُ الْوَحْيِ إِنْ كَانَ
قَوْلُ الْكُلِّ فَإِلَّا جَمَاعُ وَإِلَّا فَالْقِيَاسُ وَإِنَّمَا شَرِيعٌ مِنْ قَبْلِنَا فَلَمْ يَحَقِّقْ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَ
تَعَامَلِ النَّاسِ مُلْحِقٌ بِالْجَمَاعِ وَقَوْلُ الصَّحَابِيِّ فِيمَا يَعْطَلُ مُلْحِقٌ بِالْقِيَاسِ وَفِيمَا لَا يَعْطَلُ
مُلْحَقٌ بِالسُّنَّةِ وَالْإِسْلَامِ حَسَنٌ وَنَحْوُهُ مُلْحَقٌ بِالْقِيَاسِ -

ترجمہ

وجہ الحصر الخ اور ان چار میں اصول کے منحصر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مستدل استدلال کرنے والے، یا توحی الہی سے دلیل پیش کرے گا یا غیروحی سے اور وحی یا تسوہوگی یعنی اس کی تلامذت کی جاتی ہے، تو وہ کتاب اللہ ہے یا وحی غیر تسوہوگی تو وہ سنت ہے یعنی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وغیرالوحی۔ اور غیروحی اگر کل مجتہدین کا قول ہو تو وہ اجماع ہے ورنہ پس قیاس ہے اور ہماری شریعت اسلام سے پہلے کی شریعتیں تو وہ (ضرورت اور احتیاط کی بنا پر) کتاب اللہ اور سنت یعنی حدیث رسول کے ساتھ ملحق ہیں، اور لوگوں کا تعامل (یعنی صحابہ کا تعامل) تو وہ اجماع کے ساتھ ملحق ہے اور صحابی کا وہ قول جو ایدرک بالتقل ہو تو وہ قیاس کے ساتھ اور غیر درک بالقیاس سنت کے ساتھ ملحق ہے اور استحسان (یعنی قیاس خفی) اور اس طرح کی دوسری دلیلیں قیاس کے ساتھ ملحق ہیں

بیان لغات

وَجْهٌ وہ کام جس کی طرف انسان توجہ دے، سبب، باعث، مقصود، ہوتے ہیں وَجْهٌ الْكَلَامِ گفتگو کا مقصود، بات کا سبب یا باعث۔ الْحَصْرُ۔ (گھراؤ) حَقَر (نقص) گھیر لینا، کسی چیز کو کسی خاص مقدار یا کیفیت میں اس طرح مقید کر دینا کہ وہ اس سے نکل نہ سکے۔ الْمُسْتَدَلُّ۔ دلیل بیان کرنے والا، استدلال، حق کے صلہ کے ساتھ، نشان معلوم کرنا پتہ دریافت کرنا۔ اور بار کے صلہ کے ساتھ کسی بات کی دلیل بیان کرنا، کسی بات کا نتیجہ نکالنا۔ يَخْلُوْنَ، خَلَا، خَلَا، خَالِي ہونا، تنہا ہونا، کسی چیز سے خالی ہونا، اس سے چھٹکارا پالینا، اور خالی نہ ہونا، چھٹکارا نہ پانا، مرادی معنی ہوا کسی بات پر مجبور ہو جانا۔ تَمَسَّكْتُ بِشَيْءٍ پر کسی چیز سے چمٹنا، اس کو مضبوط پکڑنا، مرادی معنی سہارا لینا۔ اَلَوْحِي لکھا ہوا، پیغام، الہام، رمز و اشارہ، بولتے ہیں وَحْدَتُ إِلَى خَلْقٍ میں نے فلاں کو اشارہ کیا، اس کے پاس قاصد و پیغامبر روانہ کیا، نبیوں کی طرف بھیجے گئے اللہ کے کلام کو بھی وحی کہتے ہیں، یہاں یہی مراد ہے، یہ درست ترین اور معروف معنی ہے، مَشْهُودٌ وہ جسے پڑھا جائے شَآءَ (ن) تِلَاوَةُ الْكِتَابِ وَغَيْرُهَا پڑھنا غیر اگر مصدر ہو تو تبدیلی اور اختلاف کے معنی میں جب بولتے ہیں هَذَا غَيْرُكَ تو اس کا معنی ہوتا ہے هَذَا الشَّيْءُ يَخَارِضُ ذَلِكَ الشَّيْءُ یہ چیز اس کے معارض یعنی اس سے الگ ہے یعنی اس میں غیرت پائی جاتی ہے مطلب ہوا کہ ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک دوسرے کے خلاف ہے، مُتَحَقِّقَةٌ وہ چیز جسے کسی چیز سے ملا دیا جائے، یہ بار کے صلہ کے ساتھ آتا ہے الْحَقِيقَةُ بِهَذَا لَاحِظٌ میں نے اسے ہلاکت سے ملا دیا، یعنی ہلاک کر دیا، تَعَامُلٌ بعض کا بعض کے تئیں معاملہ کرنا، تعامل الناس لوگوں کے باہم معاملات، آپس کے معاملات عَقْلُ الشَّيْءِ (ن) سمجھنا، شَيْءٌ يَخْفَى وہ چیز جو قرین عقل و قیاس ہو، یا جسے سمجھا جاسکے، لوگ بکثرت العقول لاتے ہیں، جس کا معنی ہے سمجھا ہوا یا وہ جسے عقل کے لئے قابل قبول بتلایا جائے أَلَا سَتَحْسَنُ، لغوی معنی کسی چیز کو اچھی سمجھنا اور اصولیوں کی زبان میں استحسان کہتے ہیں مجتہد کے دماغ میں ایسی دلیل کا آنا جس کی وجہ سے وہ جلی یا قیاس کے تقاضے سے خفی (پوشیدہ) قیاس کے تقاضے کی طرف متوجہ ہو جائے، یہی دلیل

خفی قیاس کا تقاضا پورا کرنے کی جہت کو راجح ثابت کرے، یا مجتہد کسی حکم کلی سے استثنائی حکم کی طرف مراحجائے، استحسان کی صورت تب پیش آئے گی جب کوئی واقعہ پیش آئے جس کے متعلق نص میں حکم موجود نہ ہو، اور اس واقعہ میں دو ایسے پہلو ہوں جو ایک دوسرے سے مختلف ہوں ایک پہلو علی یعنی ظاہر ہو جو ایک حکم کا تقاضا کر رہا ہو اور دوسرا پہلو خفی یعنی غیر ظاہر ہو جو دوسرے حکم کا تقاضا کر رہا ہو اور مجتہد کے دل میں ایسی دلیل پائی جائے جو غیر ظاہر پہلو کو راجح ثابت کرے جس کی وجہ سے مجتہد واقعہ کے ظاہری پہلو پر حکم لگانے سے رک جائے اور غیر ظاہری پہلو پر حکم لگا دے، اسی کو اہل شریعت کی زبان میں استحسان کہا جاتا ہے۔

تشریح عبارات

حضرت الشارح علامہ جون پوری فرماتے ہیں، دین کے اصول وہی چار ہیں جنہیں ماتن نے بیان فرمایا، منشا یہ ہے کہ استقرار یعنی تلاش و جستجو کے میں ظاہر ہو کہ شریعت کے وہ اصول اور دلیلیں جن سے احکام تک رسائی ہوتی ہے چار ہیں۔ قرآن، سنت، اجماع اور قیاس۔ یہ چاروں اصول وہ ہیں جن سے استدلال کرنے میں تمام مسلمان متفق ہیں، شارح علامہ فرماتے ہیں یہ اصول چار کے عدد میں محصور اور گھبرے ہوئے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ حکم ثابت کرنے میں دلیل بیان کرنے والا جب بھی دلیل پیش کرے گا، ابتداءً اس کی دو صورتیں ہوں گی۔ پہلی صورت ہے، - دلیل ایسے کلام سے پیش کی جائے جسے دجی کیا گیا ہے دوسری صورت ہے دلیل ایسے کلام سے پیش کیا جائے جسے دجی نہیں کیا گیا ہے، دونوں مذکورہ صورتوں کی دو صورتیں اور ہیں، چنانچہ دجی شدہ کلام کی پہلی صورت یہ ہے کہ اس کی تلاوت کی جاتی ہو یعنی نماز میں اس کا پڑھنا جائز ہو، اور حیض والی عورت، اپنی اپنی شخص کے لئے ممنوع ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ اس دجی شدہ کلام کی تلاوت نہ کی جاتی ہو یعنی اگر نماز میں اسے پڑھا جائے تو تلاوت کا فرض ادا نہ ہو سکے، اور وہ کلام جسے دجی نہیں کیا گیا اس کی بھی دو صورتیں ہیں، پہلی صورت یہ کہ غیر دجی شدہ کلام تمام لوگوں کی رائے سے ہو دوسری صورت یہ کہ غیر دجی شدہ کلام تمام لوگوں کی رائے سے ثابت نہ ہو، اگر حکم کی دلیل ایسے دجی شدہ کلام سے دی گئی ہے جس کی ہم تلاوت کرتے ہیں تو اسے کتاب اللہ یا قرآن شریف کہتے ہیں، اور جب حکم کی دلیل ایسے کلام سے دی جائے جو دجی شدہ تو ہے مگر نماز میں ہم اسے نہیں پڑا سکتے تو اس کو سنت رسول اللہ یا حدیث شریف کہتے ہیں۔ اور حکم کی دلیل جب اس کلام سے دی جائے جو دوسرے سے دجی شدہ نہیں ہے، مگر اس کلام کی بنیاد پر صحیح رائے یا مستوار رہے، اور یہ صحیح رائے تمام لوگوں کی رائے سے ہو تو ہم اسے اجماع کہیں گے اور جب حکم کی دلیل غیر دجی شدہ کلام سے دی جائے تو ہم لوگوں کی رائے سے نہیں بلکہ بعض لوگوں کی رائے سے ثابت ہے تو آپ اسے قیاس کہیں گے۔

ماتن کی تصریح سے معلوم ہوا کہ شریعت کے اصول چار ہیں، کتاب، سنت، اجماع اور قیاس،

مگر غلط نہیں یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے، اس سوال کو امت نے اپنی شرح کشف الاسرار میں ذکر کیا ہے پھر اس کا جواب بھی دیا، سوال یہ ہے کہ اسلامی شریعت کے احکام مذکور چاروں ضلوں کے علاوہ دوسرے چند طریقوں سے بھی ثابت ہوتے ہیں مثال کے طور پر کبھی اللہ رب العزت قرآن شریف میں یا اللہ کے رسول حدیث پاک میں ہم سے پہلے لوگوں کی شریعت کا حکم نقل کرتے ہیں اور بسا اوقات ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن یا حدیث میں ماضی کی شریعتوں کے بتلائے گئے احکام بجا لانے کا ہمیں بھی مکلف بنایا جاتا ہے، اس سے واضح ہوا کہ پہلی شریعتوں سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں، لہذا انہیں بھی اصول قرار دینا چاہئے، اسی طرح لوگوں کے باہمی عمل سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں، اس کی مثال ہم یوں بیان کریں گے، فقہ میں قاعدہ بتلایا گیا ہے کہ ایسی چیز جس کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے جو موجود نہیں ہے لوگ وقت مقرر کئے بغیر ناپ دے کر اپنے جوتے بنواتے ہیں، دنیا کے بہت سارے لوگ ایسا کرتے ہیں حالانکہ جوتا معدوم ہوتا ہے مگر پھر بھی اس معاملے کو یہ کہہ کر جائز قرار دیا جاتا ہے کہ یہ لوگوں کا تعامل ہے تو معلوم ہوا کہ لوگوں کے باہمی عمل یعنی تعامل کو بھی اصول میں شامل کرنا چاہئے، اسی طرح صحابی کے قول سے بھی حکم ثابت ہوتا ہے، صحابی کا فرمان کبھی قیاس کے مطابق یعنی معقول ہوتا ہے اور کبھی قیاس کے مخالف یعنی معقول نہیں ہوتا مگر اس سے حکم ثابت ہوتا ہے، لہذا صحابی کا فرمان بھی اصل ہونا چاہئے، اسی طرح کبھی حکم قیاس جلی کے برعکس، قیاس غنی یعنی استحسان سے ثابت ہوتا ہے، لہذا استحسان کو بھی اصل قرار دینا چاہئے، یہ چار اصول ہمارے ماضی کی شریعتیں میں لوگوں کا تعامل میں صحابی کا فرمان میں استحسان، اور پہلے چار اصول بتلائے جائیچکے ہیں یعنی کتاب میں سنت میں جماع میں قیاس، چار کو چار میں شامل سمجھئے تو شریعت کے اصول آٹھ معلوم ہوتے ہیں اور آپ چار بتلا رہے ہیں، آخر ایسا کیوں ہے؟ شارح علامہ ذاکما شراشع من قبلنا سے جواب دے رہے ہیں، فرماتے ہیں پہلی شریعت میں نازل کیا گیا حکم اگر اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب قرآن میں بیان فرمایا ہے تو قرآن کے دوسرے دلائل کی طرح ماضی کی شریعت کا یہ حکم کتاب اللہ سے ملحق اور اسی میں شامل ہو جائیگا، اور اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا ہے تو یہ سنت سے ملحق اور اسی میں شامل ہو جائیگا اور لوگوں کے باہمی تعامل سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ گویا جماع سے ثابت ہوتا ہے اور اس اجماع کی نوعیت یہ ہے کہ وہ لوگوں کے تعامل سے اجماع بن جاتا ہے، جب کہ لوگوں کا تعامل اجماع ثابت کرنے والا ٹھہرا، تو یہ تعامل ناس اجماع کے ساتھ لاحق اور اس میں شامل ہو گیا، اور صحابی کا فرمان اگر قیاس کے مطابق ہے تو قیاس میں داخل ہو جائیگا اور اگر قیاس کے مطابق نہیں ہے تو سمجھا جائے گا کہ صحابی نے رسول اللہ سے سنکر ایسا کہا ہے اور جو قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوا ہو وہ سنت ہوتا ہے، صحابی دین کے معاملہ میں اپنی طرف سے نہیں بول سکتا، لہذا اس کا وہ فرمان جو قیاس کے مطابق نہ ہو وہ اس احتمال کی بنیاد پر سنت میں شمار

کیا جائے گا کہ صحابی نے اسے رسول ہی سے سن رکھا ہے، اور استحسان، قیاس کی ایک قسم ہے اسلئے کہ قیاس کبھی ظاہر ہوتا ہے اور کبھی ظاہر نہیں ہوتا جو قیاس ظاہر ہو اس کو عام طور پر سے قیاس یا پھر قیاس جلی کہتے ہیں، اور جو قیاس ظاہر نہیں ہوتا مگر اس کی تاثر یا طنی قوی ہوتی ہے، اس کو عام طور سے استحسان یا پھر قیاس خفی کہتے ہیں، یہاں سے معلوم ہو گیا کہ استحسان قیاس ہی کی ایک قسم ہے، لہذا استحسان سے ثابت ہونے والا حکم قیاس میں داخل و شامل سمجھا جائے گا، جب معلوم ہو گیا کہ ارضی کی شریعتیں کتاب یا سنت میں داخل ہیں اور لوگوں کا تعامل اجماع میں داخل ہے اور صحابی کا قرین قیاس فران قیاس میں اور قیاس سے بنا ہوا سنت میں داخل ہے اور استحسان وغیرہ قیاس میں داخل ہیں تو اسلامی شریعت کے اصول کو کتاب، سنت، اجماع اور قیاس چاروں میں محصور کر دینا اور آٹھ کا چار سے کسر کر دینا درست ہے۔

ثُمَّ فَضَّلَ الْمُصَنِّفُ «الْأَصُولُ الْأَرْبَعَةَ» فَقَدَّمَ الْكِتَابَ وَقَالَ أَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهَذَا تَعْرِيفٌ بِكُلِّ الْكِتَابِ وَالْأُورُفِيهِ لِلْعَهْدِ وَالْمَعْلُومِ هُوَ الْكِتَابُ السَّابِقُ ذِكْرُهُ الَّذِي كَانَ مُضَافًا إِلَيْهِ لِلْبَعْضِ وَالْقَلْبَانِ إِنْ كَانَ عَلَمًا كَمَا هُوَ الْمَشْهُورُ فَهُوَ تَعْرِيفٌ لِقَطْعٍ وَابْتِدَاءٌ لَتَعْرِيفِ الْحَقِيقِيِّ مِنْ قَوْلِهِ الْمُنَزَّلُ إِلَى آخِرَةٍ وَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَقْرَرِ أَوْ بِمَعْنَى الْمَقْرَرِ فَهُوَ جِسْمٌ لَهُ وَمَا بَعْدَهُ فَضْلٌ بِلا تَكْلِيفٍ فَالْمُنَزَّلُ اخْتِزَارٌ عَنِ الْكِتَابِ الْغَيْرِ السَّمَاوِيَّةِ وَقَوْلُهُ عَلَى الرَّسُولِ اخْتِزَارٌ عَنِ الْكِتَابِ السَّمَاوِيَّةِ وَالْمُنَزَّلُ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ بِالتَّخْفِيفِ أَيْ الْمُنَزَّلُ دَفْعَةً وَاحِدَةً لِأَنَّ الْقَلْبَانَ نَزَلَ دَفْعَةً وَاحِدَةً مِنْ الْوَجْهِ الْمُحْفُوظِ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا أَوْ لَا تُنْزَلُ بَعْثًا بَعْثًا وَآيَةٌ آيَةً بِحَسَبِ الْمَصَالِحِ وَالْحَوَاجِّ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْلَانَهُ كَانَ يُنْزَلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ دَفْعَةً وَاحِدَةً فِي كُلِّ شَهْرٍ وَمَضَانُ حَبْلُهُ وَيَجُوزُ أَنْ يُقَالَ بِالتَّشْدِيدِ لِأَنَّ نَزْلَهُ فِي الْوَاقِعِ كَانَ بِدَفْعَةٍ مُخْتَلِفَةٍ فِي مَدَّةِ النَّبْوَةِ۔

ترجمہ ثم فصلی المصنفی الاصول الاربعۃ الخ اس کے بعد مصنف المنار نے تفصیل وار الگ الگ چاروں اصول بیان کئے، پس مقدم کتاب کو لائے اور فرمایا: الکتاب فالقرآن المنزل الخ کتاب وہ قرآن ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا ہے، یہ کل کتاب کی تعریف ہے اور اس میں لام عہد کا ہے اور معبود وہ

کتاب ہے جس کا ذکر سابق میں آیا ہے جو بعض کی طرف مضاف تھی (یعنی بعض الکتاب) اور قرآن اگر علم ہو تو یہاں کہ بھی مشہور بھی ہے تو یہ کتاب کی تعریف لفظی ہے (تعریف لفظی میں صرف لفظ کی شرح کی جاتی ہے) اور تعریف حقیقی کی ابتداء اس کے قول المنزل سے شروع ہوئی اور نقلاً متواتراً بلا شبہ پر ختم ہوئی اور اگر قرآن مقدس اسم مفعول کے معنی میں ہو (یعنی ملایا ہوا ایک دوسرے کے ساتھ) تو یہ بلا تکلف جس ہے اور اس کے بعد فصل واقع ہے، پس المنزل و تشدید کے ساتھ اور اس کے بعد والا فصل ہے، پس المنزل کی قید غیر آسمانی کتابوں سے اور علی الرسول کی قید بقیہ دوسری کتابوں سے احترازی ہے اور منزل دفعۃً اور لفظ منزل کو زار کی تخفیف انزال سے منزل پڑھنا بھی جائز ہے جس کے معنی میں جو ایک ہی دفعہ میں اتارا گیا ہے، پھر تھوڑا تھوڑا آیت آیت کر کے حسب مصلحت و ضرورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے۔

اولاً نہ کانہ منزل علیہ علیہ السلام۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ قرآن جمیع نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ہر سال ہر ماہ رمضان میں (تجدید کے طور پر) ایک دفعہ کل کا کل اتارا جاتا تھا۔
وہ بجز انصاف اوبال تشدید۔ اور المنزل کو زار کی تشدید کے ساتھ بھی (منزل) سے منزل پڑھنا بھی درست ہے کیونکہ قرآن پاک کا نزول درحقیقت زمانہ نبوت میں متعدد فعات میں ہوا ہے

بیان لغت فصل تفصیل سے، جب کلام کے لئے استعمال کریں مثلاً کہیں فصلت الکلام تو اس کا معنی ہو گا میں نے بات واضح کر دی، اور مطلقاً شئی کے لئے استعمال کریں یعنی یہ کہیں فصلت الشئ تو معنی ہو گا میں نے اس چیز کی ایسے چند اجزاء میں تشکیل دی جو باہم منفرد اور امتیازی شخص رکھتے ہیں یعنی یہ جسے آپس میں ممتاز ہیں فصل کا مقابل اجنل لاتے ہیں، کسی باب کو چند فصلوں میں تقسیم کرنے کے لئے بھی تفصیل کہتے ہیں۔ قصہ آگے کرنا، پہلے لانا، پہلے بیان کرنا۔ الکتاب (ن) لکھنا، کتاب مصدر ہے لکھنے کے معنی میں، عام عادی استعمال میں کتاب اس چیز کے لئے بولتے ہیں جس میں لکھا جائے، اس کے معنی خط، صحیفہ، فرض، حکم، فیصلہ، اندازہ کے ہیں، اس کی جمع مکتب (قریش کے وزن پر) اور مکتب (اُذُن کے وزن پر) آتی ہے، کتاب کا لفظ بغیر کسی انتساب کے مطلقاً بولیں گے تو وہ کتاب مراد ہوگی جو اندر ب العزت کی جانب سے نازل شدہ ہو، اسی طرح الہامی کتاب کے لئے عام طور پر صرف کتاب استعمال کرتے ہیں اسی وجہ سے صرف انھیں لوگوں کو الہی کتاب کہا جائے گا جو آسمانی اور الہی و الہامی کتابوں کے حاملین اور متبعین ہوں، کتاب کے مغز کو ام الکتاب کہتے ہیں المنزل منزل کا معنی اتارنا چاہے انزال باب افعال سے ہو یا تنزیل باب تفعیل سے دونوں صورتوں میں متعدی ہوگا باب تفعیل سے لانے کی صورت میں منزل اپنے پہلے مفعول کی طرف بلا واسطہ متعدی ہوگا اور دوسرے مفعول کی طرف علی کے واسطے سے متعدی ہوگا چنانچہ کہتے ہیں نَزَّلَ اللّٰهُ کَلَامًا عَلٰی اٰیٰیٰہِہِ اللّٰہ نے اپنے نبیوں پر وحی اتاری، کبھی کبھی باب تفعیل سے دونوں مفعولوں کی طرف بلا واسطہ بھی متعدی ہوتا ہے

جیسے تَزَلَّتْ مَنَازِلُ الْعُلَمَاءِ میں نے اسے علماء کا قائم مقام سمجھا، باب افعال سے لانے کی صورت میں کبھی مفعول حذف کر کے انزل اللہ الکلام بولتے ہیں اور کبھی دونوں مفعولوں کو لاتے ہیں اور دوسرے مفعول پر عمل داخل کر دیتے ہیں جیسے اَنْزَلْتُ حَاجَتِي عَلٰی رَفِیٍّ میں نے اپنے پروردگار سے اپنی ضرورت کی کفالت کی درخواست کی۔ انزال اور تنزیل میں ایک وصفی فرق ہے، علامہ لکھنوی کے بیان کے مطابق امام مازنی فرماتے ہیں تنزیل کا معنی ہے قسطوار اتارنا اور انزال کا معنی ہے ایک دم سارا کا سارا اتارنا تعریف واقف کرانا، تعارف کرانا، اصول الشاشی کی شرح فصول الحواشی کے تحت الصغیر عزیر اللہ نے تحریر کیا کہ التعریف فی اللغة التعین تعریف کا لغوی معنی متعین کرنا مشخص کرنا ہے اور آگے لکھا وصف الاصطلاح ما یلزم من تصدیق تصور آخر اصطلاحی استعمال میں تعریف کسی چیز کے تصور کر لینے کے نتیجے میں دوسری چیز کے تصور کے ضروری ہوجانے کو کہتے ہیں القرآن پڑھنا یا متصل چیز لغوی لحاظ سے قرآن میں دو احتمال ہیں، قرآن اگر ہمزہ کے ساتھ ہے تو ہمزہ الام کَرَأَ یَقْرَأُ (ن، ف) کَرَأَ اُنْا کا مصدر ہے جس کا معنی ہے پڑھنا، اور اگر قرآن کو صحیح کے اجواب میں شمار کریں تو یہ قرن الشیء بالشیء (ض) سے لانے کے معنی میں آئے گا اسی سے قرین آتا ہے جس کا معنی ہے ملا ہوا، ہم باش یا معصاحب یا قبیلہ یا ذن و شو کو اسی لئے قرین کہتے ہیں کہ یہ ملے ہوئے ہوتے ہیں اسم منسوب بنا کر قرآنی متصل الاجزاء شئی کے لئے بولتے ہیں، ایسی تائید کو بھی کہتے ہیں جسے ادنیٰ کی کھال سے بنایا گیا ہو باہم آنے والوں کے لئے بولتے ہیں ہم جاذبا قرآنی وہ جمع ہو کر آئے، جمع ہو کر آتا تب ہی کہلائے گا جب لوگ ساتھ ساتھ آئیں صورت حالات یہ ہو کر ایک دوسرے سے متصل ہو حاصل کلام یہ کہ قرآن ہمزہ ہے تو مصدر ہوگا اور غیر ہمزہ یعنی صحیح ہے تو قَوْن سے اخذ ہوگا دونوں مراد ہو سکتے ہیں کیونکہ قرآن پڑھا جاتا ہے اور اس کی آیات باہم ملی ہوتی ہیں، عَلَمًا لغوی معنی جھنڈا، علامت، نشان، جمع اعلام کسی کے ساتھ مخصوص امر کو بھی علم کہتے ہیں، فصل (ض)، فصلاً جدا کرنا یا ممتاز کرنا یا ختم یا ثابت کرنا، فصل دو چیزوں کی درمیانی حد، اسی لئے قرآن کے متعلق کہا جاتا ہے اِنْ فَصَّلْ یہ حد ہے یعنی حق اور باطل کی فصل کی نسبت کتاب کی طرف کی جاتے تو اس کا معنی ہوتا ہے کتاب کا ایک مستقل ٹکڑا، منطقوں کی اصطلاح میں فصل اس کلی کو کہتے ہیں جو اُمِّ شَیْءٍ هُوَ فِی ذَاتِہِ کے جواب میں بولا جاتا ہے، مثلاً انسان کے متعلق دریافت کیا جائے اَلْاِنْسَانُ اُمِّ شَیْءٍ فِی ذَاتِہِ یعنی انسان اپنی جوہری اور ذاتی معنی کے لحاظ سے کیا حقیقت رکھتا ہے جواب میں بولیں گے اَلْاِنْسَانُ نَاطِقٌ یعنی انسان کا جوہری معنی یہ ہے کہ وہ ناطق ہے، ناطق ای شئی ہوتی ذات کا جواب ہے جو شئی اس سوال کے جواب میں لائی جائے گی منطلقہ اس کو فصل کا نام دیں گے معلوم ہوا فصل عرضیات سے صرف نظر کر کے جوہریات کی وضاحت کرتی ہے، مگر گفت میں رکھتے کہ جہاں بھی جنس اور فصل کے معانی پر کلام کیا جائے گا وہاں فصل سے وہی معنی مراد ہوگا جو ہم نے اہل میزان کی اصطلاح کہہ کر حوالہ قرطاس کیا ہے۔ الاحقوان میں کے صلہ کے ساتھ بخدا، مگر بڑاں

رہنا۔ السماویۃ آسمانی، ہر وہ چیز جو سر کے اوپر ہو، زمین کو گھیرنے والی آسمانی فضا کو بھی کہتے ہیں، نیز بارش، ہر ایک چھت، نیک ارواح کے مسکن بادل وغیرہ کے لئے بھی استعمال کرتے ہیں، یہاں سماوی سے مراد وہ کلام یا گیا ہے جسے اللہ رب العزت نے نبیوں پر نازل فرمایا تھا، جس سے سماعتاتے، تخفیف حرف کو تشدید سے محروم رکھنا دَفْعَةُ دَفْعٌ کا اسم مرہ ہے وفع کا معنی مٹانا اور کرنا، اسم مرہ وہ مصدر ہوتا ہے جو فعل کا صرف، اور صرف ایک بار ہونا بتلاتے ثلاثی مجرد میں اسم مرہ فَعْلَةٌ کے وزن پر آتا ہے جیسے دَفْعَةُ البتہ ثلاثی مجرد کے علاوہ دوسرے ابواب میں اصل مصادر پر تا داخل کرتے ہیں جیسے اجتناب سے اجتنابہ بہر کیف اسم مرہ خواہ ثلاثی مجرد سے یا دوسرے ابواب سے آئے ان میں سے ہر ایک کے مصادر میں تار کے لاحق ہو جانے کی وجہ سے اسم مرہ کے ساتھ کسی ایسے لفظ کا لانا ضروری ہو جائے گا جو واحد یعنی ایک کا معنی ظاہر کرے جیسے اکلے۔ اکلۃ واحده میں نے صرف ایک بار کھایا یا صُمْتُ صَوْمَةً لَا غَيْرَ میں نے فقط ایک دفعہ روزہ رکھا، اسی لئے شارح علام علامہ جو نوری نے بھی دفعۃ اسم مرہ کے ساتھ واحده لا کر دفعۃ واحده فرمایا۔ اللوح۔ تختہ، تختی، تخت، لکڑی، بڑی یا وہ ہے کی ہر چیز کو لوح کہتے ہیں مگر شرط یہ ہے کہ وہ چوڑی بھی ہو، اسی لئے بدن کی ہر چوڑی کو لَوْحُ الْجَسَدِ کہا جاتا ہے، ہاں ہاتھ ٹانگ کی ہڈیاں چوڑی نہ ہونے کی وجہ سے مستثنیٰ کر دی گئی ہیں، لوح محفوظ اس لوح کو کہتے ہیں جو ساتویں آسمان کے بالائی حصہ سے اوپر ہے جو آسمان و زمین کے فاصلے سے اتنی لمبی ہے اور شرق و غرب میں جتنی دوری ہے اتنی چوڑی ہے، اس کی ساخت بڑے سفید موتی سے ہوئی ہے، نَجْمًا نَجْمًا قسطن قسطن کر کے تھوڑا تھوڑا نَجْمٌ (ن)، فَلَانٌ دَرَسْتُ فَلَان نے اپنا قرض قسطوں میں ادا کیا، یا اس نے تھوڑا تھوڑا کر کے ادا کیا، مصدر نَجَّمَ ہے اَيَّةٌ لغوی معنی علامت، عبرت، اصطلاحی معنی، اللہ رب العزت کا کلام جس کا آغاز و اختتام واضح ہو، مصابح واحد مَصْلُوحَةٌ، مصالحت ایسی تجویز جو موزوں اور مناسب ہو۔ جُمْلَةٌ مجموعہ، سارا کا سارا مکمل جملہ کا اصطلاحی معنی وہ گفت کو جس کی ترکیب مسند اور مسند الیہ سے ہو، جمع جُمْلٌ۔ تَشْدِيدٌ حرف سے متعلق ہو تو معنی ہوگا حرف کو تشدید دینا، ورنہ عام طور سے اس کا معنی سختی کرنا، یا مضبوط کرنا لیا جاتا ہے، مَدَّةٌ عرصہ، وقفہ، اشارہ نبوت کی مدت ۳۳ سال بتلائی جاتی ہے۔

تشریح عبارت شارح غلام فراتے ہیں ! اتن چاروں اصولوں کا اجمالی تذکرہ کرنے کے بعد ان پر تفصیلی کلام کر رہے ہیں، موصوف یہاں سے مذکورہ چاروں اصولوں کو جدا گانہ ٹکڑوں میں بانٹ کر ہر ایک ٹکڑے پر الگ الگ مفصل بحث کر رہے ہیں، ان اصولوں میں کتاب الشرائع الاصول اور متن حین کا درجہ رکھتی ہے، اس لئے سب سے پہلے اسی کی وضاحت

کی جائے گی، ماتن نے کتاب کی تعریف سے آغاز کرتے ہوئے فرمایا: کتاب وہی قرآن ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یقینی تواتر کے ساتھ نقل کیا گیا۔ کتاب اللہ کی تعریف لفظ قرآن سے کی گئی ہے، کتاب اور قرآن دونوں ایسے الفاظ ہیں جنہیں اصولی علماء اللہ کی پوری کتاب کے لئے بھی استعمال کرتے ہیں، اور اللہ کی کتاب کے ہر ہر جز کے لئے بھی یعنی کتاب اور قرآن دونوں کو اللہ کی کل کتاب کے لئے بھی اور بعض کتاب کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے، مذکور دونوں معنوں میں استعمال کے باوجود اصولی حضرات کتاب اللہ کے مجموعے یعنی پوری کتاب سے بحث نہیں کرتے کیونکہ کتاب شریعت کے ظاہری احکام کی دلیل تسلیم نہیں کی جاتی بلکہ یہ حضرات کتاب اللہ کے صرف ان اجزاء سے بحث کرتے ہیں جو ان کے نزدیک ظاہری حکموں کی دلیلیں ہیں اور کتاب اللہ کے ایسے اجزاء مختصر ہیں جنہیں قرآن کا بعض حصہ کہہ جائے گا نہ کہ پورا قرآن، یہاں اصولی حضرات کو مجبوری یہ پیش آئی کہ کسی چیز کی تعریف کا تقاضا ہے کہ اس کی پوری تعریف کی جائے اسلئے تعریف کا تقاضا پورا کرتے ہوئے ان حضرات نے کتاب اللہ کی پوری تعریف کرنے کی کوشش کی، پوری تعریف تو یہ حضرات کر بیٹھے مگر اس کی وجہ سے دوسری مجبوری سے دوچار ہونا پڑا وہ یہ کہ اصولی حضرات پوری کتاب سے سروکار نہیں رکھتے بلکہ ان کی بحث کتاب اللہ کے بعض حصوں سے تعلق رکھتی ہے، بالفرض یہ حضرات اپنی بحث پر نظر کر کے کتاب اللہ کے انہیں بعض حصوں کی تعریف کرتے جن سے یہ لوگ دلیل پکڑتے ہیں تو ایسا کر سکتے تھے مگر کتاب اللہ کی تعریف ادھوری رہ جاتی، اس لئے علمائے اصول نے کتاب اللہ کی تعریف میں کتاب کے ان وصفوں کا لانا ضروری سمجھا جو پوری کتاب اور کتاب کے بعض حصوں میں مشترک ہوں، ماتن نے اپنی تعریف میں ایسے مشترک اوصاف استعمال نہیں کئے، انہوں نے پوری کتاب کی تعریف کر ڈالی، حالانکہ موصوف خود بھی کتاب اللہ کے بعض حصوں ہی سے بحث کریں گے، اس لئے شارح علام ان کی عبارت کی توجیہ کرتے ہوئے رقم طراز ہوئے کہ ماتن نے اگرچہ تعریف پوری کتاب اللہ کی کر ڈالی مگر یہاں کتاب کا بعض حصہ ہی مراد ہے، اسے آپ یوں سمجھئے کہ ماتن نے الکتاب بمعنی باللام ذکر کیا ہے، الف لام یہاں عہد فارسی کے معنی میں ہے، خارجی طور پر معہود و متعین کتاب وہی ہے جسے پہلے بعض الکتاب کہہ کر ذکر کیا جا چکا ہے بعض مضاف ہے اور الکتاب مضاف الیہ مطلب یہ ہوا کہ انا الکتاب میں عہد فارسی کا الف لام خارجی طور پر معہود و متعین شدہ اسی کتاب کی طرف اشارہ کر رہا ہے جو بعض کا مضاف الیہ ہے، اور بعض کتاب، قرآن کا وہی حصہ ہے جس سے اصولی حضرات شغف رکھتے ہیں، لہذا کوئی حرج نہ رہا کہ ماتن کتاب کی پوری تعریف کریں، اور مراد بعض کتاب لیں بلکہ انہیں ایسا ہی کرنا چاہئے تھا تا کہ تعریف کا حق بھی ادا ہو جائے اور اپنی مراد بھی بر آئے۔

وان کان علما الخ سے شارح بتلانا چاہتے ہیں کہ تعریف کی ایک قسم لفظی تعریف کہلاتی

ہے، کوئی شخص کسی چیز یا لفظ کے متعلق آپ سے سوال کرے اور آپ مسؤل عنہ چیز یا لفظ کا جواب ایسی چیز سے دیں جو سائل کی نظر میں مسؤل عنہ چیز یا لفظ کے مرادف ہوگا اس سے مشہور ہو تو یہ لفظی تعریف کہلائے گی جیسے کوئی پوچھے ما العقار؟ آپ جواب میں کہیں الخمر عقار کیا ہے، شراب ہے اسی طرح کوئی سوال کرے ما الغیث غیث کیا ہے آپ جواب دیں المطر یا رش ہے، یا دریا کیا جائے ما الغضنفر؟ غضنفر کیا ہے آپ جواب دیں الا۔۔۔ شیر ہے، عقار کا معنی شراب غیث کا بارش، غضنفر کا شیر ہے مگر سائل نہیں جانتا آپ سے اس نے پوچھا جواب میں آپ نے خر، مطر، اس استعمال کئے، یہ تینوں عقار غیث اور غضنفر کے مقابلے میں مشہور اور ظاہر المعنی ہیں لہذا عقار کی تعریف خر سے غیث کی تعریف مطر سے غضنفر کی تعریف اسد سے لفظی تعریف کہلائے گی، معلوم ہوا کسی چیز کی مشہور ظاہر المعنی یا ایسے لفظ سے تعریف کرنا جو اس چیز کا علم ہو لفظی تعریف کہلاتی ہے اور حقیقی تعریف یہ ہے کسی چیز کی حقیقت اور ماہیت کی خبر دی جائے اور جس چیز کی تعریف کی جائے اس کے تمام ذاتی یعنی حقیقی پہلوؤں کو ذکر کیا جائے اور اس چیز کے عارضی گوشوں کو تعریف میں نہ لایا جائے مثلاً کوئی انسان کی حقیقی تعریف دریافت کرے تو کہا جائے گا انسان ایسے جسم کو کہتے ہیں جو بڑھنے کی شان رکھے، احساس کرنے والا ہو اپنے ارادے سے نقل و حرکت کرتا ہو اور نطق کے وصف سے متصف ہو، اب شارح کو سمجھے، فرماتے ہیں اگر تسلیم کر لیا جائے کہ لفظ قرآن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل شدہ، جائز التلاوة کلام کا علم ہے جیسے توریت کو موسیٰ علیہ السلام پر نازل شدہ کلام کا علم بتلاتے ہیں اور انجیل کو عیسیٰ علیہ السلام پر نازل شدہ کلام کا علم قرار دیتے ہیں، نیز قرآن کا کتاب اللہ کے لئے علم ہونا مشہور بھی ہے، خود اللہ رب العزت فرماتے ہیں اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ خُزْائِنًا ہم نے یہ کتاب قرآن بنا کر اتاری ہے، تو اس صورت میں کتاب کی تعریف ایسے لفظ سے قرار دی جائے گی جو کتاب کی بہ نسبت مشہور بھی ہے اور کتاب اللہ کا علم بھی ہے، نیز اپنے معنی کو خوب ظاہر کرتا ہے، کیونکہ یہاں کتاب سے اللہ ہی کی کتاب مراد لی گئی ہے مگر مطلقاً کتاب پورے طور پر اپنے مراد لئے گئے معنی کو اتنا ظاہر نہیں کر پا رہی ہے جتنا قرآن کتاب کے معنی کو ظاہر کرتا ہے، کیا دیکھتے نہیں قرآن علی الاعلان اور ظہور و وضاحت کے ساتھ کتاب کے مرادی معنی یعنی کتاب اللہ کو متعین کر دیتا ہے اور جب کسی چیز کی تعریف ان الفاظ سے کی جائے جو اس چیز کے مقابلے میں مشہور یا ظاہر المراد یا اس کا علم ہوں تو یہ لفظی تعریف کہلائے گی، لہذا قرآن کے ذریعہ کتاب اللہ کی تعریف کرنا لفظی تعریف گردانی جائے گی۔

وابتداء التعریف الحقیقی۔۔۔ یہاں سے شارح کتاب کی حقیقی تعریف کے متعلق وضاحت کر رہے ہیں، کسی چیز کی حقیقت اور واقعی معنی اور اس کے عارضی معنی بتلانا اور اس کے عارضی اور وقتی معنی بتانے سے گریز حقیقی تعریف کہلاتا ہے، علامہ جون پوری فرماتے ہیں، اثن کی عبارت اما الکتاب

فالقرآن المنزل میں کتاب کی تعریف قرآن سے کرنا لفظی تعریف ہے، اس کے بعد جو الفاظ لائے گئے وہ حقیقی تعریف پر دلالت کرتے ہیں، چنانچہ المنزل سے لے کر آخر تک یعنی المنقول عن نقل متواتر بلاشبہ تک کتاب کی حقیقی تعریف ہے، مطلب یہ ہے کہ کتاب کی تعریف میں قرآن کے بعد جو الفاظ ذکر کئے گئے وہ حقیقی تعریف کے الفاظ ہیں اس لئے کہ منزل یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا جانا اور مکتوب یعنی مصحفوں میں لکھا جانا، اور بلاشبہ متواتر اور مسلسل نقل کے ساتھ منقول ہونا یہ سب کتاب اللہ کے حقیقی اور واقعی معنی ہیں، اس سے معلوم ہو گیا کہ کتاب کی تعریف میں قرآن کے بعد المنزل سے آخر تک جہات بتلائی گئی وہ کتاب کی ذاتی بات ہے اور جب کسی چیز کی ذاتی اور واقعی بات بتلائی جائے تو وہ حقیقی تعریف کہلاتی ہے لہذا المنزل سے لے کر آخر تک کتاب اللہ کی حقیقی تعریف ہوئی۔

وان مکان بمعنی المقر وان لفظ قرآن میں دو امکانات ہیں، ایک تو یہ تھا کہ وہ علم ہو، دوسرا یہ ہے کہ قرآن علم نہ ہو بلکہ مصدر ہو، یہاں دوسرا امکان ظاہر کرنا مقصود ہے، دوسرے امکان کی بنیاد ہم قرآن کو مصدر تسلیم کر لیں تو اس کے اندر دو امکان اور پیدا ہو جائیں گے، ایک امکان یہ کہ قرآن کا مادہ قرأہ قرار دیا جائے، قرأہ کے مادہ میں ہمزہ ہے ہمزہ لام کلمہ کی جگہ پر ہے اور ایہ کلمہ جس کے لام کی جگہ ہمزہ آئے مہوز اللام کہلاتا ہے، لہذا قرآن مہوز اللام مصدر ہوا، دوسرا امکان یہ ہے کہ قرآن کا مادہ قُرْآن نکالا جائے اس صورت میں یہ صحیح کہلائے گا، صحیح اس کلمہ کو کہتے ہیں جس میں حروف علت ہمزہ اور ایک جنس کے دو حرف نہ ہوں، حاصل کلام یہ کہ قرأہ نکالا جائے یا قُرْآن دونوں صورتوں میں قرآن مصدر ہوگا، آپ کو معلوم ہے قرآن کے ذریعہ کتاب کی تعریف کی گئی ہے، لہذا قرآن تعریف کرنے والا ہوا، تعریف کرنے والے کو مادہ چیز جس کے ذریعہ تعریف کی جائے مُعْرِف بالکسر کہتے ہیں اور کتاب وہ چیز ٹھہری جس کی تعریف کی گئی اور جس کی تعریف کی جائے اس کو مُعْرَف بالفتح کہتے ہیں، اس لحاظ سے قرآن معرف بالکسر ہوا اور کتاب معرف بالفتح ہوئی، منطقیوں نے تصریح کر دی کہ معرف بالکسر کا معرف بالفتح پر حمل ہوتا ہے لہذا ضروری ہوا کہ معرف یعنی قرآن کا مُعْرَف یعنی الکتاب پر حمل کیا جائے، قرآن مصدر ہے اور نخبوں نے قاعدہ کی وضاحت کرتے ہوئے بتلایا کہ مصدر کا حمل جائز نہیں ہے یعنی مصدر کو محمول نہیں بنایا جاسکتا، اس ناجائز اور کتاب یعنی مصدر کے حمل سے بچنے کے لئے یہاں تاویل کی جائے گی اور مصدر کو اسم مفعول کے معنی میں لیا جائے گا، نخبوں ہی نے بتلایا کہ مصدر کو اسم مفعول کی تاویل میں لے لیا جائے تو مصدر کا حمل جائز ہو جاتا ہے، لہذا یہاں قرآن مصدر کو اسم مفعول کی تاویل میں لیا جائے گا، اگر قرآن قرأہ سے یعنی مہوز اللام سے مشتق ہو تو اس کا مفعول مُقْرَؤ آئے گا اور اگر قرآن قُرْآن سے یعنی صحیح کے باب سے مشتق ہو تو اس کا مفعول مُقْرُون آئے گا، مقْرُود اور مقرون دونوں میں سے کسی ایک کا یا دونوں کا مراد لینا اس تناظر میں درست قرار دیا جائے گا کہ مقْرُود کا معنی ہے پڑھا گیا اور مقرون کا معنی ہے ملا یا گیا، آپ جانتے ہی ہیں کہ اللہ کی کتاب پڑھی جاتی ہے اور اس کی آیتیں ایک دوسرے سے ملا کر یعنی متصل کر کے لکھی گئی ہیں، اب اما الکتاب فالقرآن کے

تقدیری یعنی اصل عبارت ۱۔ الکتاب نامعلوم یا ماقرود ہے ہوئی یہاں مفعول کی تاویل اختیار کرنے کے بعد الکتاب پر القرآن کا حمل کرنا جائز ہو گیا، یعنی القرآن کو محمول بنانا اور الکتاب کو محمول علیہ بنانا درست ہو گیا جس پر کسی چیز کو اٹھایا یا استوار کیا جائے اس کو محمول کہتے ہیں، یہ منطقیوں کے اصطلاحی الفاظ ہیں اور نحوی ائمہ کی زبان میں محمول علیہ کو مبتدا اور محمول کو خبر کہتے ہیں۔ غور کرتے چلتے واضح بات یہ ہوئی کہ الکتاب مبتدا ہے اسی کو ہم محمول علیہ کہتے ہیں اور القرآن خبر ہے اس کو ہم محمول کہتے ہیں، خبر کا مبتدا پر حمل کیا جاتا ہے یعنی خبر کو مبتدا پر اٹھایا یا استوار کیا جاتا ہے صاف لفظوں میں یوں سمجھئے کہ مبتدا خبر کے استوار یعنی ثابت ہونے کی اصل اور بنیاد ہوتی ہے جیسے زید قائم میں زید مبتدا ہے اور قائم خبر قائم یعنی قیام کے معنی کی استواری یا ثبوت و تحقق زید کے وجود پر منحصر و موقوف ہے اگر زید نہ ہو تو قائم کا تصور ناممکن ہوگا لہذا زید یعنی مبتدا اصل اور محمول علیہ قرار پائیگا اور قائم اس پر استوار اور محمول گردانا جائے گا، چونکہ مصدر کو محمول نہیں بنا سکتے اس لئے قرآن مصدر کی مفعول یا مقرون اسم مفعول کی شکل میں تاویل یعنی تفسیر اور وضاحت کی گئی تاکہ مفعول یا مقرون کی اسم مفعول کی شکل میں مراد لیا گیا مصدر قرآن محمول یعنی خبر بن جائے۔

فہو جنس ۲۔ جنس اس کی معنی اور بالفاظ دیگر اس عام مفہوم کو کہتے ہیں جو کسی چیز کے مراد لئے گئے اجزاء و افراد پر پورے طریقے سے چسپاں ہو جائے اسی طرح ان اجزاء اور حصوں پر بھی صادق آئے جو مراد لی گئی چیز سے مختلف ہوں گویا جنس اس عام مفہوم کا نام ٹھہرا جو کسی چیز کے ان اجزاء یا افراد اور حصوں کو اپنے گہرے میں لئے ہوئے ہو جو باہم مختلف حقیقتیں رکھتے ہیں، اب شارح علام کو دیکھئے فرماتے ہیں۔ فہو جنس لہ تو وہ یعنی قرآن کتاب کے لئے جنس ہوگا، موصوف کہنا چاہتے ہیں کہ اگر ہم قرآن کو مصدر مانیں چاہے قرأت سے یا قرن سے تو اس صورت میں القرآن الکتاب کے لئے جنس ہوگا، اس کی وضاحت یہ ہے کہ الکتاب سے اللہ کی کتاب مراد لی گئی ہے اور القرآن مفعول یا مقرون کے معنی میں ہے جس کا ترجمہ ہے پڑھا گیا یا ملا یا گیا، القرآن سے الکتاب کی تعریف کی گئی ہے جس طرح اللہ رب العزت کے کتاب پڑھی جاتی ہے یا اس کتاب کی آیتیں اور جملوں کے اجزاء ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں ٹھیک اسی طرح اللہ تعالیٰ کے علاوہ دوسروں کی کتابیں بھی پڑھی جاتی ہیں اور غیر اللہ کی کتابوں کے جملے بھی ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوتے ہیں، لہذا معلوم ہوا کہ قرآن کا معنی جس طرح اللہ کی کتاب پر صادق آتا ہے اسی طرح اللہ کے علاوہ دوسروں کی کتابوں پر بھی صادق آتا ہے جبکہ سبھی جانتے ہیں اللہ رب العزت کی کتاب اور اللہ رب العالمین کے علاوہ دوسروں کی کتابوں کی حقیقت اور اصلیت ایک نہیں بلکہ مختلف ہیں، اللہ تعالیٰ کی کتاب اور غیر اللہ کی کتابوں میں بڑا فرق اور اختلاف ہے اور قرآن جو مفعول یا مقرون کے معنی میں ہے اللہ اور غیر اللہ دو مختلف حقیقت والے افسر ادکی مختلف حقیقت والی کتابوں پر صادق آتا ہے اور ایسا لفظ جو مختلف حقیقت والے افراد پر صادق

اور موزوں ہو جائے وہ جنس کہلاتا ہے، لہذا قرآن کتاب کے لئے جنس ہو گیا، اب کتاب میں اللہ تعالیٰ کی اور اللہ جل شانہ کے علاوہ دوسری کتابیں بھی داخل و شامل ہو گئیں، یہ بات بتلائی جا چکی ہے کہ کتاب سے صرف اللہ تعالیٰ کی کتاب کی تعریف کرنی مقصود ہے اور یہاں قرآن اللہ کے علاوہ دوسری کتابوں کو بھی کتاب میں شامل کئے دیا ہے کیونکہ قرآن جنس ہے اس لئے ایسے الفاظ لانے پڑیں گے جو جنس کے کلی اور عام مفہوم کو مرادی معنی تک محدود کر دیں اور ایسا لفظ المنزل اور المنقول ہیں انھوں نے القرآن کے مفہوم کو کتاب (کتاب اللہ) کے اندر گھیر دیا کیونکہ ایسی کتاب جو پڑھی جانے اور متصل الاجزاء ہونے کے ساتھ نازل کردہ ہو اور یقینی طور پر متواتر نقل کے ساتھ منقول علی آرہی ہو وہ اللہ ہی کی کتاب ہے، لہذا المنزل اور المنقول جیسے الفاظ ایسے ثابت ہوئے جنھوں نے جنس یعنی القرآن کے عام مفہوم کو کتاب کے مرادی معنی یعنی کتاب اللہ کے محدود مفہوم میں مقید کر دیا اور ایسے الفاظ جو جنس کے عام مفہوم کو محدود مرادی مفہوم کے دائرے سے نکلنے سے روک دیں وہ فصل کہلاتے ہیں، فصل کے ذریعہ جنس کے عام مفہوم میں داخل غیر مرادی معنی سے احتراز اور بچاؤ بچانا ہے، فصل کی تعریف ہم نے بیان لغات میں کر دی ہے یہاں المنزل فصل ہے جو جنس یعنی القرآن میں داخل دوسری کتابوں کو خارج کر رہی ہے، چنانچہ منزل نے غیر آسمانی کتابوں کو قرآن کی تعریف میں داخل ہونے سے روک دیا، غیر آسمانی کتابیں وہ ہوتی ہیں جو نازل نہیں کی جاتی ہیں جب کہ قرآن نازل کردہ کتاب کو کہتے ہیں، نازل کی گئی کتاب چار ہیں، قرآن، توحید، انجیل اور زبور، منزل کے لفظ میں سب داخل ہو گئیں لہذا لفظ منزل جو قرآن کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے فصیحی اب چاروں کتابوں کو شامل ہونے کی وجہ سے جنس ہو گیا اس لئے اس کی الگ فصل لائی گئی اور علی الرسول کہا گیا، علی الرسول نے قرآن کے علاوہ باقی تمام کتابوں کو منزل کے مفہوم میں داخل ہونے سے روک دیا اور منزل کے عام مفہوم کو صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک محدود کر چھوڑا جس سے واضح ہو گیا کہ یہاں المنزل سے وہی نازل شدہ کتاب مراد لینی پڑے گی جو صدر الکائنات محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی گئی ہے اور ایسی کتاب جو پڑھی جانے اور متصل الاجزاء ہونے کے ساتھ امام الاولین والآخرین خاتم النبیین محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی گئی ہو بلاشبہ وہی کتاب ہے جسے ہم اور ساری دنیا قرآن کہتی ہے۔

والمنزل یہ جو نہ ان یقلع :- فاضل شارح یہاں سے منزل کی لغوی تحقیق کر رہے ہیں اور مخالفت کا مرادی پہلو سے ہم آہنگ ہونا واضح کر رہے ہیں، بیان لغات کے باب میں ہم جس کی تحقیق سے فارغ ہو چکے تھے اسے شارح کے الفاظ میں تھوڑے سے مزید فائدے کے ساتھ سننے ملتے۔ اگر منزل کو تخفیف یعنی تشدید کے بغیر پڑھیں گے تو یہ انزال سے ہو گا جس کا معنی ہے ایک دم سارا کا سارا اتار دینا، کتاب میں المنزل تشدید کے بغیر یعنی انزال سے پڑھنا اس لئے روا ہو گا کہ قرآن شریف کو لوح محفوظ سے دنیا کی نظروں میں دیکھنے والے آسان پر یکایک تمام کا تمام

ایک ہی اراتار گیا تھا بعد ازاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب جب ضرورت پڑتی رہی اور مصحفیں اور مفادات عامہ کا جوں جوں تقاضا ہوتا رہا اللہ رب العزت تعالیٰ اسی معیار سے ضرورت نبوت اور عوامی مفادات کے پیش نظر تیس سالہ طویل عرصے میں آسمان دنیا سے دنیا کے اندر نبی کی ذات پر قرآن شریف کا تھوڑا تھوڑا سا حصہ اتارتے اور نازل فرماتے رہے تا آنکہ تیسویں سال میں ایوم اکملت لکم دینکم اے آیت نازل فرما کر قرآن کریم کی تکمیل کا اعلان فرما دیا۔ المنزل تشرید کے بغیر انزال سے بڑھنے کی اجازت کا ایک اور پہلو ہے وہ یہ کہ قرآن شریف سالانہ ہر رمضان کے مہینے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک بار سارا کا سارا پورا اتارا جاتا تھا۔

ویدجوز ان یقرأ بالشہدین۔ المنزل میں تشرید پڑھنا یعنی اب تفصیل سے تسلیم کر کے مشدّد پڑھنا بھی درست ہو جائے گا، بیان لغات کے باب میں ہم لکھ چکے ہیں کہ تنزیل کے معنی میں قسط دار یعنی متعدد بار اور کئی کئی دفعوں میں اتارنا، جرات سامنے کی مٹا ہے جسے لوگ حقیقت کا عنوان دیتے ہیں وہ یہی ہے کہ قرآن قسط دار اور متعدد دفعوں میں اتارا گیا ہے۔

الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ صَفَةً ثَانِيَةً لِلْقُرْآنِ وَمَعْنَى الْمَكْتُوبِ الْمُثَبَّتُ لِأَنَّ الْمَكْتُوبَ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ النُّقُوشُ دُونَ اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى وَاسْمَاهُمَا مُثَبَّتَانِ فِي الْمَصَاحِفِ فَالْلفظُ مُثَبَّتٌ حَقِيقَةً وَالْمَعْنَى مُثَبَّتٌ تَقْدِيرًا وَاللَّهُ فِي الْمَصَاحِفِ لِلْجَنَسِ وَلَا يَضُرُّ تَعْيِينَهُ لِغَيْرِ الْقُرْآنِ لِأَنَّ الْقَيْدَ الْأَخِيرَ يُخْرِجُهُ أَوْ الْعَهْدَ وَالْمَعْنَى هُوَ مَصَاحِفُ الْقُرْآنِ السَّعَةِ وَهُوَ مُعَارَفُ بَيْنَ النَّاسِ لَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يُعْرَفَ يَقَالُ هُوَ مَا كُتِبَ فِيهِ الْقُرْآنُ حَتَّى يَكُونُ الدُّورُ وَيُخْتَصَرُ بِهِدَ الْقَيْدِ عَمَّا نَسَخَتْ بِلَاوَتِهِ دُونَ حُلُمِهِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زُنِيََا فَارْجِعُوهُمَا نَكَالًا مِّنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ وَعَنْ قِرَاءَةِ ابْنِ وَحْشَةٍ مِّمَّا كُتِبَ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَثْبُوعَةِ۔

المکتوب فی المصاحف اے مصاحف میں لکھا گیا ہے، یہ قرآن کی دوسری صفت ہے اور مکتوب کے ترجمہ معنی مثبت کے ہیں (یعنی نقش کئے ہوئے اور لکھے ہوئے) اس لئے کہ مکتوب در حقیقت نقوش بلا لفظ اور معنی کا نام ہے بے شک یہ دونوں (یعنی لفظ اور معنی) مصاحف میں مثبت ہیں پس لفظ حقیقت مثبت ہیں اور معنی تقدیراً مثبت ہیں۔
واللام فی المصاحف اے اور لام المصاحف میں جنس کے لئے ہے اور غیر قرآن کو شامل ہونا اس کے لئے

کوئی مضر نہیں ہے، کیونکہ آخری قید (المنقول عنہ) نقلاً متواتر وہ غیر قرآن کو خارج گردیتی ہے، یا پھر لام عہد کے لئے ہے اور قرآن سب کے مصاحف اسکے مہود ہیں اور عام لوگوں میں بھی مشہور ہے، ضرورت نہیں کہ اس کی تعریف کی جائے، اور یہ کہا جائے کہ مصحف وہ ہے جس میں قرآن لکھا جاتے یہاں تک کہ اس کا دور لازم آجائے۔

ویحترق بهذا القدر اور اس قید کے ذریعہ جن آیات کی تلاوت، نسخہ کی گئی ہے نہ کہ حکم کو خارج کرنا مقصود ہے جیسے آیت الشیخ والشیخۃ اذانینا فارجوہا نکالامن اللہ واللہ عزہ حکیم بوڑھا مرد اور بوڑھی عورت نے جب زنا کیا تو ان دونوں کو رجم کرو یعنی پتھر مار کر ہلاک کر دو، یہ اللہ کی طرف سے عذاب ہے، اور اللہ تعالیٰ غالب و حکمت والا ہے۔ اور اسی طرح احتراز کیا ہے اُلیٰ کی قرأت ہے، اور ان کی طرح دوسری قراتوں سے جو مصاحف سب میں نہیں لکھی گئیں۔

بیان لغات المکتوبہ لکھا ہوا، کتابہ دن سے المصاحف اس کا واحد صحیفۃ آتا ہے صحیفہ لکھا ہوا ورق، کاغذ، کھال اور آبرو کو بھی صحیفہ کہتے ہیں جیسے صحیفۃ الوجہ المضاہکۃ خندہ زن چہرے کی کھال یا ہنستے ہوئے چہرے کی آبرو اس کی جمع صحیفۃ کے وزن پر بھی آتی ہے، بولتے ہیں ہُم یصحفون الکتابے لوگ صحیفوں کو کتاب میں جمع کرتے ہیں، المکتوبۃ اثبات سے معنی اچھی طرح ظاہر کرنا، کسی چیز کے اثر کو ظاہری طور پر محفوظ کر دینا، بندھی ہوئی چیز کو اسی لئے مثبت کہتے ہیں کہ وہ محفوظ ہوتی ہے، النقشۃ نشان، ظاہری علامت، نقش و نگار، میل بوٹے والی چیز، نقش نقشار، سے نشان ڈالنا، علامت چھوڑنا، میل بوٹے ڈالنا نقش و نگار کرنا جمع نقوش دون طرف کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے یہ فوق کی ضد ہے، جلال الدین عبدالرحمن سیوطی نے اتقان میں بیان کیا ہے کہ دون مشہور رائے میں متصرف نہیں ہے مگر بعض علما نے ان کو تصرف کا متحمل بتلایا ہے اس کو رفع اور نصب دونوں اعلیٰوں میں پڑھتے ہیں، اسی لئے آیت کریمہ وَمِنَّا دُونَ ذَٰلِكَ مِمَّن رَفَعُ اور منصوب دونوں تقدیریں نکالی گئی ہیں یہ تب ہوگا جب ہم دون کو حرف قرار دیں اور جب اسم کی حیثیت سے استعمال کریں تو یہ غیر کے معنی میں ہوگا، آیت کریمہ اتخذوا من دونه الہۃ میں دونا اسم ہو کر آیا ہے اسی لئے اس کا معنی غیرہ ہے، کتاب میں دُونَ اللَّفْظ، خَیَرَ اللَّفْظ کی تاویل سے اسی حالت میں آیا ہے، زمخشری نے بتلایا دُونَ کا معنی ہے کسی چیز کی قریبی جگہ، یہ گاہے بگاہے گوناگوں حالات و حیثیات میں تمیز و امتیاز کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے السُّنَّةُ دُونَ الْکِتَابِ کتاب اللہ اور حدیث کے درجوں اور حیثیتوں میں فرق ہے، بعد والوں نے اس کے استعمال میں وسعت بیشکراں کی راہ لی اسی لئے دون کو کسی بھی چیز کے حد سے نکل جانے کے لئے لائے گئے۔ جیسے اولیاء من دون المؤمنین اس کی تقدیری عبارت ہے لَا تَجَادُرُوا دِلَالِیَہِ المؤمنین الی دِلَالِیَہِ الکافرین مومنوں کی دوستی کی حد

سے نکل کر کافروں کی دوستی کی سرحدوں میں مت جا پڑو فقہ میں کسی کلمہ کو لفظ میں ذکر نہ کرنا اور نیت میں اس کو مراد لینا یَضْرُضُضًا اور ضُضًا (ن) أَحَدًا یا بِأَحَدٍ نقصان پہنچانا، باعیب ٹھیرانا، خارج ہونا تعمیو عام کرنا، کسی چیز کا مختلف چیزوں کو شامل ہونا متعارف معلوم، جانا پہچانا تعارف ایک دوسرے کو پہچانا الذَّوْمُ حرکت، گردش، آنا جانا، دفعہ، جمع ادوار، پلٹا کھانا، ذَارِدُنْ دَوْرًا دَوْرًا اُنَّا گھومنا، چکر کھانا، بولتے ہیں اِنَّ الدَّهْرَ یَکْدُرُ زمانہ پلٹا کھاتا اور بدلتا ہے فسخت (د) نسخا ختم کرنا، مٹانا، زائل کرنا، الشیخ بڑھا، بڑی عمر والا الشیخۃ بوڑھیا، لمبی عمر والی، جمع شیوخ، شیوخ، شیخات، شیخۃ، مشیخۃ، جمع الجمع مشائخ، الشایخ، شیخ کی تصغیر مشائخ اور مشائخ آتی ہے، شیخ کا استعمال ہر بڑے درجے والے کے لئے ہوتا ہے، اسی لئے استاد یا عالم فاضل یا عوام الناس میں سربراہ اورہ یا بلند مراتب والوں کو شیخ کہہ دیا کرتے ہیں، شیخ النار شیطان کو کہتے ہیں (الْجُمُودُ) دھنوں سے مارنا، دھتکارنا، مہنکانا، گالی دینا، سنگسار کرنا زید ذی - زناؤ زنا کرنا، ناجائز طریقے سے عورت سے منہ کالا کرنا کَلَّا لا عبرتناک سزا - کَلَّ دُنْ کسی کو عبرت ناک سزا دینا عن یز غالب قوی اللہ کے صفاتی ناموں میں سے ہے، عَزَّ (ض) عَزَّ، عِزَّةٌ، عِزَّازَةٌ قوی ہونا۔

تشریح عبارات :- شارح فرماتے ہیں المکتوب فی المصاحف مصحفوں میں لکھا

ہوا ہونا قرآن کی دوسری صفت ہے، پہلی صفت (النزل) نزل، ماتن آگے بیان کریں گے کہ قرآن الفاظ اور معانی کو کہتے ہیں، الفاظ وہ ہیں جنہیں بندے اپنی زبانوں سے بولتے ہیں اور معانی لوگوں کے سینوں میں پوشیدہ ان مرادوں کو کہتے ہیں جن پر الفاظ موزوں کر دیئے جائیں معلوم ہوا الفاظ کو لکھا نہیں جاسکتا، اور جب الفاظ کو جن کا تعلق ظاہر سے ہے نہیں لکھ سکتے تو معانی کو کسی صورت میں بھی نہیں لکھا جاسکے گا کیونکہ معنوں کو باطنی احساسات سے تعلق ہے ظاہری سے نہیں، الغرض چاہے لفظ ہو یا معنی انہیں لکھا نہیں جاسکتا، اب ماتن و شارح دونوں کو سمجھتے چلیے، ماتن کہتے ہیں قرآن وہ ہے جسے مصحفوں میں لکھا گیا ہے آپ کو معلوم ہے کہ قرآن لفظ و معنی کا نام ہے اور لفظ و معنی کو لکھا نہیں جاتا، لہذا قرآن کو لکھا نہیں جاسکتا، قرآن مکتوب فی المصاحف نہیں ہو سکتا بلکہ مصحفوں میں جو بھی لکھا گیا ہے وہ کچھ نشانات اور علامتیں اور مخصوص ہیئتوں کے نقوش ہیں نہ کہ قرآن، یہیں سے واضح ہوا کہ ماتن کی عبارت المکتوب فی المصاحف بظاہر نظر و اہمہ پیدا کرتی ہے، فاضل شارح فرماتے ہیں، (ابو البرکات عبداللہ ماتن) کی عبارت المکتوب فی المصاحف اپنے ظاہری معنی میں نہیں ہے، اس میں تاویل کی جائے گی، چنانچہ المکتوب کا معنی ہم المثبت لیں گے کیونکہ بظاہر لکھنے کے نتیجے میں ہمیں جو کچھ بھی نظر آتا ہے وہ درحقیقت کچھ

علامتیں اور نقوش ہوتے ہیں اور ان علامتوں اور نقوشوں کو ہم لفظ و معنی نہیں کہہ سکتے کیونکہ لفظ و معنی کی قبا ان کو اس نہیں آتی، البتہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ لفظ اور معنی مصحفوں میں انھیں علامتوں اور نقوش کے پردے میں اپنے اثرات کے ساتھ خوب قاعدے سے محفوظ کر دیئے گئے ہیں ایسی لفظ اور معنی مصحفوں میں انھیں علامتوں اور نقوش کے پردے میں اپنے اثرات کے ساتھ خوب قاعدے سے محفوظ کر دیئے گئے ہیں یعنی لفظ اور معنی مصحفوں کی انھیں ظاہری علامتوں اور نقوش کے ذریعہ ثابت یعنی محفوظ اور واضح کر دیئے گئے، اس کی صورت یہ ہوئی کہ لفظ گویا ظاہری طور پر محفوظ اور واضح ہیں جن کو آپ کہہ لیجئے ثابت شدہ ہیں، کیونکہ لفظ کو براہ راست ان کا حق دینے والی چیز یہی نقوش ہیں لفظ نے نقوش سے اپنی چیز براہ راست اور بلا واسطہ لی ہے، اسی لئے کہتے ہیں لفظ حقیقی یعنی ظاہری طور پر مثبت اور واضح ہے اور معنی نقش و علامت میں نہ تو محفوظ ہیں نہ ان کی وضاحت ہوتی ہے البتہ تقدیراً یعنی مرادی حیثیت سے معنی بھی محفوظ اور واضح یعنی ثابت کئے گئے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ مصاحف کی ظاہری علامتوں یعنی نقوش نے الفاظ کو ان کی چیز دی، اسی دی گئی چیز کے بل بوتے ہم نقوش کا استعمال بامقصد بول چال میں کرنے لگے، اور الفاظ کے اندر معنی پوشیدہ ہوتے ہوئے معلوم ہوا مصحفوں میں معنی محفوظ و مثبت ہیں مگر بالواسطہ الفاظ کا جسٹن توسط نہ ہو تو معانی کی مصحف میں حفاظت و وضاحت ممکن نہ ہو سکے گی، کیونکہ لفظ بولا جاتا ہے اور معنی بولا نہیں جاتا البتہ معنی لفظ کے تابع ہوتا ہے لہذا لفظ کے واسطہ سے مثبت یعنی محفوظ ہوا اسی کو لوگ کہتے ہیں معنی تقدیری حیثیت سے مثبت یعنی واضح و محفوظ ہے۔

المصاحف میں الف لام کے اندر دو امکانات ہیں ایک امکان یہ ہے کہ الف لام جنسی ہو، دوسرا امکان یہ ہے کہ الف لام عبد خارجی کا ہو، اگر الف لام جنسی تسلیم کر لیں تو مصاحف میں عموم و دسعت پیدا ہو جائیگی جنس اسی عام مفہوم کو کہتے ہیں جو مراد لئے گئے افراد کے ساتھ ان افراد کو بھی شامل ہو جو مراد نہیں لئے گئے اس اعتبار سے المصاحف میں ساتوں قاریوں کے وہ مصاحف داخل ہوں گے جنہیں ماتن نے مراد لیا ہے اور وہ مصاحف بھی مراد ہوں گے جنہیں ماتن نے مراد لیا ہی نہیں ہے۔ ایسے مصاحف جو ماتن کی مراد میں شامل نہیں ہیں ساتوں قاریوں کے مشہور مصحفوں کے علاوہ ہیں اور یہ مراد نہ لئے گئے مصاحف ساتوں قاریوں کے مراد لئے گئے مصحفوں کا غیر ہیں جنہیں الف لام جنسی مصاحف کے مفہوم میں داخل و شامل کئے دیتا ہے، اس سے معلوم ہوا ماتن کی تعریف القرآن المنزل المکتوب فی المصاحف تعریف میں غیر مرادی افراد کو داخل ہونے پر روک نہیں لگا رہی ہے، لہذا تعریف اپنے اندر دخول غیر سے مانع نہیں کہلائے گی، حالانکہ تعریف کی شرط یہ ہے کہ وہ اپنے اندر غیر مرادی افراد کے داخل ہونے سے مانع ہو یعنی مراد نہ لئے گئے افراد کو اپنے اندر داخل ہونے سے روک دے، علامہ جوہوری لایضراً

تعمید سے بتلا رہے کہ اگر المصاحف میں الف لام جنسی تسلیم کر لیں تو مشہور سات قاریوں کے مصاحف کو شامل ہونے کے ساتھ جنہیں ہم قرآن کہتے ہیں، دوسرے مصحفوں کو بھی شامل وعام ہے جنہیں ہم غیر قرآن کہتے ہیں تو کوئی حرج نہیں یعنی اس سے مصنف کی تعریف میں مانع نہ ہونے کا عیب پیدا نہیں ہوتا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنی تعریف میں آگے چل کر المنقول عن نقل متواتر استعمال کیا ہے کیونکہ متواتر نقل کے ساتھ منقول ہونا ایسا پہلو ہے جو مراد لئے گئے مصاحف سے غیر مرادی مصاحف کو نکال باہر کرتا ہے اس لئے کہ ایسے مصاحف جو تواتر دالی نقل کے ذریعہ منقول چلے آ رہے ہیں وہ صرف اور صرف وہی مصحف ہیں جو ساتوں قاریوں کے مصحف کہلاتے ہیں انہیں ساتوں قاریوں کے مصحف کو ہم قرآن کہتے ہیں، جب تواتر کی قید نے غیر مرادی مصاحف کو مرادی مصاحف یعنی قرآن میں گھس آنے سے روک دیا تو بلاشبہ قرآن کی تعریف غیر مرادی افراد کو اپنے اندر داخل ہونے سے مانع ٹھہری۔

اگر الف لام عہد خارجی کا لیں تو المصاحف سے خارج میں پائے جانے والے وہی مصاحف مراد ہوں گے جن کا قطعی طور پر مصحف ہونا تسلیم کیا جا چکا ہے، اس شان کے مصحف وہی ہیں جنہیں ساتوں قاریوں کے مصاحف گردانا جاتا ہے، وہو متعارف سے شارح ایسے خلل کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جو وہم پر قائم ہے اس کا حقیقت کے دامن سے کوئی واسطہ نہیں، اس کے لئے ایک تمہید سنتے چلتے۔ کسی چیز کی ان الفاظ سے تعریف کرنا جن کا سمجھنا خود اسی چیز پر منحصر ہو دور کہلاتا ہے اور دور غلط جہت میں شمار ہوتا ہے، دور کی تعریف دوسرے لفظوں میں یہ ہے، دو چیزوں کا اس طرح ثبوت پیش

کیا جائے کہ ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کا جانا اور سمجھنا دوسری پر منحصر ہو جیسے ہم کہیں القضية قول یحتمل الصدق والكذب منطقیوں کا اصطلاحی کلمہ قضیہ اس کو کہتے ہیں جس میں حج اور جھوٹ دونوں میں سے کسی ایک کے سبب جانے کی صلاحیت ہو، اگر کسی سے پوچھا جائے کہ قضیہ کیا ہے؟ جواب لیگا اس جملے کو قضیہ کہتے ہیں جس کے اندر حج یا جھوٹ پائے جانے کا امکان یا صلاحیت ہو، اور اگر یہ پوچھا جائے! وہ جملہ جس کے اندر حج یا جھوٹ پائے جانے کا امکان یا صلاحیت ہو کیا کہلائے گا؟ جواب لیگا یہاں دو چیزیں ہیں ایک قضیہ دوسری قول یحتمل الصدق والكذب، القضية کی تعریف قول یحتمل الصدق والكذب سے کی گئی مگر قضیہ کا سمجھنا قول یحتمل الصدق والكذب کے سمجھنے پر موقوف ہے اور قول یحتمل الصدق والكذب کا سمجھنا القضية کے سمجھنے پر موقوف ہے گویا ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف اور منحصر ہے، اسی کو اصطلاحی الفاظ میں دور کہتے ہیں، اب شارح کو سمجھنے فراتے ہیں المصاحف میں الف لام عہد خارجی کا تسلیم کر لیا جائے تو مصاحف سے ساتوں قاریوں کے مصاحف مراد ہوں اس بنیاد پر اگر سوال کیا جائے ما القرآن؟ قرآن کیا ہے؟ جواب لے گا۔ المکتوب فی المصاحف، قرآن وہ ہے جسے مصحفوں میں لکھا گیا ہے اور اگر پلٹ کر یہ سوال کر لیا جائے

اُنی شئیء المصاحف ؟ مصحف کیا ہیں ؟ جواب ملیگا ہو ما کُتِبَ فیہا القرآن ، مصحف وہ ہیں جن میں قرآن لکھا گیا ہو ، معلوم ہوا قرآن کا پہچانا مصاحف کے پہچاننے پر موقوف ہوا اور مصاحف کا پہچاننا قرآن کے پہچاننے پر منحصر ہوا ۔ معلوم ہو چکا ہے کہ دو چیزوں میں سے ہر ایک کا سمجھنا جب دوسری پر منحصر ہو جائے تو اسے دور کہتے ہیں اور دورا روا بات ہے ، اتن کی تعریف المکتوب فی المصاحف میں دوپایا گیا جو ناروا اور غلط بات ہے لہذا تعریف درست اور صحیح نہیں ہوئی ، شارح کہتے ہیں اتن کی تعریف میں دور نہیں ہے اس لئے کہ مصاحف کا سمجھنا قرآن کے سمجھنے پر موقوف نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ مصاحف کا لوگوں میں خوب چرچا ہو چکا ہے مصاحف کیا ہیں اسے لوگ اچھی طرح جانتے ہیں مصاحف کو سمجھنے کے لئے ضرورت نہ ہوئی کہ اس کی تعریف کی جائے اور یہ کہا جائے المصاحف ما کُتِبَ فیہا القرآن ، مصاحف وہ ہیں جن میں قرآن لکھا گیا ہو ، جب مصاحف کا سمجھنا قرآن پر موقوف نہ ہوا تو واضح ہو گیا کہ یہاں دور نہیں آ سکتا ، اب قرآن کا سمجھنا بیشک مصاحف کے سمجھنے پر موقوف رہے گا مگر یہ توقف و انحصار ایک طرف ہو گا یعنی قرآن کا سمجھنا مصاحف پر منحصر ہونا ٹھیک مگر مصاحف کے مشہور و متعارف ہونے کی وجہ سے ان کا سمجھنا قرآن پر منحصر اور موقوف نہیں لہذا انحصار و توقف دو طرفہ نہیں پایا گیا ، دو طرفہ انحصار نہ ہونے پر دور ہرگز ردنا نہیں ہو سکتا ، دور نہیں تو ناروا بات کا گد کیا ؟ پھر ناروا بات جب سرے سے ثابت ہی نہیں تو تعریف ناروا نہیں رہی بلکہ روا ، درست اور صحیح رہی ۔

میسر فاضل استاذ دگرای قدر مولانا قاری محمد اسماعیل صاحب بہاری مدظلہ نے اپنی گراں قدر داخل درس کتاب "منظر التجوید" میں مذکور ساتوں قاریوں کے نام حسب ذیل ترتیب سے لکھے ہیں اے امام نافع مدنی ، اے امام ابن کثیر مکی ، اے امام ابو عمرو بصری ، اے امام ابن عمار شامی ، اے امام عاصم کوئی ، اے امام حمزہ کوئی ، اے امام کاف کوئی ۔

دیجئے بھذا القید ۔ شارح علام فاضل جون پوری فرماتے ہیں اگر المصاحف میں الف لام عہد غار جی کے لئے قرار دیں تو اس قید یعنی عہد غار جی قرار دینے کے نتیجے میں ان آیتوں اور کلمات کو قرآن شمار کرنے سے بچنا ہو گا جو ساتوں قاریوں کے مصحفوں میں نہیں ہیں ، ایسی آیت جو ساتوں مصحفوں میں نہیں ہیں ۔ اَلَسْتِیْمُ وَالشَّیْخَةُ اِذَا زَبْنَا فَاَرْجُمُوْهُمَا لَسَا لَا مِنْ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِیْزٌ حَکِیْمٌ ہے ، ترجمہ ہے جب بوڑھا مرد اور بوڑھی عورت زنا کر بیٹھیں تو تم لوگ اللہ جل شانہ کی طرف سے عبرتناک سزا دیتے ہوئے انہیں پتھروں سے مار کر ختم کر ڈالو سمجھو اللہ تعالیٰ زبردست غلبے والا مضبوط ہیں ، ساتوں مصحفوں میں یہ آیت نہیں ہے ، اس لئے اس کی تلاوت منسوخ کر دی گئی ۔ یعنی اسے قرآن کے مجموعے میں داخل نہیں کیا جائے گا ، البتہ اس کا حکم باقی ہے ، جو بھی

بوڑھا بوڑھی زنا کا ارتکاب کریں گے انھیں اسلامی تعزیری دفعات کے تحت سنگسار کیا جائے گا، متعینہ ساتوں مصحفوں کو مراد لینے سے یہ آیت قرآن سے خارج ہو گئی ہے، اسی طرح رمضان کے روزے کی قضا کے بارے میں ساتوں مصحفوں میں فعدۃ میں کیا ہم اٹھو ہے یعنی دوسرے چند ایام رمضان کے قضا روزے رکھے جائیں گے، رمضان کی قضا میں بے درپے یعنی لگاتار قضا کرنا ساتوں مصحفوں میں نہیں ہے، البتہ حضرت ابی کی قرات میں فعدۃ من ایام اخر متابعات آیا ہے اس کا مفہوم ہمارے رمضان کے قضا روزوں میں ناعہ اور فصل درست نہیں ہو گا جتنے روزے رکھنے ہیں لگاتار مسلسل رکھیں مگر متابعات کا لفظ ساتوں مصحفوں میں نہیں ہے اس لئے یہ بھی قرآن میں داخل نہیں کیا جائے گا حضرت ابی ہی کی طرح ابن مسعودؓ سے بھی ایک ایسا ہی کلمہ منقول ہے جو ساتوں مصحفوں میں نہیں ہے، علامہ عبدالحکیم نے قرین لکھا کفارۃ قسم سے متعلق علامہ ملا علی قاری کی مختصر المنار کی شرح میں تصریح پائی جاتی ہے فرماتے ہیں ابن ابی شیبہ اور عبدالرزاق نے حضرت ابن مسعودؓ سے فصیام ثلثۃ ایام کے ساتھ متابعات کا اضافہ نقل کیا ہے قسم کے کفارے میں فصیام ثلثۃ ایام ساتوں مصحفوں میں ہے مگر متابعات کا لفظ نہیں ہے یہ ابن مسعود کی یاد دہی ہے لہذا اسے بھی قرآن مجمل سے باز رکھا جائے گا۔

عبدالعزیز بن احمد بن محمد بخاری حنفی علیہ الرحمہ نے اپنی مشہور کتاب کتاب تحقیق میں مذکور آیت جو فسوخ التلاوة ہے اس طرح نقل فرمائی ہے الشیخ والشیخۃ اذا نیا فارجموہما البتۃ نکالام اللہ یہاں البتۃ کا اضافہ ہے جب کہ اللہ عزیز حکیم مذکور نہیں ہے، اس کا ترجمہ ہے بوڑھا اور بوڑھی جب زنا کریں تو تم لازماً ضرور اور ضرور اللہ تعالیٰ کی طرف سے دردناک سزا دیتے ہوئے انھیں سنگسار کر کے ہلاک کر ڈالو۔

الْمَنْقُولُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ صِفَةً ثَالِثَةً لِلْقُرْآنِ إِذِ الْمَنْقُولُ عَنِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ فِي نَقْلِهِ، وَاحْتَرَبَ بِقَوْلِهِ مُتَوَاتِرًا عَمَّا نَقَلَ بِطَرِيقِ الْإِحَادِ كَقَوْلِهِ أَجَبَ فِي قَضَاءِ رَمَضَانَ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرُ مُتَابِعَاتٍ وَعَمَّا نَقَلَ بِطَرِيقِ الشَّهَادَةِ كَقِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ فِي حَدِّ السَّرْقَةِ قَاطَعُوا أَيْمَانَهُمَا وَفِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مُتَابِعَاتٍ، وَقَوْلُهُ بِلَا شُبْهَةٍ تَأْكِيدٌ عَلَى مَذْهَبِ الْجُمْهُورِ لِأَنَّ كُلَّ مَا يَكُونُ مُتَوَاتِرًا يَكُونُ بِلَا شُبْهَةٍ وَعِنْدَ الْخَصَائِفِ هُوَ اخْتِلَافُ عَنِ الْمَشْهُورِ كَانَ الْمَشْهُورُ عِنْدَهُ قِسْمٌ مِنَ الْمُتَوَاتِرِ لَكِنَّهُ مَعَ شُبْهَةٍ وَهَذَا حَلٌّ عَلَى تَقْدِيرِ أَنَّ يَكُونُ اللَّامُ فِي الْمَصْحِفِ

لِلْجَنَسِ، وَأَمَّا إِذَا كَانَ لِلْعَهْدِ فَتَحْرُجُ الْقِرَاءَةُ الْغَيْرُ الْمُتَوَاتِرَةُ كَمَا بِقَوْلِهِ فِي الْمَخْصَبِ
وَيَكُونُ كَقَوْلِهِ الْمَنْقُولُ عَنْهُ إِلَى آخِرِهِ بَيَانًا لِلْوَاقِعِ، وَيَقِيلُ قَوْلُهُ بِلَا شُبْهَةٍ اخْتِلَافًا عَنْ التَّشْبِيهِ
لِأَنَّ فِيهَا شُبْهَةً وَلِلَّهِ الْوَكُوفُ جَاهِدُهَا وَلَوْ تَجَنَّبَ الْاِكْتِفَاءُ بِهَا فِي الصَّلَاةِ وَلَوْ تَجَنَّبَ تِلَاوَتَهَا
لِلْجَنَسِ وَالْحَائِضِ وَالنَّفْسَاءِ، وَالْاَصَحُّ أَنَّهَا مِنَ الْقُرْآنِ وَإِنَّمَا لَوْ كُفِّرَ جَاهِدُهَا لَوْجُودِ
الشُّبْهَةِ وَإِنَّمَا لَوْ تَجَنَّبَ الْاِكْتِفَاءُ بِهَا فِي الصَّلَاةِ لِعَدَمِ كَوْنِهَا آيَةً تَامَّةً عِنْدَ الْبَعْضِ وَإِنَّمَا
يَجُوزُ تِلَاوَتُهَا لِلْجَنَسِ وَأَخْتِيَابُ بِقُصْدِ التَّبَرُّجِ لَا بِقُصْدِ التِّلَاوَةِ.

ترجمہ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسکا طرح پر سلسلہ دار نقل کیا گیا ہے، جس میں کسی طرح کا شبہ
نہیں ہے، یہ قرآن کی تیسری صفت ہے، یعنی قرآن وہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے
متواتر نقل ہوتا چلا آیا ہے اور اس نقل میں کوئی شبہ نہ ہو، مصنف نے اپنے قول متواتر کی قید لگا کر ان آیات
ان سے احتراز کیا ہے جو بطریق احاد کے مفسر سے منقول ہیں جیسے رمضان کی قضاء کے مسئلے میں ابی کی
قرأت قعدۃ من ایام آخر متتابعات، پس اس کے لئے دوسرے متواتر دن ہیں۔

وعانقل بطریق الشہرۃ، اور ایسے ہی ان تمام روایتوں سے احتراز کیا ہے جو بطریق شہرت نقل کی گئی ہیں
جیسے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت چوری کی حد کے بیان میں فاقطعوا یدیهما، پس کاٹ دو تم ان دونوں کے داہنے
ہاتھوں کو اور کفارہ یمین کے بارے میں فصیام ثلثۃ ایام متتابعات پس پے درپے تین دن کے روزے
ہیں۔ وقولہ بلا شہۃ، اور مصنف کا قول بلا شہۃ جمہور کے مذہب کی بنا پر تاکید ہے اس لئے کہ جو چیز
تواتر سے ثابت ہوگی وہ یقیناً بلا شبہ ہوگی اور امام خصاف کے نزدیک یہ قید قرأت مشہورہ سے احتراز
ہے اس لئے کہ امام خصاف کے نزدیک مشہور متواتر کی ایک قسم ہے البتہ شہۃ کی قید کے ساتھ۔

وهذا كله على تقدير ان يكون اللاحق في المصاحف للجنس، یہ ساری قیدیں جن میں غیر متواتر قراءتوں
کا اخراج وغیرہ اس وقت ہیں جب کہ المصاحف کا لام جلس کے لئے ہو لیکن اگر لام عہد کا ہو تو غیر متواتر تمام
قراءتیں المصاحف کی قید سے خارج ہو جائیں گی اور المنقول عنہ سے لے کر آخر تک کی عبارت قرآن کے لئے
بیان واقع ہوگا۔

وقیل له بلا شہۃ اختلافا عن التسمیۃ، اور بعض کا قول ہے کہ مصنف کے قول بلا شہۃ سے اسم اللہ
کو خارج کرنا ہے اس لئے کہ اس کے ثبوت میں شبہ ہے، اسی لئے اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جاتا اور نماز
میں اس پر اکتفا کرنا بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ بعض کے نزدیک یہ پوری آیت نہیں ہے، اور جنہی اور حیض
والی عورت اور نفاس والی عورت کے لئے اس کی تلاوت حرام نہیں ہے

والأصح انفاهن الفلآن۔ شارح فرماتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم قرآن میں سے ہے البتہ اس کے منکر کو کافرا سے وہم سے نہیں کہا جاتا کیوں کہ ثبوت میں شبہ موجود ہے، اور نماز میں استغفار اس لئے جائز نہیں ہے کیوں کہ بعض کے نزدیک یہ پوری آیت نہیں ہے، اور جنبی اور حیض و نفاس والی عورت کے لئے اس کی تلاوت کی اجازت تو اس وقت ہے جب یرکت کے لئے پڑھیں، لیکن اگر تلاوت کی نیت سے پڑھیں تو جائز نہیں ہے۔

بیان لغات

المقول عنہ نقل عن احد (ن) نقلاً روایت کرنا۔ متواتر پے درپے کے بعد دیگرے چلا آنا۔ تواتر۔ کسی چیز کا وقف کے ساتھ ایک دوسرے کے پیچھے آنا۔ الشبهة، شک، غیر یقینی امر، جس کے صحیح یا غلط ہونے کی تمیز نہ کی جاسکے، مثل کے معنی میں بھی آتا ہے قضاء۔ ادائیگی، شریعت میں واجب حکم کا مثل اس کی ادائے گی کے وقت سے ہٹ کر دوسرے وقت میں عدم سے وجود میں لانا، محقق میرزا محمد نجم الغنی نے اپنی معرکہ الاراء کتاب مختصر الاصول میں اسی کے قریب قریب قضا کی تعریف کی ہے۔ رمضان نواں قمری ہینہ رَمَضَی (س) رمضان، دن کا تیسرا گرم ہونا، جب روزہ کی طرف نسبت کرتے ہیں تو نیت کرنے کا معنی لیتے ہیں، جیسے رَمَضْتُ الصَّوْمَ میں نے روزے کی نیت کی۔ عِدَّةٌ عین کا کسرہ والی کاف فتح، تعداد کے معنی میں یا چند کے معنی میں بولتے ہیں لَعِدَّةٌ سیارات، اس کے پاس چند کاریں ہیں، اُخْرٌ۔ آخر کی جمع معنی دوسرا، متتابعات واحد متتابعة، متتابع الاعمال کا ایک بعد دیگرے انجام پانا، متتابعات، ایک کے بعد ایک الشَّهْرَةُ اچھی طرح چرچا ہونا، شہرت، شہوۃ (ف) مشہور کرنا، اس کا مصدر شَهَّرْتُ آتا ہے جس کے معنی ہینہ، چاند دانا وغیرہ آتے ہیں جمع اَشْهُرٌ، شہور، اچھائی میں شہرت و ناموری نیک نامی کہلاتی ہے اور برائی میں بدنامی و رسوائی آحاد واحد اَحَدٌ ایک، منفرد، اکیلا، محقق میرزا محمد نجم الغنی نے لکھا احادیث و خواص وہ حدیث جس کے ہم سے لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہونے میں کذب کا احتمال ہو اور اس میں شبہ بھی، اس کی مشہور تعریف وہ ہے جسے فخر الاسلام علی بن محمد البرزوی نے اپنے اصول میں یوں بیان کیا، آحاد یا خبر واحد اس حدیث کو کہتے ہیں جس کے روایت کرنے والے ایک یا دو یا اس سے زیادہ ہوں جب یہ متواتر مشہور سے کم درجہ پھیری تو اس میں راوی کی تعداد کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، حق یہ ہے کہ محقق نجم کی تعریف عمدہ ہے، متواتر وہ حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہونے میں درجہ صحت کو پہنچ جائے اور جن واسطوں سے وہ آپ سے ہم تک پہنچ رہی ہے ان کے ثابت ہونے میں کوئی شبہ نہ ہو، اور مشہور وہ حدیث ہے جس کے ثبوت میں کسی قسم کا شبہ و شک نہ ہو۔ حَدٌّ سزا جمع حدود، اللہ رب العزت کی فرائد واری اور دین اسلام کے حکموں کو حدود اللہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ السَّرِقَةُ چوری، یا چرائی ہوئی چیز سَرَقَ (رض) سَرَقًا سَرِقَةً سَرَقَ عَنْ احد شیدقا۔

خرانا چوری کر لینا۔ ایمان واحد یعنی، دینا ہاتھ، دہنی طرف یمن یمین (س، ف) احدث دہنی جانب سے سیدھی جانب سے آنا مصدر یمن یمن یا کے ضد کے ساتھ برکت اس کی فاعلی صفت یا سن برکت خیز اور مفعولی صفت میمون برکت والا۔ کفارة، مؤنث ہے مذکر کفائر وہ نیکی جو گناہ کے بدلے میں کی جائے وہ روزہ جو کفارہ میں ادا کیا جائے الیمین قسم ہے جمع ایتن وائیمان، الیمین کام سے رکنا، روزہ۔ الجمنہود، جیم کے پیش کے ساتھ کسی چیز کا زیادہ تر حصہ، لوگوں کی اکثریت والا طبقہ، لوگوں کا گردہ قوم کے شریف لوگوں کو بھی جہور کہتے ہیں جمع جمنہاھید، باب فغللة سے یہ لفظ کے وزن پر جمنہوز، جمنہوز شینا آتا ہے کسی چیز کا اکثر حصہ لینا، عند ظرف مکان ہو کہ حاضر اور قرب ہونے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، جلال الدین عبدالرحمن سیوطی نے لکھا حضور و قرب محسوساتی بھی ہوتے ہیں (اور غیر محسوساتی بھی، محسوساتی کی مثال عند سدرۃ المنتہی، سدرۃ المنتہی کے پاس، عند جنت المادی، مشہور سادی مقام سدرۃ المنتہی کے قریب جنت المادی ہے، غیر محسوساتی کی مثال قال الذی عندہ علم من الکتاب سلیمان سے اس نے جس کے پاس کتاب الہی کا علم تھا عرض کیا اوانہم عندنا لمن المصطفین اور یہ لوگ یقیناً ہمارے ہاں منتخب لوگوں میں ہیں، احياء عند ربہم یہ شہداء اپنے پروردگار کے ہاں زندہ ہیں، ان تمام آیتوں میں اعزاد و اکرام سے قریب ہونا اور اعلیٰ مقامات میں حاضر ہونے کا اشارہ ملتا ہے اس کا دو شکلوں میں استعمال ہوتا ہے اور بس بلا ظرف کی صورت میں بے مجرور ہو کر۔ اکثر اس پر من حرف جار داخل ہوتا ہے جیسے فمین عندک اور ولما جاءہم رسول من عند اللہ، جب اللہ رب العزت کی طرف سے اس کے پاس پیغمبر آئے اور لدی ولدن عندک پس رو میں مثلاً لدی الباب لدہم دروازے کے پاس ان لوگوں کے پاس، اشرب العزت کے پاس، اشرب العزت کے فرمان ائینا رخصۃ من عندنا و علمنا من لدنا علما میں دونوں جمع کر دیئے گئے

ہیں ہم نے اپنی رحمت سے اسے نواز دیا اور ہم نے خضر کو اپنے پاس سے علم دیا، ان دونوں آیتوں میں عند اور لدن میں سے جس کو بھی چاہیں آپ ایک دوسرے کی جگہ مراد لیں یا ایک کو دوسرے کی جگہ لائیں، صحیح ہو جائے گا، ہاں یہاں تکرار کے التزام سے بچنے کے لئے وہ شکل اپنائی گئی جسے آپ نے ملاحظہ فرمایا یہ تو عند اور لدی ولدن میں ہم جہتی کی بات تھی، رہا ان میں وجہ فرق کا مسئلہ تو یہ طویل باب ہے، وہ وجہیں جن میں عند اور لدی ولدن میں فرق دیکھا جاتا ہے چھ ہیں ۱۔ عند اور لدی فضلہ ہو جاتے ہیں اور لدن فضلہ نہیں ہوتا ۲۔ عند اور لدی کسی اختتام کا آغاز بتلاتے یا دوسرے مقامات میں بھی آتے ہیں مگر لدن صرف اختتام کا آغاز بتلاتے گا ۳۔ عند سن کا مجرور خوب اور خوب ہوتا ہے مگر لدن عند سے بھی زیادہ من جارہ کا مجرور ہوتا ہے، حالانکہ لدی کو مجرور کرنا ممتنع ہے ۴۔ عند اور لدی معرب ہیں اور لدن اکثر لغات میں مبنی ہوتا ہے، امام راغب نے بیان کیا لدن عند کی نسبت خاص اور مبلغ ہے لیکن عند

لدی کے مقابلے میں دوا اعتبار سے فائق ہے۔ ملدی اعیان اور معانی کا ظرف نہیں ہوتا اور عند ان دونوں کا ظرف ہوتا ہے اور عند کو حاضر و غائب دونوں کے لئے استعمال کرتے ہیں، جبکہ لدی صرف حاضر کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ الواقع ثابت شدہ چیز وقوع (ن) وقوعاً ثابت ہونا، بیان مصد فصیح بات جو مرادی پہلو کو واضح کر دے۔ التسمیۃ (تفیل سے) بسم اللہ الرحمن الرحیم پر صفا سخی الشارع فی العمل فلاں نے کام کے آغاز میں اللہ کا نام لیا، اصطلاح میں تسمیہ کا بسم اللہ الرحمن الرحیم پر اطلاق کرتے ہیں۔ یکطرفہ (ن) کسی کو کافر گردانا۔ جاہد منکر، نہ ماننے والا جہد جھٹلانا کسی چیز کی حقیقت کا انکار کرنا۔ الجنب ناپاک، واحد وثنیہ، جمع، مذکر، مؤنث سب میں جنب ہوا استعمال ہوتا ہے۔ المحیض عورت کا ماہواری خون حاض (رض) حیضاً محیضاً۔ عورت کا ماہواری خون نکلسا، النفساء والنفساء والنفساء وہ عورت جسے زچگی ہوئی ہو۔ نفاس مصدر زچگی یا ولادت کے بعد آنے والا خون، بولتے ہیں نفست (س) نفاساً، نفاساً عورت کا پھر جننا الثبوت بشی کسی شئی سے برکت حاصل کرنا۔

شرح عبارات المنقول عند نقل متواتر علامہ جون پوری فرماتے ہیں المنقول القرآن موصوف کی تیسری صفت ہے، اس کا معنی ہوا قرآن وہ ہے جو ایسی متواتر مسلسل نقل کے سہارے منقول ہے جس کی نقل میں کسی قسم کا شبہ اور شک نہیں ہے، شارح علام یہاں المنقول عنہ اور بلاشبہ پر الگ الگ کلام کر رہے ہیں، آپ بھی پڑھتے آئے ہیں کہ المصاحف کے الف لام میں دو امکان تھے مے الف لام جنسی ہو مے الف لام عہد خارجی ہو، اگر آپ المصاحف میں موجود الف لام کو جنسی معنی میں لیں تو مصاحف میں ساتوں قاریوں کے متواتر قرات والے مصاحف اور غیر متواتر قرات والے دوسرے مصاحف دونوں داخل ہجائیں گے حالانکہ غیر متواتر قرات والی آیتوں کو قرآن میں شامل کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ماتن کے لئے ضروری ہوا کہ وہ قرآن کی تعریف میں ایسے الفاظ لائیں جو غیر متواتر النقل آیتوں اور رکلوں کو قرآن میں داخل و شامل ہونے سے روک دیں، لیکن ماتن نے اپنے ضروری فریضہ کی طرف توجہ دی، چنانچہ انھوں نے فرمایا المنقول عنہ نقل متواتر بلاشبہ۔ قرآن انھیں آیتوں اور رکلوں کو کہا جائے مگر متواتر اور مسلسل طریق سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس حیثیت سے نقل ہوتے چلے آئے ہوں جن کی نقل میں کوئی شک و شبہ نہ ہو، ایسی نقل والے مصاحف صرف ساتوں قاریوں والے ہیں، لہذا ایسی آیتیں اور کلمات جو متواتر نقل کے ذریعہ منقول نہ ہوں وہ اب قرآن سے باہر ہو جائیں گی، ایسی آیتیں اور کلمے جو متواتر نقل نہیں ہو دوطرح کے ہیں مے بطریق آحاد یعنی خبر واحد کی صورت میں منقول چلے آ رہے ہوں مے بطریق شہرت یعنی خبر مشہور کی صورت میں منقول چلے آ رہے ہوں چاہے خبر واحد یا خبر مشہور

کی حیثیت سے منقول ہوں ان دونوں سے ماتن نے متواتر اکبر کرا حجاز کیا ہے، یعنی دونوں کو قرآن ہونے سے نکال دیا، ماتن نے اپنی شرح کشف میں خود بھی اس احتراز و اخراج کو تسلیم کیا ہے، وہ آیت جو خبر واحد کی حیثیت سے منقول ہوئی حضرت ابی کی قرأت میں پائی جا رہی ہے، رمضان میں قضا ہونے والے روزوں کے لئے اللہ رب العزت نے فرمایا فعدّۃ من ایام اخر یعنی جتنے روزے تم رمضان میں شرعی عذر کی وجہ سے نہ رکھ سکو اتنے روزے رمضان کے علاوہ دوسرے دنوں میں قضا کر لو۔ یہ آیت متواتر النقل ساتوں صحیفوں میں موجود ہے، اللہ رب العالمین نے یہ نہیں فرمایا کہ رمضان کے بعد جب روزوں کی قضا کرو تو رمضان کے روزوں کی طرح بے درپے اور مسلسل قضا کرو، قضا روزوں میں فصل اور ناغہ نہ ہونے دو اس کے بجائے صرف اتنا حکم ملا کہ تم روزوں کی قضا کر لو یہ حکم مطلق ہے تسلسل و تتابع کی اس میں قید نہیں ہے، مگر رمضان کے قضا روزوں کے متعلق حضرت ابی سے جو آیت منقول ہوئی وہ یہ ہے فعدّۃ من ایام اخر متتابعات رمضان کے جتنے روزے قضا ہوئے ہیں انہیں دوسرے دنوں میں مسلسل رکھو، حضرت ابی سے منقول آیت متواتر النقل نہیں بلکہ خبر واحد ہے، خبر واحد کے معیار پر منقول آیت میں متتابعات کا لفظ آیا ہے اور خبر واحد کے معیار میں منقول آیت قرآن میں شامل نہیں کی جاسکتی اس لئے ابی کی قرأت شامل قرآن نہیں کی جائے گی اسی بنا پر رمضان کے روزوں کی قضا میں مسلسل اور بلا ناغہ قضا کا حکم نہیں دیا جائے گا بالفرض خبر واحد کا حکم تسلیم کر کے رمضان کے قضا روزوں میں مسلسل قضا کرنے کو کہا جائے تو خبر واحد سے نص کے حکم پر اضافہ کرنا لازم آئے گا جب کہ خبر واحد کے ذریعہ نص کے حکم پر اضافہ کرنا ناجائز بتلایا جا چکا ہے اور وہ آیت جو خبر مشہور کے انداز پر منقول ہوئی حضرت ابن مسعود کی قرأت میں پائی جا رہی ہے ابن مسعود سے مشہور طریقے پر وہ آیتیں نقل کی گئی ہیں ایک کا مضمون چوری کی سزا بتلانا ہے دوسری کا مضمون قسم توڑنے والے کا کفارہ کی شکل بیان کرنا ہے متواتر نقل والی آیت میں چوری کی سزائیوں بیان کی گئی ہے السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما چور اور چورنی دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو، یہاں اللہ نے علی الاطلاق بتلایا۔ جب کوئی چوری کرے چاہے مرد ہو یا عورت تم اس کے ہاتھ کاٹ دو، اس آیت میں یہ نہیں بیان کیا گیا کہ بایاں ہاتھ کاٹنا ہے یا دایاں مگر چوری کی سزا کے متعلق ابن مسعود سے منقول آیت یوں ہے السارق والسارقة فاقطعوا ايما نهما چور اور چورنی دونوں کے دائیں ہاتھ کاٹ دو، ایما نہما کی زیادتی کے ساتھ ابن مسعود سے نقل ہونے والی آیت مشہور النقل ہے متواتر النقل نہیں ہے، اور دوسری متواتر النقل آیت میں قسم کے کفارہ کے متعلق یوں حکم بیان ہوا ہے فصيام ثلثة ايام اگر تم سے کوئی اپنی قسم توڑ دے تو اس کے چھٹکارے کی ایک شکل یہ ہے کہ وہ تین دن روزے رکھے یہاں مطلقاً تین دن روزہ رکھنے کا حکم دیا گیا، تین دن بلا ناغہ اور مسلسل رکھے جائیں، نہیں کہا گیا مگر قسم ہی کے کفارہ کے تین حضرت ابن مسعود سے مشہور طریق پر آیت یوں نقل کی گئی ہے فصيام ثلثة

ایام متتابعات تم میں سے جو اپنی قسم توڑ بیٹھے وہ کفارہ کے طور پر تین دن مسلسل روزے رکھے، اس میں متتابعات کا اضافہ ہے، یہ اضافہ ایسا نہا کی زیادتی مشہور نقل کے ذریعہ منقول ہوئی ہے، انہیں قرآن میں داخل نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ قرآن میں داخل کرنے کے لئے آیت کا متواتر النقل ہونا لازمی ہے اور یہ مشہور النقل ہیں، احاد النقل یعنی جو آیت خبر واحد کے معیار سے نقل ہوئی ہو اور مشہور النقل یعنی جو آیت شہرت والی خبر کے اعتبار سے نقل ہوئی ہو ان میں فرق یہ ہے کہ خبر واحد کے معیار سے منقول آیت کے ذریعہ متواتر النقل آیت سے ثابت ہونے والے حکم میں اضافہ نہیں کیا جائے گا البتہ مشہور طریقہ سے نقل ہونے والی آیت کے ذریعہ متواتر النقل آیت سے ثابت ہونے والے حکم میں اضافہ کیا جائے گا اس لئے چوری کی سزا میں دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا اور قسم کے کفارہ میں مسلسل لگا تار تین دن روزے رکھنے ہوں گے، دایاں ہاتھ کی قید یا مسلسل تین دن روزہ رکھنا مشہور النقل آیت کا حکم ہے یہ حکم متواتر النقل میں ثابت نہیں، متواتر النقل میں صرف ہاتھ کاٹنا یا تین دن روزہ رکھنا ثابت ہے مگر مشہور النقل ہونے کی وجہ سے اس کے ذریعہ ثابت ہونے والے حکم کا متواتر النقل آیت پر اضافہ کریں گے چنانچہ چور چورنی کے دایاں ہاتھ کو کاٹا جائے گا اور کفارہ قسم میں تین دن مسلسل روزے رکھنے ہوں گے۔

بلاشبہۃ الذی بلاشبہ (یقینی اور حتمی نقل سے منقول ہونا) جمہور اور خصاف کے بیانات کی روشنی میں اس کے دمرادی معنی ہیں ۱۔ جمہور اصولی علماء فرماتے ہیں متواتر وہی کہلائے گی جس آیت میں کوئی شک و شبہ نہ ہو، یوں کہہ لیجئے متواتر وہ ہے جس میں شبہ نہ ہو اس کے بعد بلاشبہۃ الگ سے کہنا متواتر کی تاکید اور پختگی ظاہر کرتی ہے، کیونکہ متواتر میں شبہ نہیں ہوتا، بلاشبہ لا کر شبہ نہ ہونے میں زور و قوت پیدا کر دی گئی

۲۔ خصاف فرماتے ہیں متواتر کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ متواتر جس میں کوئی شبہ نہ ہو یعنی جو اصل

و فرع دونوں ناویوں سے متواتر النقل ہو، دوسری وہ متواتر جس میں کسی طرح کا شبہ ہو اور ایسی متواتر جس میں کوئی شبہ ہو ان کے یہاں مشہور ہے خصاف کی تشبیہ کے سامنے بلاشبہۃ احترازی قید ہوگی اس کے ذریعہ متواتر میں وہی آیتیں داخل ہوں گی جس میں کوئی شبہ نہ ہو یہ متواتر الاصل والفرع ہوں گی اور وہ آیتیں نکل جائیں گی جن میں کوئی شبہ ہو، اور شبہ مشہور میں بھی ہے کیونکہ یہ احاد الاصل اور متواتر الفرع ہے لہذا بلاشبہۃ سے مشہور النقل آیات قرآن میں داخل نہ ہو سکیں گے، بلاشبہۃ خصاف کے عنیدہ میں قید احترازی ہوگی اور جمہور کے حضور واقعہ اور حقیقت کا بیان۔

المصاحف ۱۔ کے الف لام میں دوسرا مکان الف لام عہد خارجی ہونے کا تھا، عہد خارجی تسلیم کر لینے کی صورت میں مصاحف سے خارج میں متعین مصاحف مراد ہوں گے اور خارجی و ظاہری یعنی توابع و مشاہدے میں جو متعین مصاحف ہیں ملیں گے جن کی شان مصاحف ہونے کو مہتمم

کر سکے گی وہ ساتوں قاریوں کے وہی مصاحف ہوں گے جس میں تواتر تسلسل والی نقل کے ساتھ نقل کیا جاتا رہا ہے، سبھی جانتے ہیں، ساتوں قاریوں کے صحیفوں میں متواتر قرأت کے علاوہ اور کوئی قرأت نہیں، عہد خارجی کے الف لام نے انھیں سات صحیفوں کو مراد میں داخل کیا، لہذا ان کے علاوہ غیر متواتر قرأتیں اور آیتیں خبر واحد کے انداز سے منقول ہوں چاہے مشہور حدیث کہہ مانے سے منقول ہوں۔

وقولہ المنقول عنہ شارح علام فرماتے ہیں ہم نے جب ان لیا المصاحف میں الف لام عہد خارجی ہے تو ساتوں قاریوں کی متواتر نقل صحیفے مراد لئے گئے اور یہ ساتوں صحیفے وہی ہیں جن کی نقل مسلسل ہے اور اسکے تسلسل میں کوئی شبہ نہیں۔ لہذا "المنقول عنہ نقلاً متواتراً بلا شبہ عبارت کا لانا بے ضرورت رہا، شارح فرماتے ہیں، ساتوں قاریوں کے صحیفوں کی جو حقیقت اور واقعیت ہو سکتی تھی المنقول عنہ اسی واقعہ حقیقت اور سامنے کی معائنہ شدہ بات کا بیان ہے۔ ساتوں قاریوں کے صحیفے حقیقت اصلیت اور واقعے کے تناظر میں وہی ہیں جن میں تواتر والی نقل اور بلاشبہتی پائی جائے ماتن نے المنقول عنہ الا کا اضافہ کر کے اسی حقیقت، اصلیت اور واقعیت کا اظہار و تفسیر کیا ہے۔

وقیل بہ محقق جون پوری۔ بلاشبہ عبارت میں کلام دراز کر رہے ہیں، فرماتے ہیں لوگوں کی طرف سے کہا گیا۔ بلاشبہ کہہ کر ماتن نے تسمیہ سے احتراز و گریز کیا یعنی دامن بچایا ہے اس کی وجہ تسمیہ میں شبہ ہونا بتلائی گئی، فرماتے ہیں تسمیہ میں چونکہ شبہ پایا گیا لہذا اس کا قرآنی آیت ہونا یقینی نہیں رہا اسلئے اگر کوئی تسمیہ کا انکار کر دے "کہتا ہو تسمیہ قرآن سے نہیں" اس کے انکار پر کھڑا فتویٰ نہیں لگایا جائیگا تسمیہ میں شبہ ہونے کے ناطے نماز پڑھنے میں تسمیہ پر انحصار کرنے سے نماز ادا نہ ہوگی نہ یہی انحصار جائز و درست ہو سکے گا اس کی شکل یہ ہوگی، کوئی شخص نماز پڑھنے لگا اس نے بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھ لیا اور کوئی آیت نہیں پڑھی صرف الحمد للہ کے بعد بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھتا ہے، اس کا گمان ہے کہ تسمیہ قرآنی آیت ہے کیا ایسے آدمی کی نماز درست ہوگی، حکم ملے گا نہیں درست نہیں ہوگی، جب معلوم کیا جائے نماز کی نادرستی کی وجہ؟ معلوم ہوگا بسم اللہ الرحمن الرحیم پر نمازی نے انحصار کیا تھا، حالانکہ تسمیہ میں شبہ ہے اسی وجہ سے صرف تسمیہ پڑھنے سے نماز درست نہیں ہوگی۔ تسمیہ کے اندر شبہ کے ہونے کی وجہ سے اس کا پڑھنا ایسے لوگوں کے لئے حرام نہیں ہوگا جی کے لئے قرآن کریم کا پڑھنا مخصوص حالات میں حرام ہو جاتا ہے مثلاً وہ شخص جو بڑی ناپاکی کا شکار ہے یا کسی عورت کو حیض آ رہا ہو یا بچہ جنمنے کے بعد عورت خون زحلی یعنی نفاس میں مبتلا ہو، ان تینوں کے لئے قرآن پڑھنا حرام کر دیا گیا مگر یہی لوگ بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھنے لگیں تو ان کے حق میں اس کا پڑھنا حرام اس لئے نہ ہوگا کہ تسمیہ کے قرآن ہونے میں شبہ و شک ہے شارح کے بقول ماتن نے بلاشبہ لاکر تسمیہ سے احتراز و بچاؤ کیا ہے، یعنی تسمیہ کو قرآن ہونے سے روک دیا ہے۔

والاصح انہاء۔ شارح قیل کہہ کر تاہیں بالا کی غلطی کی طرف ہفتا اشارہ کرنے کے بعد والاصح سے ان کی غلطی کو صریحاً بیان کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں بلاشبہ تسمیہ کا قرآن کریم سے نکالنا مقصود نہیں ہو سکتا، وجہ یہ ہوئی کہ صحیح ترین روایت کے بموجب تسمیہ قرآن شریف میں داخل و شامل کیا گیا ہے، رہی بات تسمیہ کے منکر کو کافر نہ کہنے کی تو اس کا باعث علماء کا اختلاف ہے چنانچہ علماء اختلاف کرتے ہیں، آیا تسمیہ قرآن کی آیت ہے یا نہیں بعض علماء نے فرمایا تسمیہ قرآن کی آیت نہیں اس سے تسمیہ کے اندر شبہ پیدا ہو گیا، اختلاف کا دلیل وہ جس کا اعتبار کیا جائے گا وہ کسی چیز میں شبہ ڈال دینا قرار پائے گا، اسی اختلاف کے باعث کہ تسمیہ قرآنی آیت ہے یا نہیں؟ تسمیہ کا انکار کرنے والے کو کافر ٹھہرانے سے احتراز کیا جائے گا، اور تسمیہ کے ذریعہ نماز کا ادا نہ ہونا یعنی نماز کی ادائیگی میں قنوت کا فرض پورا کرنے کیلئے تسمیہ کا کافی نہ ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ آیا تسمیہ پوری ایک آیت ہے یا نہیں، کیونکہ پوری ایک آیت کم از کم پڑھی جائے گی تب ہی نماز کی ادائیگی درست شمار پائے گی، تسمیہ کے پوری ایک آیت ہونے میں اختلاف ہے، بعض روایات سے مفہوم ہوتا ہے تسمیہ پوری آیت نہیں، شافعی کہتے ہیں تسمیہ اپنے مابعد سمیت ایک آیت ہے، اس کی وجہ سے تسمیہ کے پوری آیت ہونے اور پوری آیت نہ ہونے میں شک پیدا ہو گیا اور جس چیز میں شک پیدا ہو جائے اس سے فرض ادا نہیں کیا جاسکتا اس لئے تسمیہ پڑھنے سے فرض ادا نہیں ہو سکے گا۔ اور بڑی ناپاکی والے نیز حیض اور خونی چٹکی والی عورت کے لئے تلاوت قرآن کی حیثیت سے تسمیہ کا پڑھنا ممنوع ہے، یعنی اگر قرآن سمجھ کر تسمیہ پڑھا تو حرام ہوگا، البتہ برکت کے حصول یا دوسری ذیلی اغراض کے لئے پڑھنا جائز بتلایا گیا ہے جیسے شکر ادا کرنے کے لئے کوئی پڑھے تو اسے جائز قرار دیا جائے گا۔

وَهُوَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا مُمَيِّدٌ لِنَقْسِمِهِ بَعْدَ بَيَانِ نَعْرِيفِهِ يَعْنِي أَنَّ الْقُرْآنَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا لَا أَنَّهُ اسْمٌ لِلنَّظْمِ فَقَطْ لَمَّا يُدْنَى عَنْهُ نَعْرِيفُهُ بِالْإِنْزَالِ الْكَلْبَةِ وَالنَّقْلِ وَكَأَنَّهُ اسْمٌ لِلْمَعْنَى فَقَطْ كَمَا يُؤْهِمُ مِنْ تَجْوِيزِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ لِلْقُرْآنِ الْفَارَسِيَّةِ فِي الصَّلَاةِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى النَّظْمِ الْعَرَبِيِّ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْأَوْصَافَ الْمَذْكُورَةَ جَارِيَةً فِي الْمَعْنَى تَقْدِيرًا وَجَوَازِ الصَّلَاةِ بِالْفَارَسِيَّةِ إِنَّمَا هُوَ لِعَدِّ رَحْلَتِي وَهُوَ أَنَّ حَالَةَ الصَّلَاةِ حَالَةَ الْمُنَاجَاةِ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى وَالنَّظْمِ الْعَرَبِيِّ مُعْجَزٌ يُلْغِي نَفْعَهُ لَا يَقْدَرُ عَلَيْهِ أَوْلَاكُهُ إِنْ اسْتَعْلَى بِالْعَرَبِيِّ يَنْتَقِلُ الذَّهْنُ مِنْهُ إِلَى حُسْنِ الْبَلَاغَةِ وَالْبَرَاةِ وَيَسْتَدُ بِالْأَسْجَاعِ وَالْفَوَاصِلِ وَلَوْ تَخْلُصُ الْحُضُورُ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى بَلْ يَكُونُ هَذَا النَّظْمُ حِجَابًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى فَكَأَنَّ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى مُسْتَعْرِضًا فِي بَحْرِ التَّجْوِيدِ وَالْمُشَاهَدَةِ لَا يَلْتَفِتُ إِلَّا إِلَى الذَّاتِ فَلَا طَعْنَ عَلَيْهِ فِي أَنَّهُ كَيْفَ يُجَوِّزُ الْقُرْآنَ

بِالْفَارِسِيِّ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى الْعَرَبِيِّ الْمُنْتَزِلِ وَأَمَّا فِي مَا سَوَى الصَّلَاةِ فَلَهُوَ مُرَاعِي جَانِبَيْهَا جَمِيعًا وَأَمَّا أَطْلُقَ النَّظْمُ مَكَانَ اللَّفْظِ بِحَاثَةِ لِلْأَدَبِ لِأَنَّ النَّظْمَ فِي اللَّغَةِ جَمْعُ الْكَوْلِ فِي السَّلَاحِ وَاللَّفْظُ هُوَ الرَّفْعُ وَإِنْ كَانَ النَّظْمُ يُطْلَقُ فِي الْعُرْفِ عَلَى الشَّعْرِ أَيْضًا وَيُلَبَّيْ أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ النَّظْمَ إِشَارَةٌ إِلَى الصَّلَاةِ اللَّفْظِيَّةِ وَالْمَعْنَى إِلَى الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ وَلَكِنْ الْمَعْنَى الَّتِي هُوَ تَرْجُمَةُ النَّظْمِ حَدَثٌ كَالنَّظْمِ لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ قِصَّةٍ يُؤَسِّفُ وَإِخْوَتِهِ وَعَنْ فَرَحٍ وَعَرْفٍ مَثَلًا وَكُلُّ ذَلِكَ حَدَثٌ شَرُّهُوَ ذَالٌ عَلَى أَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى وَنَهَيْهِ وَحُكْمِهِ وَخَبْرِهِ وَهُوَ قَدْ يُؤَرِّبُكَ رَبُّبٌ عِنْدَنَا فَتَلَبَّهُ لَهُ -

ترجمہ | وہو اسم للنظم والمعنى جميعًا - اور قرآن نظم اور معنی کے مجموعہ کا نام ہے، یہ قرآن کی تقسیم کی تمہید ہے اس کی تعریف بیان کرنے کے بعد یعنی بے شک قرآن نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے نہ کہ قرآن صرف نظم کا نام ہے جیسا کہ انزال، کتابت اور نقل کے الفاظ اس کی خبر دیتے ہیں اور نہ فقط معنی ہی کا نام قرآن ہے جیسا کہ وہم کیا جاتا ہے۔

من تجوزاني حنيفة رحمه الله للقراءة الفارسية في الصلوة :- اس بات سے کہ امام ابو حنیفہ نے نماز میں فارسی زبان میں قرأت کو جائز کہا ہے باوجودیکہ عربی لفظ کی قرأت پر قدرت ہو، اور قرآن نظم و معنی دونوں ہی کا نام ہے اس وجہ سے کہ مذکورہ اوصاف (منزل، مکتوب، منقول) معنی میں بھی تقدیرا جاری ہوتے ہیں (صرف اتنا فرق ہے کہ الفاظ یعنی نظم میں یہ اوصاف بلا واسطہ پائے جاتے ہیں اور معنی میں الفاظ کے واسطے سے پائے جاتے ہیں)

وجواز الصلوة بالفارسية :- اور فارسی زبان میں نماز کے جائز ہونے کا قول تو یہ حکمی عذر کی وجہ سے دیا گیا ہے، عذر حکمی یہ ہے کہ نماز کی حالت اللہ تعالیٰ سے مناجات کی حالت ہے، جس میں اخلاص توجہ انابت الی اللہ کی خاص کیفیت پائی جاتی ہے، اور عربی عبارت فصیح و بلیغ اور حیرت انگیز ہوتی ہے اس لئے ممکن ہے کہ نمازی ایسی بلیغ ترین عبارت زبان پر نہ لائے، یا اس وجہ سے جائز کہا ہے کہ اگر نمازی عربی زبان کی بلاغت، فصاحت اور اس کی لطافت و پاکیزگی کی طرف توجہ ہو جائے اور عربی کی متفہم و سجع عبارت سے لذت حاصل کرنے لگے تو ذہن خدا کے حضور میں خالص توجہ نہ کر سکے گا، گویا الفاظ کی بندش اور معانی کی عمدگی بند ہے کہ توجہ الی اللہ اور اخلاص سے فی الجملہ محجوب بن گئی، اور امام ابو حنیفہؒ بحر توحید میں مستغرق اور مقام شہادہ پر فائز تھے ذات بابرکات کے سوا کسی دوسری طرف وہ التفات نہ فرماتے تھے، لہذا ان پر کوئی طعن و لامنت نہ کرنا چاہئے کہ قدرت علی تکلم العربی کے باوجود فارسی زبان میں نماز کو جائز کیوں مانتے ہیں۔

واما فی ما سوی الصلوٰۃ فهو یراعی جانبہما۔ اور بہر حال نماز کے علاوہ دیگر حالتوں میں تو امام صاحب قرآن کے دونوں جانب (لفظ و معنی) کی رعایت فرماتے ہیں، اور بیشک مصنف نے لفظ کے بجائے نظم کا اطلاق فرمایا، اس وجہ سے کہ نظم کے معنی لغت میں موتیوں کا لڑی میں جمع کرنا جو اچھے معنی ہیں اور لفظ کے معنی لغت میں پھینکنے کے ہیں جس میں ایک گونہ بے ادبی ہے، اگرچہ عرف میں نظم کا اطلاق شعر پر بھی آتا ہے (جو از قسم الفاظ ہے)

وینبغی انہ یعلم انہ اور مناسب ہے کہ جان لیا جائے کہ متن میں نظم سے اثر رہے کلام لفظی کی طرف اور المعنی سے اثر رہے کلام نفسی کی طرف، لیکن وہ معنی جو عربی لفظ کا ترجمہ ہیں نظم کی طرح حادث ہیں اس لئے کہ نظم میں کہیں مثلاً حضرت سیدنا یوسف علیہ السلام اور ان کے بھائیوں کا قصہ ہے اور کہیں فرعون اور اس کے غرق ہونے کا، اور یہ سب حادثات ہیں

شعر ہودال علی امر اللہ تعالیٰ و ذہبیہ الا بھیرے شک یہی نظم اللہ تعالیٰ کے امر اور نہی پر دلالت کرتا ہے اور کہیں اس کے حکم اور خبر پر دلالت کرتا ہے اور یہ سب بلا کسی شک و شبہ کے قدیم ہیں پس اسے مخاطب اس سے خوب آگاہ رہنا۔

بیان لغات :- نَظَمُوْا (نظم) نَظْمًا وَاِنْظَامًا الْکَوْنُوْمُوْا وَتَحْوَةُ مَوْتُوْا بِرَدْنًا، آراستہ کرنا موزوں کرنا۔ نَظْمٌ نظم کیا ہوا موزوں کلام یا شعر تَمْلِیْنُ الْأَمْرِ درست اور مہوار کرنا، تَقْسِیْمٌ کسی چیز کو مختلف و متعدد حصوں میں بانٹنا تَوَهَّمُ یَتَوَهَّمُ وہم کرنا، دل میں کسی خطرے کا گذرنا، کسی چیز کو معلوم کرنا تَجَوُّیْنُ الْأَمْرَ مَبَاحٌ تَحْرِیرَانَا، جائز قرار دینا حِکْمٌ حکمت سے عُدُوْا حِکْمٌ پیراز حکمت، عذر، حکمت کا معنی دوستی بھی آتا ہے اس لئے درست عذر ترجمہ ہو جائے گا۔ مناجاۃ رازد نیاز کی باتیں کرنا بَلِیْغٌ بلیغ، انتہاء کو پہنچنے والی چیز کے لئے استعمال کرتے ہیں بَلَّغٌ (رک) بَلَّغْتَ فَصِیحٌ و بلیغ ہونا، بلاغت تقاضائے حال کے مطابق فصیح گفتگو۔ برع (ن، س، ل) بَلَّغْتَ وَبَرَّ وَفَعًا علم یا فضیلت یا جمال میں منفرد و ممتاز ہونا، براعت کا معنی فصاحت اور فضل میں اعلیٰ معیاری لیتے ہیں سَجَّعَ (ف) سَجَّعًا الخَطِیْبُ مقفی کلام کہنا۔ اَسَجَّعُ مقفی کلام، جمع اسجاع، نشر عبارت میں دو فقروں کے آخری الفاظ کا ہم وزن ہو، سجع کلام کہلاتا ہے جیسے کہا جائے اللہ ہی کی مہربانی کی بدولت میری زندگی ہے، اسی کیلئے میری بندگی ہے، زندگی اور بندگی دو فقروں کے دو آخری الفاظ ہیں اور دونوں ہم وزن ہیں اسی کو سجع گفتگو کا نام دیتے ہیں، اگر یہی ہم وزن لفظ اشعار میں آجائیں تو اسے قافیہ کہتے ہیں علامہ لکھنوی نے قر میں بالا معانی کے بعد فرمایا، قرآنی آیات کے آخری الفاظ جو قافیہ کے ہم شکل ہوتے ہیں ان کو فاصلہ کہتے ہیں جمع فواصل آتی ہے، طعن (ف، ن) طَعْنَا وَطَعْنَا نَافِیَ الرَّجُلِ اَوْ عَلٰی الرَّجُلِ کسی شخص میں عیب نکالنا، کسی کے تئیں طعنہ مارا۔ سَلَّحْتُ لڑی وہ دھاگا جس میں موتی پروئے جائیں الْکَلَامُ النَّفِیْسُ۔

اللہ رب العزت کی مرادات الکلام اللفظی ظاہری کلام، عبارات قصۃ بسرگزشت۔
تشریح عبارات | ماتن نے پہلے قرآن کی تعریف بیان کرنے کے بعد فرمایا: "قرآن الفاظ ومعنی کے مجموعہ کو کہتے ہیں۔" ظاہر نظر میں کسی کے دل میں خیال آ سکتا تھا کہ دھوا سم للفظ والمعنی قرآن کی دوسری تعریف ہے یعنی ماتن نے ایک تعریف بیان کر کے قرآن کی دوسری تعریف ذکر کی ہے، شارح علام نے تمہید کہہ کر مذکور خیال کو مردود ٹھہرایا بتلاتے ہیں ماتن کا مقصد یہاں سے قرآن کی تقسیم کا آغاز کرنے کے لئے راستہ ہموار کرنا ہے، قرآن کی تعریف مد نظر نہیں ہے کیونکہ وہ قرآن کی تعریف کے بیان سے فارغ ہو چکے تھے۔

قرآن شریف الفاظ ومعانی کے مجموعہ کا نام ہے یا نہیں؟ اس میں تفصیل ہے تین طرح کے اقوال اس سلسلے میں نقل کئے جاتے ہیں، منار کے مصنف ابوالبرکات عبداللہ بن احمد نے منار کی اپنی شرح کشف الاسرار میں فرمایا، جمہور فرماتے ہیں قرآن الفاظ ومعانی کے مجموعہ کا نام ہے کیونکہ اعجاز لفظ و معنی کے مجموعہ میں پنہاں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اعجاز کا بلاغت اور فصاحت سے تعلق ہے۔
 شارح علام نے ماتن کی اتباع میں فرمایا: "قرآن لفظ ومعنی کے مجموعہ کو کہتے ہیں۔" بتلانا چاہتے ہیں قرآن صرف لفظ کا نام ہے نہ صرف معنی کا بلکہ لفظ ومعنی کا مجموعہ قرآن کہلاتا ہے، جمہور کے علاوہ ایک شروہ کہتا ہے قرآن صرف لفظ کا نام ہے، شارح نے لانا اسو للفظ فقط لکھ کر پہلے شروہ کی تردید کر دی، علام جو بنوری صما ینبئ عنہ تعریفہ سے اس جماعت کی دلیل بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں قرآن کی تعریف میں کہا گیا ہے اما الكتاب فالتقوان المنزل على الرسول قرآن وہ ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا المکتوب فی المصاحف اسے مختلف صحیفوں میں لکھا گیا، المنقول عنہ نقل متواتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل متواتر کے ذریعہ منقول ہوتا رہا، قرآن کی تعریف میں انزال، کتاب اور نقل وغیرہ الفاظ استعمال کئے گئے، اور اتارنا، لکھنا اور نقل کیا جانا الفاظ کی نشان سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ معنی سے، دیکھئے تو صحیح اللہ رب العزت نے فرمایا اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ہم نے اس کتاب قرآن کو عربی زبان میں نازل کیا، عربی زبان کا عربی کہلانا دوسری تمام زبانوں کی طرح مخصوص قسم کے الفاظ پر منحصر ہے، اگر یہ مخصوص ہیئت کے الفاظ ختم کر دیئے جائیں تو عربی زبان کا وجود ختم ہو جائے گا، معنی کی بات نہ کی جائے اس لئے کہ معانی تقریباً ہر زبان میں ایک ہی ہوتے ہیں، معنی زبان کا اجارہ نہیں ہیں، معلوم ہوا کہ زبان کا زبان ہونا مخصوص و متعین الفاظ پر موقوف ہے، لہذا عربی زبان بھی زبان کی حیثیت سے الفاظ پر موقوف ہو گئی اور قرآن کے متین واضح کیا گیا کہ یہ عربی زبان میں اتارا گیا تو قرآن لفظ کا نام قرار پایا۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے، شارح نے لانا اسو للمعنی فقط فرما کر دوسرے

گردہ کا قول باطل قرار دیا، محقق جون پوری حکایت تو ہم من تجویز ابی حنیفہ رحمہ اللہ سے دوسرے گردہ کے قول کی دلیل بیان کرتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ امام ابو حنیفہ نے ایسے شخص کے لئے نماز کے اندر فارسی زبان میں قرأت کو جائز رکھا جو عربی عبارت کی تلاوت کر سکتا ہے فارسی زبان میں قرآن کا ترجمہ کیا جائے گا اور ترجمہ قرآن کا معنی ہوگا قرآن کے الفاظ فارسی کی طرح کسی اور زبان میں منتقل نہیں کئے جاسکتے ایک زبان سے دوسری زبان میں معنی منتقل ہوتا ہے، معلوم ہوا قرآن معنی ہی کو کہہ سکیں گے الفاظ کو نہیں، ان کی دوسری دلیل آیت کریمہ ہے اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں ذَاتُ لَفْظٍ زَبْرًا اَوَّلَیْنَ واقعہ یہ ہے کہ قرآن کریم سابقہ استوں میں بھیجے گئے صحیفوں میں موجود ہے، پہلی استوں کو جن زبانوں میں صحیفے دیئے گئے وہ عربی کے علاوہ تھیں، معلوم ہوا کہ قرآن کا ترجمہ اس کا مفہوم و معنی ان صحیفوں میں مذکور و موجود تھا، اس آیت سے بات پختہ ہوا چاہتی ہے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے۔

شارح علام نے جمیعا لکر اجمالی طور پر ان دونوں گردہوں کی تردید کر دی، بعد ازاں تفصیل سے ان کے دلائل کا جواب دے رہے ہیں۔

وَذَلِكَ لِانَّ الْأَصْنَافَ الْمَذْكُورَةَ سے ان لوگوں کو خاموش کرنا ہے جو کہتے ہیں، قرآن میں نازل کتابت اور نقل سے مفہوم ہوتا ہے کہ قرآن صرف لفظ ہی کا نام ہے، شارح فرماتے ہیں انزال کتابت اور نقل ہم مانتے ہیں الفاظ کے اوصاف اور خواص ہیں مگر اسی کے ساتھ سمجھئے کہ معنوی اور نا دیدنی طور پر یہی اوصاف معانی میں سرایت کئے ہوئے ہیں، وہ اس طرح کہ الفاظ کے پردے میں معانی پوشیدہ ہیں، الفاظ براہ راست نازل کئے گئے انھیں لکھا گیا وہ منقول ہوتے رہے اور الفاظ کے حسن تو سبط یعنی الفاظ ہی کے پردے میں معانی بھی آتا رہے گئے، انھیں لکھا گیا —————، وہ منقول ہوتے رہے، معانی میں انزال کتابت اور نقل براہ راست نہیں بلکہ تقدیری اور تسمیہی جہت سے پائے جاتے ہیں، کیونکہ الفاظ محض الفاظ کو نازل کرنا، لکھنا، نقل کرنا، فعل عبث ہے اور اللہ تعالیٰ فعل عبث کاری سے پاک ہیں اور محض الفاظ میں مذکور تینوں اوصاف کا اعتقاد پرے درجے کی بے عقلی ہوگی کیونکہ معنی مراد لئے بغیر محض الفاظ کو گردانا دانشمندی سے میل نہیں کھاتا، فلہذا واضح ہو گیا کہ قرآن الفاظ و معانی کے مجموعہ کا نام ہے اور انا انزلناہ قرآنا عربیاً میں قرآن کے عربی زبان میں یعنی الفاظ میں نازل کئے جانے کا پیغام دینا ہے ایسے عربی الفاظ جو بمعنی ہیں اس سے بھی واضح ہو گیا کہ قرآن الفاظ اور معانی کے مجموعہ کا نام ہے وجواز الصلوۃ بالفارسیۃ سے ان لوگوں کو خطا دار ٹھہرانا ہے جو کہتے ہیں فارسی زبان میں قرأت کر کے نماز ادا کرنے کی اجازت سے ہیں شعور ملتا ہے کہ قرآن صرف معانی کو کہہ سکتے ہیں، شارح کہتے ہیں امام ابو حنیفہ نے عربی عبارت کی تلاوت پر قدرت ہوتے ہوئے فارسی زبان میں نماز کے اندر قرأت کو ایک راست اور صحیح مجبوری کی وجہ سے جائز رکھا ہے، وہ مجبوری یا عذر یہ ہے کہ نماز بندے کی ایسی حالت کا نام ہے جس میں وہ اللہ رب العزت سے راز دار اور گفت و شنید میں نہک ہوتا ہے

اور عربی زبان میں سنسنی خیز بلاغت پائی جاتی ہے جس کی سرحدیں اعجاز سے مل جاتی ہیں اندر میں صورت اس کا امکان بہر صورت رہتا ہے کہ نمازی عربی زبان کی بلا کی بلاغت اور حیرت انگیز اعجاز کی کیفیت سے اسے پڑھنے پر قادر نہ ہو سکے لہذا یہ نمازی معذور ہوگا، اب دوسری زبان مثلاً فارسی میں اس کے لئے قرآنی ترجمہ و معنی کی ادائیگی راز دارانہ گفتگو میں اگر ممکن ہو تو عذر کی بنا پر اس کی اجازت ہے اس اجازت سے یہ نہ اخذ کیا جائے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے، شارح علیہ الرحمہ اس کا دوسرا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں بالغرض ہم مانے لیتے ہیں کہ آدمی بہر حال عربی زبان میں قرأت کرے لیکن یہاں دو باتیں ہیں ایک عربیت کا ذاتی حسن، اس کی بلاغت، عربی کا منفرد اسلوب اور موزوں عبارتیں، دوسری بات نماز میں اللہ رب العالمین کے حضور مخلصانہ حاضری جس میں کسی چیز دگری کا واسطہ نہ ہو نہ قطعاً کیسو ہو کہ حاضر باش رہے، اگر بندہ حسین ترین زبان اور موزوں ترین تعبیری اسلوب، یعنی عربی میں قرأت کرنے لگے تو اس کا ذہن مذکور شان کی عربی زبان سے اس کی راستی قافلہ بندی موزونیت کی طرف منتقل ہو جائے اور اللہ رب العالمین کے سامنے وہ حاضری میں کیسو نہ رہ سکے گا وہ آیات قرآنی کے صحیح و فاصلے سے لطف اندوز ہونے لگے گا، اندر میں صورت یہی عربی عبارتیں عربی کے الفاظ بندے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان مطلوب کیسوئی میں حجاب اور دیوار بن جائیں گے، لہذا مقصد نماز پورا ہونے کے بجائے فوت ہو جائے گا، اس لئے امام صاحب نے فارسی میں قرأت کی اجازت دے دی، امام اعظم ابو حنیفہ علیہ الرحمہ صاف باطن شخص تھے، اللہ رب العزت نے انھیں ولایت خاصہ کے شرف سے نوازا تھا، آپ اکثر دہمیشتر اللہ رب العزت کی وحدانیت میں محو ملتے اور مشاہدۃ الہی کے سمندر میں آپ کو ڈوبا ہوا پایا جاتا تھا، اس لئے راز و نیاز کے وقت نمازی کی عربیت سے عاجزی کے اور اک یا اس کے خلوص میں بے لگ جانے کی آگہی سے انصاف امام صاحب کے لئے قطعی روشن ہے، پھر آپ اکثر اللہ تعالیٰ کی ذات میں غور و فکر کرتے، نظر التفات رب کائنات ہی کی طرف اٹھتی تھی، اس لئے کوئی یہ اعتراض نہ کرے کہ امام ابو حنیفہ نے عربی زبان میں قرأت قرآن کی قدرت رکھتے ہوئے عربی زبان کے علاوہ دوسری زبان مثلاً فارسی میں انھوں نے قرأت کو کیونکر جائز قرار دیدیا، حالانکہ عربی زبان نازل شدہ الفاظ ہیں اور فارسی میں یہ بات نہیں پائی جاتی، نہ ہی کسی کو اجازت ہوگی کہ وہ امام کی اس رخصت سے یہ عقیدہ رکھے کہ قرآن معنی کو کہتے ہیں، پھر یہ اجازت اور رخصت صرف نماز میں ہے کہ قرآن کا ترجمہ فارسی میں ادا کر سکتا ہے ورنہ نماز کے ماسوی دوسرے مقامات میں امام صاحب نے الفاظ اور معانی دونوں کے مجموعے کی رعایت کی ہے گو نماز میں الفاظ کی رعایت سے ان کا صرف نظر کرنا مشقول ہے، دوسرے مقامات میں قرآن کے الفاظ و معانی دونوں کے مجموعے کی رعایت کی ہے،

دوسرے مقامات میں قرآن کے الفاظ و معانی کی رعایت کی مثال پڑھتے چلنے، علامہ لکھنوی نے اپنے حاشیہ قرم میں بیان فرمایا ناپاک شخص اور حیض والی عورت کے لئے قرآن پڑھنا منع کر دیا گیا نہ ہی یہ لوگ

قرآن چھونے کے مجاز ہو سکتے ہیں، لیکن یہی لوگ فارسی زبان میں یا کسی اور زبان میں قرآن کا ترجمہ پڑھنا چاہیں یا ان زبانوں میں لکھے صحیفے کو چھونا چاہیں تو ان کو اجازت دیدی جائے گی، کیونکہ دوسری زبان میں ترجمہ یا صحیفہ کی کتابت قرآنی الفاظ سے ہٹ کر وجود پذیر ہوتے ہیں، عربی الفاظ جن کی رعایت کی گئی وہ دوسری زبان سے مفقود ہے، اس لئے یہاں قرأت یا اس صحیفہ جائز رکھا گیا مگر عربی الفاظ میں قرآن پڑھنا یا عربی میں مکتوب قرآن چھونا اسی لئے منع کر دیا گیا کہ معنی کی طرح الفاظ کی رعایت کی گئی، معلوم ہوا امام صاحب نماز کے علاوہ دیگر مواضع میں الفاظ کی رعایت فرماتے ہیں۔

وانما اطلق النظم مكان اللفظ رعاية لاختلاف ما تنانعه و هو اسم للنظم والمعنى قرآن لفظ اور معنی کے مجموعے کا نام ہے، ماتن نے اسم للفظ والمعنى کے بجائے للنظم فرمایا اسفوں نے لفظ سے گریز کر کے نظم کیوں استعمال کیا؟ شارح انتہا سے توجیہ کر رہے ہیں کہتے ہیں لفظ کی جگہ نظم لانے کی اس کے سوا اور کوئی وجہ نہیں ہو سکتی کہ نظم کا کلمہ لانے میں قرآن کے ساتھ ادب کی روش ملحوظ رکھی گئی، کیونکہ لغوی وضع کے اعتبار سے نظم کا معنی لڑائی میں موتی پرونا ہیں اور لفظ کا لغوی معنی ہے "منہر سے پھینکنا" موتی پرونا ایک مہذب اور قابل ذکر معنی ہیں، جبکہ لفظ کے اندر یہ کیفیت نہیں پائی جاتی، چنانچہ ماتن نے لفظ لانے سے صریح نظر کر لیا اور ایسا کلمہ لائے جس میں یرنگ دلالت اور حسن قبول پایا جاتا ہے اور وہ نظم ہے۔

وان كان النظم يطلق :- یہاں سے شارح اپنی توجیہ پر پڑنے والے اشکال کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں، اشکال یہ ہے کہ آپ کی وضاحت سے معلوم ہوتا ہے کہ نظم ایک پسندیدہ کلمہ ہے اور اس کے لانے میں حسن انتخاب کی خوبی کا انکار نہیں کیا جاسکتا حالانکہ لوگ شعر کے لئے نظم کا استعمال کرتے ہیں حالانکہ شعر کوئی کسی طرح بھی پسندیدہ، درمناسب و مہذب طرز عمل نہیں خود قرآن کی ہدایت ہمارے سامنے ہے اللہ رب العزت فرماتے ہیں وَمَا عَلَّمْنَاكَ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ ہم نے اپنے نبی کو شعر کی تعلیم سے روک دیا اور شعری روش آپ کے لئے مناسب نہیں تھی، پھر شعراء اپنی تخیلی لمبڈی کی بے تعبیر دعوؤں کی وجہ سے اچھی نظموں سے نہیں دیکھے گئے، ان کی سرکشگی و اشتقاق حالی سے کوئی ژرف نگاہ چشم پوشی نہیں کر سکتا، یہ شعراء ایسے باریک خیالات کا مظاہرہ کرتے ہیں جن کی توجیہ ان کی نسلوں کے بس کی بھی نہیں، لازمی بات ہے کہ خارجی زندگی میں بے ربط تصورات و خیالات کی مذکور مشق کو شعراء زندگی بنالینا مذمت و قباحیت سے خالی قرار نہیں دیا جاسکتا ہے ان شعراء کے متوسلین اور نقشب پائے چلنے والے بھی انھیں کے زمرے و معاشرے کے حصے ہوتے ہیں، خود قرآن کریم نے مذکورہ بالا عبث کاریوں کے نتیجہ میں اعلان فرمایا وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ بالعموم شاعروں کی راہ چلنے والے صحیح راستے سے بھٹکے ہوئے ہوتے ہیں، خیالات کی بے توجہ صحرا نوردی انھیں علمی و تعمیری لائن سے کشال کشاں دور لے جاتی ہے، اگر کچھ لوگ اس سے مستثنی ہوں تو وہ زیر بحث نہیں، معلوم ہوا کہ شعراء کا طرز عمل ان

کے ماننے والے افراد اور ان کی شاعری ناپسندیدہ چیز ہے اور اسی ناپسندیدہ شے یعنی شعر کے لئے نظم کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، اگرچہ نظم ایک بہترین لفظ تھا مگر یہاں مذموم شے پر اس کا اطلاق ہو رہا ہے، لہذا مناسب تھا کہ لفظ کی طرح نظم سے بھی احتراز کیا جاتا کیونکہ لفظ کی طرح نظم میں بھی سطحیت آگئی ہے۔

اس کا جواب علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے توضیح پر لکھے گئے اپنے حاشیہ تفسیر میں ذکر کیا ہے اور توضیح میں اس پر کلام کیا گیا، فرماتے ہیں ایک حقیقی معنی ہوتا ہے ایک مجازی نظم کا حقیقی معنی ہے، لڑی میں موتی پرونا اور لفظ کا حقیقی معنی ہے "پھینکنا" یہاں پر نظم بولیں یا لفظ لائیں دونوں صورتوں میں حقیقت چھوڑ کر مجازی کی طرف رجوع کرنا پڑے گا، اور مجازی معنی میں علامہ کے مطابق حقیقی معنی کی طرف نشاندہی موجود ہوگی، چنانچہ لفظ اگرچہ مفقوظ کے معنی میں مراد لیا گیا، جس کا مطلب ہے تکلم کرنا تاہم لفظ بولنے میں حقیقی معنی کی طرف اشارہ اور نشاندہی پائی جاتی رہی، اور یہ حقیقی معنی پھینکنا ہے اسلئے ادب کو ملحوظ رکھتے ہوئے قرآن کے لئے لفظ استعمال نہیں کیا گیا، رہا لفظ نظم تو اس کا حقیقی معنی لڑی میں موتی پرونا ہے مگر یہ مراد نہیں ہے بلکہ کلمہ نظم سے الفاظ اور کلمات کو موتی سے تشبیہ دینا مقصود ہے اور نظم میں مذکور تشبیہ کی طرف اشارہ و نشاندہی پائی جاتی ہے، اور قرآنی الفاظ و کلمات بلا تشبیہ موتی ہی کی طرح قیمتی ہیں اور شعر کے لئے نظم کا استعمال عربی حقیقت کے طور پر ہے اور ہماری اس معنی اور حقیقت سے کوئی بحث نہیں اس لئے لفظ ایک وضع یا استعمال کے ذریعہ کسی معنی کے لئے لایا جائے خواہ وہ معنی حقیقی ہو یا مجازی مگر اس معنی میں ایسے حقیقی یا مجازی معنی کی طرف اشارہ و نشاندہی موجود نہ ہو ورنہ وضع یا استعمال کے ذریعہ استعمال کیا جانے لگا ہو تو ایک وضع کے لحاظ سے استعمال کرنے میں دوسری وضع میں استعمال ہونے سے اعتراض کی اجازت نہیں دی جائے گی، اور نہ ہی اس طرح کے لفظ کو کسی ایک وضع یا استعمال کے مطابق لانے کے نتیجے میں دوسری وضع یا استعمال میں پائے جانے کی وجہ سے اس دوسری وضع سے احتراز کی ضرورت رہے گی اور نظم میں کچھ ایسی ہی بات پائی جاتی ہے اور نفس لفظ کے اندر اس کی ذات میں احتمال کا ہونا کسی طرح سے دو وضعوں میں سے کسی بھی وضع میں استعمال کرنے کے لئے دوسری سودمند ہو سکتی ہے نہ نفع بخش لہذا "نظم" قرآن کے لئے قرآنی الفاظ کو موتیوں سے تشبیہ دینے کے لئے لایا گیا یہ ایک استعمال تھا اور شعر پر اس کا اطلاق عربی حقیقت کے زیر اثر تھا جس سے تشبیہ کی غرض کو نہ تو فائدہ پہنچ سکتا ہے نہ ہی نقصان۔

وَيَذَّبْنٰی اَنْ يُّخْلَمَ الْاَلَمْ قرآن کریم دو چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے ایک جزو قرآنی نظم ہے دوسرا جزو قرآنی معنی وہ الفاظ اور عبارات جنہیں جبریل امین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لائے، اور آپ کو سنایا، آپ نے یاد کیا اور صحابہ کو پڑھ سنایا انہیں لفظی کلام کہا جاتا ہے جس کا دوسرا نام ظاہری عبارت رکھ لیجئے، جبریل کے لئے ہوئے الفاظ جو احکامات کے موجب بنے جو اللہ تعالیٰ کی مراد

کہلاتے ہیں انھی موجب احکامات اور مرادات البیہ کو نفسی کلام کہتے ہیں، لفظی کلام حادث ہے کیونکہ نفسی کلام قدیم یعنی غیر حادث ہے کیونکہ نفسی کلام جو حکم کا موجب ہے قدیم صفت ہے جو اللہ رب العزت کے ساتھ قائم ہے یہ حادث نہیں ہے مگر اسی نفسی قدیم کلام کے ذریعہ حکم کو ظاہر کرنے کا تعلق قائم ہو جائے تو ظہور حکم کا یہ تعلق حادث کہلاتے گا کیونکہ حکم کا ظہور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے ذریعہ ہوا اور یہ بعثت حادث ہے، لہذا حکم کا ظہور جو لفظی کلام یا ظاہری عبارت سے ہو رہا ہے وہ بھی حادث ہو گا مگر اس حکم کا موجب جس طرح بعثت نبوی کے بعد رہا اسی طرح بعثت سے پہلے بھی موجود تھا اس لئے یہ غیر حادث ہو گا اسی غیر حادث کو نفسی قدیم کلام کہا جاتا ہے، شارح علام فرماتے ہیں ماتن نے نظم لاکر لفظی کلام کی طرف اشارہ کیا ہے اور معنی لاکر نفسی کلام کی طرف اشارہ کیا ہے۔

لکن المعنی الخ یہاں سے اس دہم کا دفاع مقصود ہے جو پچھلی عبارت سے تولد پذیر ہو رہا ہے پہلے شارح بتلا چکے ہیں کہ معنی سے نفسی کلام کی طرف اشارہ ہے جو قدیم ہے، اس سے دہم پیدا ہوا کہ قرآنی نظم کا ترجمہ بھی قدیم ہونا چاہئے، کیونکہ یہ بھی تو معنی ہے شارح علام جو پوری فرماتے ہیں جس طرح قرآنی نظم یعنی قرآن کی ظاہری عبارت ظاہر ہے، ٹھیک اسی طرح وہ معنی بھی حادث ہے جو قرآنی نظم یعنی قرآنی عبارت کا ترجمہ ہے ولان عبارة عن سے اس کی وجہ بتلائے ہیں، وجہ یہ ہوئی کہ قرآنی نظم یعنی اس کی عبارت کا ترجمہ جسے آپ معنی کہہ رہے ہیں یوسف اور برادران یوسف اور فرعون اور اسکے دو بھائی کی سرگذشت کے ظہور سے متعلق ہے، ان سرگذشتوں کا ظہور پہلے نہیں تھا، پھر ہوا اور بعد ازاں ظہور معدوم ہو گیا تو یہ تو حادث ہوئے کیونکہ ترجمہ کا تعلق مخاطبین سے ہے یا مٹھو میں سے ہے اور ہم واضح کر چکے کہ یہ تعلق حادث ہے لہذا نظم قرآنی کا ترجمہ جسے دہم نے معنی باور کرانے کی کوشش کی وہ حادث ٹھہرا۔

شَوْ هُوَ ذَا الْخِیَیَہِ یہ نظم قرآنی جس چیز پر دلالت کرتا ہے وہ اللہ رب العزیز کے ادا اور لواہی اس کے مصالح اور اخبار ہیں بلاشبہ یہ ہمارے یہاں قدیم ہیں کیونکہ اللہ رب العزت کی صفات ہیں جو اسی کی ذات اقدس کے ساتھ قائم ہیں لہذا ذات کی طرح یہ بھی غیر حادث یعنی قدیم ہی رہیں گی۔

فتنبہ لہ، تم اس پر پوری توجہ دو، شاید شارح علام ان لوگوں کے خلاف ذہن سازی کرنا چاہتے ہوں جو اللہ تعالیٰ کی صفات کو حادث مانتے ہیں، شارح کا منشاء یہ ہو سکتا ہے کہ کم بیدار مغزی کے ساتھ کام لو اور ان لوگوں کی باتوں میں آؤ جو اللہ کی صفات کے سلسلے میں حدوت کا عقیدہ رکھتے ہیں۔

وَأَمَّا تَعَرَّفَ أَحْكَامُ الشَّرْعِ بِمَعْرِفَةِ أَقْسَامِهَا شَرْعِيَّةً فِي تَقْسِيمَاتِهِ أَيْ إِنَّمَا تَعَرَّفَ أَحْكَامُ الشَّرْعِ مِنَ الْحُدُودِ وَالْعَرَامِ بِمَعْرِفَةِ تَقْسِيمَاتِ الشُّطُوحِ وَالْمَعْنَى قَالُوا قَسَامٌ بِمَعْنَى التَّقْسِيمَاتِ بِمَعْنَى دَهْ وَتَحْتِ كُلِّ تَقْسِيمٍ أَقْسَامٌ لِأَنَّ كُلَّ أَقْسَامٍ مُتَبَايِنَةٌ بِنَفْسِهَا

وَتَجَمُّعُ أَقْسَامٍ تَقْسِيمٍ مَعَ أَقْسَامٍ تَقْسِيمٍ آخَرَ، وَإِنَّمَا قَالَ أَقْسَامُهُمَا وَلَوْ يَعْلَى أَقْسَامُهُ
تَنْبِيْهُهَا عَلَى أَنَّ مَشَاءَ التَّقْسِيمِ هُوَ النَّظْمُ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا فَبَعْضُهُمْ عَلَى أَنَّ التَّقْسِيمَاتِ
الثَّلَاثَةَ الْأُولَى لِلنَّظْمِ وَالْثَلَاثَ الْبَعْدِيَّةَ لِلْمَعْنَى وَبَعْضُهُمْ عَلَى أَنَّ الدَّلَالَاتِ دَلَالَةُ الْقَضَاءِ لِلْمَعْنَى وَالْبَرَاءَةِ
لِلنَّظْمِ، وَالْأَصَحُّ أَنَّهُ فِي كُلِّ قِسْمٍ يُرَاعَى النَّظْمُ مَعَ دَلَالَتِهِ عَلَى الْمَعْنَى.

ترجمہ | واما تعرف احكام الشرع بمعرفه اقسامها۔ اور بے شک شرع کے احکام پہچانے جاتے
ہیں ان کی اقسام کی معرفت کے بعد یعنی احکام کی معرفت موقوف ہے نظم و معنی کے اقسام کے
معرفت پر، یہاں سے اس کی تقسیم شروع کی جا رہی ہے، مہینف فرماتے ہیں کہ شرع کے احکام کی معرفت جیسے
حلال و حرام کا پہچاننا نظم و معنی کی تقسیم پر موقوف ہے، لہذا اقسام یہاں تقسیم کے معنی میں ہے، کیونکہ یہاں تقسیمات
متعدد ہیں، پھر ہر تقسیم کے تحت کئی قسمیں ہیں، ایسا نہیں ہے کہ ہر قسم دوسری قسم کے فی نفسہ مبائن ہے،
(جیسا کہ قاعدہ ہے کہ ایک قسم دوسری قسم کے مبائن ہوتی ہے بلکہ یہاں یہ بھی ہے کہ ایک قسم کی چند قسمیں
دوسری تقسیم کی اقسام کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے۔

وَأَمَّا قَالَ أَقْسَامُهُمَا دَلِيلُ أَقْسَامِهِ۔ اور مصنف اقسام ہما شنبہ کی ضمیر لائے، اقسام واحد کی
ضمیر نہیں کہا در حقیقت اس بات پر آگاہ کرنا مقصود ہے کہ تقسیم کا منشاء نظم اور معنی دونوں ہی ہیں، لیکن
بعض نے فرق کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں بعض علماء اس بات پر ہیں کہ پہلی تینوں تقسیمیں نظم کی ہیں اور رابع تقسیم
معنی کی ہے

وَبَعْضُهُمْ عَلَى أَنَّ الدَّلَالَاتِ، اور بعض کی رائے یہ ہے کہ دلالات النص و اقتضاء النص معنی کی قسمیں ہیں اور باقی
نظم کی ہیں۔ — والاصح انه۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ہر قسم میں نظم کی اس طرح رعایت ہے کہ اس میں
معنی بھی ملحوظ ہیں۔

بیان لغات | اھلہنا یہ اسم ہے جس سے قریبی جگہ کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جیسے اَنَا اھلہنا
قَاعِدُونِ موسیٰ کے امتیوں نے کہا آپ جاکر لڑیے اور آپ کا پروردگار بھی ہم تو یہیں
بیٹھے رہیں گے۔ جب اس پر الف لام اور کاف آتا ہے اور ہائے اول ساقط کر دی جاتی ہے تو اس سے دور
مقام کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے هُنَالِكَ ابْنُ الْمُؤْمِنَاتِ تو وہیں ایمان والوں کو مٹلاتے استخوان
کر دیا گیا اور اچھی طرح جھنجھوڑے گئے اور گناہ سے وسعت دیتے ہوئے اس کو زائے کے لئے بھی لاتے ہیں،
جیسے هُنَالِكَ تَبَيَّنَ ثَمَلُ نَفْسٍ بِمَا اسْلَفَتْ اس وقت ہر جاندار کو اسکے کئے ہوئے کے بدلے بتلا کیا جائے گا
اور جیسے هُنَالِكَ دَعَا ذِكْرُ رَبِّهِ اس وقت زکریا نے اپنے رب کو پکارا۔ مَشَاءُ۔ پیدا ہونے کی جگہ۔

تشریح عبارات

شروع فی تفسیراتہ راغ شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں ماتن کتاب بشرکی جن قسموں کو بیان کرنا چاہتے ہیں وہ شریعت کے احکام سے متعلق ہیں، یعنی ماتن شریعت کے ان حکموں کی قسمیں بیان فرمائیں گے جن کا سرچشمہ حلال اور حرام ہیں اور قرآنی نظم و معنی کی تقسیم کے ذریعہ انھی حرام و حلال احکام کی قسموں کو بیان کرنا ہے ورنہ قرآنی نظم و معنی کی اور بہت ساری قسمیں بھی ہیں جیسے معرفہ ورنہ کے اقسام مذکور اور ثبوت کی قسمیں، اسی طرح کلی، جزئی، شتی اور جامد کی قسمیں ہیں مگر انھیں ماتن ذکر نہیں کریں گے کیونکہ یہ ان کے موضوع بحث سے خارج ہیں، اور علامہ لکھنوی کے بقول یہاں احکام شرع سے مراد وہی حلال اور حرام احکام ہیں جو قرآن سے ثابت ہیں، علی الاطلاق احکام مراد نہیں لئے گئے، اس لئے کہ بعض اعتقادی احکام مثلاً جیسے صانع عالم کے وجود کی معرفت قرآنی نظم و معنی کی معرفت پر موقوف نہیں ہے، صاحب تحقیق نے واضح کیا کہ وہ قرآنی نظم و معنی جن سے احکام کی معرفت حاصل نہیں ہوتی جیسے مختلف لوگوں کی سرگزشتوں کی تفصیلات اور حکمتیں وغیرہ سے یہاں احتراز کیا جائے گا، کیونکہ قرآن کے حقائق و معارف، علوم و نکات کی کوئی انتہا نہیں ہے۔

فَالْأَقْسَامُ مِمَّا مَعْنَى التَّفْسِيرَاتِ۔ فاضل شارح فرماتے ہیں ماتن یہاں سے متعدد تفسیریں بیان فرما رہے ہیں اور ہر تقسیم سے کئی کئی قسمیں نکلتی ہیں لہذا ماتن کے فرمان اقسامہا میں اقسام سے تقسیمات مراد لی جائیں گی کیونکہ تقسیم ہی کے ذریعہ قسمیں حاصل ہوتی ہیں، گویا تقسیمات اقسام کے حاصل ہونے کا سبب ہیں اور اقسام مسبب ہیں یہاں مسبب یعنی اقسام بولا گیا اور سبب یعنی تقسیمات مراد لی گئیں اور ایسا ہوتا ہے مسبب بول کر سبب مراد لیتے ہیں، چنانچہ یہاں ایسا ہی کیا گیا۔ لَآئِنِ الْفَصْلِ اَقْسَامٌ مُّبَيَّنَةٌ تَنْفِصُهَا اَنْ مَاتِنِ كِي عِبَارَتٍ مِی مَوْجُودِ اَنْ م۔ کلمہ رافعہ پڑتا ہے، یہاں سے اسی کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اقسام کی حقیقت میں تباین اور اختلاف پایا جاتا ہے یعنی قسمیں آپس میں ایک دوسری کی مخالف اور ضد ہوا کرتی ہیں جیسے خاص ایک قسم ہے اور عام دوسری قسم ہے دونوں باہم ایک دوسری کی ضد اور مخالف ہیں جو قسم خاص کہلائے گی اسے عام نہیں کہہ سکتے، اور جس قسم کو عام کہا جائے گا وہ خاص نہیں کہلا سکتی، لہذا ضروری ہوا کہ اصول فقہ میں قرآنی نظم و معنی سے برآمدہ قسموں میں بھی تضاد و تباین پایا جائے حالانکہ اصول فقہ کی انصاف معروض قسموں میں تضاد و تباین نہیں پایا جاتا، اس کو مثال سے سمجھئے۔ قرآنی لفظ کی تقسیم کی چار قسمیں ہیں مے خاص مے عام مے مشترک مے ماؤل اور اگر قرآنی عبارت کی تقسیم اس لحاظ سے کی جائے کہ وہ اپنے وضعی معنی میں مستقل ہے یا غیر وضعی معنی میں اس کا استعمال ہوا ہے، اور یہ معنی مزجی طور پر سمجھ جا رہے ہیں یا کناہ کے پیرایہ میں انھیں سمجھایا جاتا ہے، مذکورہ ن کی تقسیم کی بھی چار قسمیں ہیں مے حقیقت مے مجاز مے صریح مے کناہ۔ خاص ایک قسم ہے، حقیقت دوسری قسم، اس لئے جو خاص سے

متعلق ہوا سے حقیقت میں نہیں آنا چاہئے، اور جس کا واسطہ حقیقت سے ہوا اس کا ربط خاص سے نہیں ہونا چاہئے، خاص اس لفظ کو کہتے ہیں جو ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ حقیقت اس کلمہ کو کہتے ہیں جو اسی معنی میں استعمال کیا جائے جس کے لئے وہ متعین اور وضع کیا گیا ہے، خاص حقیقت کے ساتھ متحد ہوجاتا ہے مثلاً ایک لفظ خاص ہے جس کا تعین ایک معنی کے لئے ہے، اگر وہ اسی متعین و موضوع معنی میں استعمال کیا جاتا ہے تو حقیقت کی تعریف میں داخل ہوجاتا ہے، معلوم ہوا جو قسم خاص تھی حقیقت کے ساتھ متحد ہوگئی یہاں خاص اور حقیقت دو الگ الگ قسمیں ہیں ان میں اقسام ہونے کے لحاظ سے تضاد و تباین پایا جانا چاہئے، جب کہ ان میں اتحاد پایا جاتا ہے، شارح بکے تَجْمِيع سے جواب دے رہے ہیں، فرمایا، آپ تمام اقسام کو باہم تضاد نہ گردانئے اس لئے کہ یہاں پہلے تقسیم ہے پھر اقسام ہیں تقسیمیں چار ہیں اور قسمیں ہیں ہر تقسیم کی چار چار قسمیں ہیں، ایک ہی تقسیم کی ساری قسمیں آپس میں ایک دوسری کی ضد ہوتی ہیں جیسے لفظ کے اعتبار سے ہونے والی تقسیم کی خاص، عام، مشترک، اوّل چار قسمیں ہیں یہ چاروں قسمیں آپس میں مخالف ہیں کبھی ایک دوسری پر موزوں نہیں ہو سکتی مگر یہی قسمیں ان قسموں کے ساتھ متحد ہوجائیں گی جو کسی اور تقسیم کی قسمیں ہیں مثلاً وضع اور غیر وضع، صراحت اور کنایت کے ذریعہ وجود میں آنے والی تقسیم، حقیقت، مجاز، مرثعہ، کنایہ کی چار قسمیں ہیں اس تقسیم کی مذکورہ قسموں کے ساتھ ادھر ذکر کی گئی تقسیم کی مذکورہ قسمیں متحد ہو سکتی ہیں اور اس میں کوئی عیب بھی نہیں، مگر ایک ہی تقسیم کی متعدد قسمیں آپس میں متحد نہیں ہو سکتیں، لازماً ان میں آپسی ضد و خلاف پایا جائے گا اسے اچھی طرح سمجھ لیجئے، میں علامہ عبدالحلیم کی عبارت سے ظاہری مثالی لکھتا چلوں۔

اسم کی ایک تقسیم کیجئے، وہ معرب ہوگا یا مبنی ہوگا یہ دو قسمیں ہوتیں۔ اسم کی دوسری تقسیم کیجئے وہ معرف ہوگا یا نکرہ ہوگا، یہ دو قسمیں ہوتیں۔ اسم کی تیسری تقسیم کیجئے وہ مذکر ہوگا یا مؤنث ہوگا یہ دو قسمیں ہوتیں۔ ایک تقسیم کی دوسری قسمیں آپس میں بہر حال ایک دوسری کی ضد ہوں گی چنانچہ معرب مبنی نہیں ہو سکتا اور مبنی معرب نہیں ہو سکتا۔ یہی حال معرفہ مذکرہ اور مذکرہ مؤنث کا ہے، مگر ایک تقسیم کی قسمیں دوسری تقسیم کی قسموں کے ساتھ باہم متضاد و متبائن نہ رہ کر متحد ہو جائیں گی جیسے ایک اسم معرب، معرفہ اور مؤنث ہو سکتا ہے۔ المرأة دیکھئے یہ معرب ہے، معرفہ ہے، مؤنث ہے۔

وَإِنَّمَا قَالُوا خُفَا خُفَا شَارِح بتلاتے ہیں اسماہا میں ہما ضمیر تثنیہ مذکر غائب مجرور متصل لانے کی وجہ کیا ہے؟ فرماتے ہیں ضمیر تثنیہ دو کے لئے آتی ہے اسے لاکر ماتن نے بتلایا کہ یہاں جن نفیوں کا بیان کیا جائے گا ان کا محرج یعنی سرچشمہ دو چیزیں ہیں ایک قرآن کے الفاظ دوسرے قرآن کے معانی ہما ضمیر تثنیہ سے ان دونوں کے مجموعہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

فَبَعْضُهُمْ عَلَى آثِ الثَّقِينِ بِالثَّلَاثَةِ ۖ يَلِيهِ اِكْتِهَادٌ سَمِيحٌ عَلَى اَصُولِ حَضَرَاتِ عَلَمٍ

اور حرام ہونے کے اعتبار سے شرعی حکموں کی تفصیل کرتے ہیں، حلال اور حرام ہونے کے اعتبار سے شرعی حکموں کو اسی وقت سمجھا جاسکتا ہے جب قرآن کی عبارت یعنی لفظ اور معنی کی تقسیم معلوم ہو جائے، یہ تقسیم چار طریقوں سے کی جاتی ہے اور یہ تقسیمیں چار ہی رہتی ہیں۔ یہ تقسیم قرآنی عبارت یعنی الفاظ کی لغوی وضع کے لحاظ سے تقسیم کی جائے تو یہ پہلی تقسیم ہے جس کی چار قسمیں نکلتی ہیں۔ یہ خاص عام و مشترک و مآذول۔ قرآن کی عبارتیں یعنی الفاظ اس طرح تقسیم کئے جائیں جس سے معلوم ہو جائے کہ قرآن کی لختیں اپنے متعین و موضوع معنی میں استعمال ہوتی ہیں یا متعین معنی کے خلاف یعنی غیر موضوع معنی میں استعمال کی گئی ہیں اور یہ معنی صراحت کے ساتھ سمجھ میں آرہے ہیں یا کنایہ کے طور پر مفہوم ہوتے ہیں تو یہ دوسری تقسیم ہے اس کی بھی چار قسمیں وجود میں آتی ہیں۔ یہ حقیقت و مجاز و صریح و کنایہ، قرآن کی عبارتوں یعنی الفاظ کو اس طرح تقسیم کیا جائے کہ اس کے الفاظ کے معنی پوشیدہ ہیں یا ظاہر ہیں تو یہ تیسری تقسیم ہے اس کی بھی چار قسمیں ہیں۔ یہ ظاہر و نص، مفسر و محکم۔ چار قسمیں ایسی ہیں جو ان کی مقابل کہلاتی ہیں وہ حسب ذیل ہیں۔ یہ لفظی و ظاہر کا مقابل، یہ مشکل (نص کا مقابل)، یہ محمل (مفسر کا مقابل)، یہ متشابه (محکم کا مقابل) قرآن کی یعنی لفظ کی تقسیم میں یہ واضح کیا جائے کہ قرآنی لفظ کی معنی پر دلالت کرنے کی کیا کیفیت ہے، قرآن سے احکام سمجھنے کا یہ طریقہ ہے، اگر مجتہد اس طریقہ سے واقف ہے اور اسی کے مطابق قرآنی عبارت یعنی لفظ کا معنی سمجھ کر ان سے مرادی بات نکالتا ہے یعنی شرعی احکام پر استدلال کرتا ہے تو یہ چوتھی تقسیم ہے اس کی بھی چار قسمیں ہیں۔ یہ عبارة النص، اشارۃ النص، دلالة النص، اقتضار النص، اب شارح کو سمجھتے چلتے فرماتے ہیں بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اوپر والی تین تقسیمیں نظم یعنی قرآنی عبارت و لفظ سے متعلق ہیں اور چوتھی یعنی بعد والی قرآنی عبارت کے معنی کی تقسیم ہے، یہ لوگ ایسا اس لئے کہتے ہیں کہ پہلی تین تقسیموں کے بارے میں ماہرین نے نظم یعنی قرآنی عبارت و لفظ استعمال کیا ہے اور چوتھی تقسیم کے سلسلے میں فرمایا الواجب فی وجہ الوقوف علی المواد چوتھی تقسیم قرآنی عبارت کی مراد تک رسائی کے طریقوں سے واقفیت ہونا ہے یہاں نظم یعنی لفظ نہیں لایا گیا جس سے قائلین بالانہ سمجھا کہ پہلی تین تقسیمیں نظم یعنی قرآن کے لفظ کی تقسیمیں ہیں اور بعد والی آخری یعنی چوتھی تقسیم قرآن کے معنی کی تقسیم ہے، حالانکہ ان کا یہ سمجھنا راستی نہیں بلکہ غلطی ہے۔

وبعضہم علی ان الدلالة والاقتضاء، اب شارح فرماتے ہیں بعض لوگ گمان رکھتے ہیں صرف دلالة النص اور اقتضار النص قرآن کے معنی سے متعلق ہیں اور باقی تمام تقسیمیں اور قسمیں لفظ سے متعلق ہیں، اوپر کے قائلین نے پہلی تین تقسیموں کو جس طرح محض لفظ سے متعلق سمجھا تھا یہ قائلین بھی ٹھیک اسی طرح تینوں تقسیموں کو صرف لفظ سے متعلق سمجھتے ہیں فرق یہ ہے کہ پہلے قائلین نے چوتھی تقسیم کی چاروں قسموں، عبارة النص، اشارۃ النص، اقتضار النص، دلالة النص کو معنی سے متعلق گردانا

تھا اور یہ بعد والے قائلین جو تھی تقسیم کی صرف دو قسموں دلالت النص اور اقتضای النص کو معنی سے متعلق خیال کرتے ہیں اور باقی دو قسمیں یعنی عبارة النص اور اشارة النص کو بھی لفظ ہی سے متعلق سمجھتے ہیں یہ کہتے ہیں عبارة النص اسے کہتے ہیں استدلال کرنے والا لفظ سے استدلال کر رہا ہو جو معنی اس لفظ سے ثابت ہو اس پر اس کی نظر ہو، کلام کا سیاق اسی معنی کے لئے ہو اس کلام یعنی لفظ سے اسی معنی کا قصد کیا گیا ہو اور اشارة النص اس حکم کو کہتے ہیں جو کلام کے الفاظ سے زیادتی کے بغیر ثابت ہو اور کلام کا سیاق اس کے لئے نہ ہو اسی وجہ سے اسے اشارة النص کہتے ہیں کیونکہ اس میں کلام کا سیاق اس مراد کے لئے نہیں ہوتا یعنی کلام اس مراد کے لئے نہیں چلایا جاتا، یہ معلوم ہے کہ جس چیز کے لئے کلام قطعی نہ چلایا جائے وہ بالکل ظاہر نہیں ہوتی بلکہ اس میں یک گونہ پوشیدگی اور ایک طرح کا خفا ہوتا ہے البتہ اس مراد کی طرف عبارت سے اشارة پایا جاتا ہے نواسطہ عبارت یعنی لفظ کو لازم پکڑنے والا ثابت ہوا، یہاں عبارة النص اور اشارة النص کا نظم یعنی لفظ سے متعلق ہونا پایا گیا اس لئے یہ بھی لفظ ہی کی قسمیں ہوتیں حالانکہ ان قائلین کا یہ گمان گمان ہی رہے گا اور ان کی یہ رائے غلط ہی رہے گی، بعض لوگوں نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ عبارة النص اور اشارة النص میں اگرچہ لفظ سے تعلق موجود ہے لیکن استدلال کرنے والے کی نگاہیں لفظ سے ہٹ کر معنی پر مبذول ہوتی ہیں اس لئے یہ لفظ کی نہیں بلکہ معنی کی قسمیں ہیں، میں کہتا ہوں یہ جواب بے محسوس اور ناموزوں ہے، اگلی سطروں میں مذکور دونوں طرح کے قائلین کی غلطی واضح ہو جائے گی، جب ہم شارح کی آخری عبارت پر کلام کریں گے۔

وَالْأَصَحُّ أَنَّ فِي كُلِّ قِسْمٍ شَارِحٌ عِلْمٌ جَوْنٌ پوری علیہ الرحمہ فرماتے ہیں، کسی تقسیم کو لفظ سے اور کسی کو معنی سے متعلق بتلانا راست نہیں ہو سکتا درست ترین بات یہی ہے کہ ہر قسم یعنی تقسیم میں لفظ اور معنی دونوں کو ملحوظ رکھا گیا ہے، لفظ چونکہ معنی کی نشاندہی کرتے ہیں، چنانچہ معنی کی نشاندہی کرنے کی صفت کے ساتھ ہر ایک میں لفظ کی رعایت کی گئی ہے، ہمیں سے مذکور دونوں قسم کے قائلین کی غلط خیالی واضح ہو گئی اور بات عیاں ہو چکی کہ ہر تقسیم میں لفظ و معنی ملحوظ ہیں کسی تقسیم میں انفراداً و اختصاصاً درست نہیں ہو سکے گا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

وَذَلِكَ اَرْبَعَةٌ اَي الْمَذْكُورُ فِيمَا قَبْلُ وَهُوَ التَّقْسِيْمَاتُ اَرْبَعَةُ تَقْسِيْمَاتٍ وَتَحْتَ كُلِّ تَقْسِيْمٍ مِنْهَا اَقْسَامٌ عِدَّةٌ كَمَا سَيَأْتِي وَذَلِكَ لِأَنَّ الْبَحْثَ فِيهِ اِمَّا أَنْ يَكُونَ عَنِ الْمَعْنَى وَهُوَ التَّقْسِيْمُ الثَّلَاثِيٌّ أَوْ عَنِ اللَّفْظِ فَاِمَّا بِحَسَبِ اسْتِعْنَالِهِ وَهُوَ التَّقْسِيْمُ الثَّالِثُ أَوْ بِحَسَبِ دَلَالَتِهِ فَإِنَّ أُعْبِرَ فِيهَا الظُّهُورُ وَالْخَفَاءُ فَهُوَ الثَّانِي وَإِلَّا فَهُوَ الْأَوَّلُ۔

ترجمہ اور یہ تقسیمات چار ہیں، یعنی ما قبل میں جو مذکور ہوئیں یعنی تقسیمات وہ چار تقسیمات ہیں اور ان کی ہر تقسیم کے تحت متعدد اقسام ہیں جیسا کہ عنقریب آئے گا

وذلك لان البحث ۱۔ اس وجہ سے کہ بحث کتاب میں صرف معنی سے ہوگی۔ یہ جو تہی تقسیم ہے ہر صنف لفظ سے ہوگی۔ معنی نظم سے یا تو اس نظم کے استعمال کے لحاظ تقسیم ہوگی، تو یہ تیسری تقسیم ہے یا اس اعتبار سے ہوگی کہ نظم اپنے معنی پر دلالت کرتا ہے، پس اگر دلالت میں ظہور و خفا کا اعتبار کیا گیا تو وہ تقسیم ثانی ہے ورنہ تو وہ تقسیم اول ہے۔

بیان لغات ۲۔ معنی بدل، تیسرا تعلیل، چوتھا معنی علی کا معنی بتلانے کے لئے آنا یا بچوان معنی لفظ بعد کے معنی کا فائدہ دینے کے لئے آنا، چھٹا معنی حرف جار کے معنی میں آنا جیسے آیت کریمہ میں اللہ رب العزت نے ارشاد فرمایا یقبل التوبۃ عن عبادہم اس کی تفسیر کی عبارت ہے یقبل التوبۃ من عبادہم اللہ رب العزت اپنے بندوں سے ان کی توبہ قبول فرماتے ہیں، یہاں عن اللفظ میں عن اسم آخری معنی یعنی معنی کے معنی میں ہوگا

تشریح عبارات ۳۔ ماتن نے فرمایا وذلک اربعۃ یہ تقسیمیں چار ہیں، اربعۃ اسم عدد مؤنث ہے یہی مشار الیہ ہے، ضابطہ ہے کہ جب مشار الیہ مؤنث ہو تو اس کے لئے جو اسم اشارہ لایا جائے گا وہ بھی مؤنث ہی ہوگا مگر ماتن کی عبارت میں مد بالاضابطۃ کی رعایت نہیں کی گئی، ای المدکور فیما قبل۔ تفسیری عبارت نکال کر شارح علام نے فرمایا کہ ماتن کی عبارت میں تاویل کی جائے گی، ماتن ذلک سے پہلے ذکر کی گئی تقسیموں کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اور المدکور مذکور ہے، ذلک اسم اشارہ بھی مذکور ہے ذلک سے المدکور کی طرف اشارہ کیا گیا لہذا یہاں مذکور ضابطۃ کی رعایت پائی گئی، اب بات واضح ہو گئی کہ ذلک کا مشار الیہ اربعۃ نہیں بلکہ مذکور ہے، کلام میں تاویل و تفسیر ایک عادی بات ہے

وهو التقسیمات الیہ یہ تقسیمیں کل چار ہیں جو ضمیر مرفوع منفصل واحد مذکر غائب کا مرجع مذکور ہے یہ اسی طرف لوٹ رہی ہے، معلوم ہو چکا ہے پہلے جن تفسیر کے ذکر و بیان کی طرف رہنمائی ہوئی ہو۔ وہ کل چار تقسیمیں ہیں، ان تقسیموں سے نکلنے والی قسمیں البتہ چند در چند ہیں، جنکی تفصیل ماتن اگلی سطروں میں ذکر فرمائیں گے

وذلك لان البحث فیہ الخ یہاں سے شارح علام مذکور چار ہی تقسیموں میں انحصار کی وجہ بتلا ہے میں فرماتے ہیں چار ہی تقسیمیں اس لئے ہیں کہ کتاب اللہ میں بحث یعنی غور اور فکر اس کے ذریعہ مسائل کا استنباط اور استدلال میں لفظ ملحوظ ہوگا یا معنی ملحوظ ہوگا اگر مجتہد کی نظر لفظ پر جمی ہوئی ہو تو اس کی تین قسمیں ہیں، معنی پر مذکور ہو تو اس کی ایک قسم ہے، اگر کتاب اللہ میں معنی کا لحاظ کرتے ہوئے غور و فکر اور بحث واستدلال کیا جائے تو یہ جو تہی تقسیم ہے اور کتاب اللہ کے لفظ سے بحث کی گئی ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس انداز سے بحث کی جائے گی کہ یہ لفظ اپنے وضع اور تعین کردہ معنی میں استعمال کیا گیا

ہے یا وضع کئے گئے اور متعینہ معنی میں استعمال نہیں کیا گیا، اور یہ وضع کیا گیا معنی کھلم کھلا یعنی مراحتاً سمجھ میں آ رہا ہے یا کٹائیہ کے پیرائے میں مفہوم ہو رہا ہے، اس طرح کی تقسیم تیسری تقسیم کہلاتی ہے یا کتاب اللہ کے لفظ سے اس طرح بحث کی جائے کہ کون سے معنی پر دلالت کر رہا ہے اس کا معنی ظاہر ہے یا خفی ہے اگر قرآنی لفظ کی دلالت وراثت میں معنی کے ظاہر یا پوشیدہ ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے تو یہ دوسری قسم کہی جائے گی درزی یعنی قرآنی لفظ کے بتلائے ہوئے اور وراثت میں معنی میں ظہور اور پوشیدگی کا اعتبار نہیں ہے بلکہ قرآنی لفظ کی صیغہ اور لغت یعنی وضع معنی کے لحاظ سے تقسیم کی جائے تو اسے پہلی تقسیم کہا جاتا ہے۔

میں پچھلے اوراق میں چاروں تقسیمات کی ان کی اقسام سمیت تفصیل لکھ چکا ہوں اسلئے یہاں صرف شارح کی عبارت کی تشریح پر قناعت کرتا ہوں، جسے تفصیل دیکھنی ہو وہ پچھلے اوراق کی طرف متوجہ ہو یا اگلے اوراق کا انتظار کرے، ولابأس بہ۔

الْأَوَّلُ فِي رُجُوعِ النَّظْمِ صِيغَةً وَلَعَةً يَعْنِي أَنَّ التَّقْسِيمَ الْأَوَّلَ فِي طَرِيقِ النَّظْمِ مِنْ حَيْثُ الصِّيغَةُ وَاللَّغَةُ وَالطَّرِيقُ هِيَ الْأَنْوَاعُ وَالْأَصْنَافُ وَالصِّيغَةُ هِيَ الْهَيْئَةُ وَاللَّغَةُ وَإِنْ كَانَ يَشْمَلُ الْمَادَّةَ وَالْهَيْئَةَ كِلَيْهِمَا لَكِنْ أُرِيدَ بِهِمَا هَهُنَا الْمَادَّةُ لِلْمُقَابَلَةِ فَلَهُمَا مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوعِ كِنَايَةٌ عَنِ الْوَضْعِ فَكَانَهُ قَالَ الْأَوَّلُ فِي أَنْوَاعِ النَّظْمِ مِنْ حَيْثُ الْوَضْعِ أَيْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ وَضَعَ لِمَعْنَى وَاحِدٍ أَوْ أَكْثَرٍ مَعَ تَطْعِمِ النَّظْمِ عَنْ اسْتِعْمَالِهِ وَظُهُورِهِ وَإِنَّمَا قَدَّمَ الصِّيغَةَ عَلَى اللَّغَةِ لِأَنَّ لِلْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ زِيَادَةً تَعَلَّقَ بِالصِّيغَةِ فِي الْأَعْلَى۔

ترجمہ الاول فی وجوہ النظم صیغۃ ولعۃ یعنی ان تقسیم صیغہ اور لغت کے لحاظ سے نظم کی قسموں میں یعنی صیغہ اور لغت کے اعتبار سے نظم کی قسمیں اول تقسیم میں بیان ہوں گی یعنی اول تقسیم نظم کے طریقوں (اقسام) میں صیغہ اور لغت کے اعتبار سے طرق کے معنی انواع و اقسام کے ہیں، اور صیغہ لفظ ہیئت اور شکل و صورت کا نام ہے اور لغت کا لفظ اگر پر مادہ اور ہیئت دونوں کو شامل ہے لیکن دونوں سے یہاں مادہ مراد ہے کیونکہ مقابلہ میں مذکور ہے پس دونوں یعنی صیغہ اور لغت بول کر مصنف نے وضع کٹائیہ کیا ہے نکتہ قال اچھ پس گویا مصنف نے فرمایا اول تقسیم وضع کے اعتبار سے نظم کی قسموں کے بیان میں یعنی اس حیثیت سے کہ لفظ ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے یا کثیر معنی کے لئے قطع نظر اس کے معنی کے استعمال یا ظہور کے اور لغت پر صیغہ کو مقدم کیا اس لئے کہ غالباً عموم و خصوص کا زیادہ تعلق صیغہ ہی کے ساتھ ہے

بیان لغت صیغۃ، اصل، نوع، جمع صیغ، اس کا معنی شکل، بناوٹ اور ہیئت بھی آتا ہے بولنے میں سہام صیغۃ ایک ہی بناوٹ اور ہیئت کے تیر یہاں صیغہ سے ہیئت مراد

لیجئے اور اس کا معنی بنا دے کیجئے۔ لُغَةُ قوموں کا اصطلاحی کلام، اس کی جمع لُغَي، لُغَات اور لُغُونِ آتی ہے، مفرد کس طریقہ پر بنایا گیا اسے پہچاننا عَلَمُ اللُّغَةِ کہلاتا ہے یعنی مفردات کے ارے کیا ہیں، یہاں لغت سے مادہ ہی مراد ہے، ماہر لغت کو اہل اللُّغَةِ یا لغوی کہتے ہیں۔ حَيْثُ ظرف مکان ہے اخفش کہتے ہیں یہ غایات سے تشبیہ دینے کے لئے ضمیر پر مبنی ہو کر ظرف زمان کے لئے آتا ہے اس کی اضافت اور مبنی اور معرب ہونے میں اختلاف کیا گیا ہے تفصیل دراز کلامی کو چاہتی ہے یہاں یہ مقام و مکان کے لئے ہے اور گنجائش دیتے ہوئے اعتبار و لحاظ کا معنی کر لیتے ہیں کنایۃ عن کذا ایک لفظ بول کر دوسرا مفہوم مراد لینا جیسے کتاب میں صیغہ بمعنی ہیئۃ اور لغت بمعنی مادہ بولا گیا مگر ایک دوسرا مفہوم مراد لیا گیا اور یہ وضع ہے یعنی لغوی وضع کے لحاظ سے قرآن کے نظم سے استدلال والی تقسیم کے اقسام بیان کرنا۔

تشریح عبارات یعنی ان التقسیم الاول یہاں سے پہلی تقسیم کے بیان کا آغاز کیا گیا ہے، بتلا ہے ہیں کہ یہ تقسیم نظم یعنی لفظ سے تعلق رکھتی ہے، یہاں اس پر روشنی ڈالی جائے گی کہ صیغہ اور لغت کے لحاظ سے لفظ کی کون کون سی قسمیں ہیں، صیغہ سے ہیئۃ مراد لیتے ہیں علامہ لکھنوی کی صراحت میں موجود ہے کہ ہیئۃ کے دو مفہوم ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ ہیئۃ سے لفظ کی وہ صورت مراد لی جائے جو اس میں تصرف جاری کرنے سے حاصل ہو رہی ہو، دوسرا یہ کہ لفظ کے حروف اس کی حرکتوں اور سکون کو ترتیب دینے کے بعد جو صورت سامنے آئے اسے مراد لیں، لغت کا معنی ہے قوموں اور ملتوں نے اپنی گفتگو کے لئے جو وضع کر لیا ہے وہ ان کی اصطلاح سمجھا جائیگا جو بھی وہ اپنے کلام کے لئے وضع کریں گے، یعنی اپنائیں گے اس کا مادہ بھی ہوگا اور لازمی بات ہے کہ اس کی کوئی نہ کوئی ہیئت ہوگی، اس لئے لغت بنیادی اور ذاتی طور پر مادہ اور ہیئت دو چیزوں کو شامل ٹھہری، مگر صیغہ سے ہیئۃ مراد لی جا چکی ہے اس لئے لغت سے ایک چیز یعنی ہیئۃ کو حذف کر کے صرف مادہ مراد لیا جائے گا، ایسا کرنے کی وجہ یہ ہوئی کہ صیغہ لغت کا مقابل ہے اور صیغہ سے ہیئۃ مراد ہے تو اس کے مقابل یعنی لغت سے مادہ مراد ہونا چاہتے تاکہ متوازی کیفیت باقی رہ سکے عبارت اسی کا تقاضا کرتی ہے، مگر اسکے باوجود کہ صیغہ سے ہیئۃ اور لغت سے مادہ مراد لیا جا چکا۔ لیکن یہاں قرآنی نظم یعنی قرآن کے الفاظ کی ہیئیں اور مادے مراد نہیں ہیں بلکہ صیغہ بمعنی ہیئۃ اور لغت بمعنی مادہ بول کر صیغہ اور لغت دونوں کے مجموعے سے مذکور معنوں کے علاوہ دوسرے معنی مراد لیا گیا اور وہ دوسرا معنی ”وضع ہے“ کوئی لفظ بول کر اس کے معنی سے صرف نظر کر کے دوسرا مفہوم مراد لینا کنایہ کہلاتا ہے، لہذا یہاں صیغہ اور لغت کے مجموعہ سے کنایہ کا پہلو اختیار کرتے ہوئے وضع مراد لیا گیا ہے، اس تشریح کے بعد آئن کی عبارت الاول فی وجوہ النظم صیغۃ ولغۃ کا مطلب ہوا الاول فی انواع النظمین

حیث الوضع پہلی تقسیم وضع کے لحاظ سے نظم یعنی قرآن کے لفظ کی قسموں کے بیان سے تعلق رکھتی ہے، اسی من حیث پہلی تقسیم کا وضع کے لحاظ سے قرآن کے لفظ کی قسموں کے بیان سے متعلق ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ قرآن کا یہ لفظ کتنے معنوں کا فائدہ دینے کے لئے وضع کیا گیا ہے کیا قرآنی نظم یعنی لفظ ایک معنی کا فائدہ دینے کے لئے وضع و اختیار کیا گیا ہے، قرآن کا یہ لفظ ایک سے زیادہ معنوں کو بتلانے کے لئے وضع کیا گیا ہے، اس تقسیم کی کلیدی جہت یہ ہے کہ اس میں صرف اور صرف اس بات سے بحث کی جائے گی کہ یہ لفظ کتنے معنوں کے لئے موضوع ہے اس کے علاوہ کسی اور گوشے سے تعرض نہیں کیا جائے گا، مثلاً اس سے بحث نہیں کی جائے گی کہ ایک یا ایک سے زائد معنوں کے لئے وضع کیا گیا لفظ اپنے وضع شدہ معنوں میں استعمال نہیں ہوا ہے نہ ہی یہ کلام ہو گا کہ ایک یا زیادہ معنوں کے لئے وضع کیا جانے والا لفظ اپنے معنی میں ظہور کی کیفیت لئے ہوئے ہے یا اس کے معنی میں پوشیدگی پائی جاتی ہے۔

و اما تقدم علامہ جون پوری کے زعم میں اتن کی عبارت پر اعتراض برتا ہے کہ اتن نے صیغہ کو لغت پر کیوں مقدم کیا، یہ اعتراض اس لئے اٹھا کہ صیغہ سے ہیئت مراد لی گئی اور لغت سے مادہ جب کہ مادہ ہر حال میں ہیئت سے مقدم ہوتا ہے اور اس پر طبعی سبقت رکھتا ہے مثلاً ق، و، ال مادہ ہے اور قول یا قال وغیرہ ہیئت یعنی بناوٹ اور شکل ہیں جب تک مادہ نہیں ہو گا ہیئۃ کا تصور ممکن نہیں ہو پائے گا، لہذا اتن کے لئے زیادہ تھا وہ لغت بمعنی مادہ کو صیغہ بمعنی ہیئت پر مقدم کر دیتے، حالانکہ انھوں نے ایسا نہیں کیا شارح لأن للعموم الخ سے جواب دیر ہے میں فرماتے ہیں اتن کا مقصد خاص اور عام کو بیان کرنا ہے اور کتاب میں ہر تقسیم کی قسم سے پہلے انھیں ذکر کرنا ہے اور لفظ کے خصوصی مفہوم یعنی لفظ کے خاص معنی اور عمومی مفہوم یعنی لفظ کے عام معنی کا اکثر و بیشتر زیادہ سے زیادہ تعلق صیغہ بمعنی ہیئۃ ہی سے ہوتا ہے زیادہ تعلق لغت بمعنی مادہ سے نہیں ہوتا مثلاً ایک صیغہ بمعنی ہیئۃ قائل ہے یہ خاص ہے ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور دوسرا صیغہ بمعنی ہیئۃ قائلوں ہے یہ عام ہے ایک سے زیادہ معنوں کے لئے وضع کیا گیا ہے ان دونوں کا مادہ ق، و، ال ہے، اس ارے میں خاص معنی موجود ہے نہ ہی عام معنی معلوم ہوا، مادے میں خصوص اور عموم کی شکل ناپید کے قریب ہوتی ہے، غالبی بات یہی ہے کہ خصوص اور عموم کا معنی و مفہوم صیغہ بمعنی ہیئۃ سے زیادہ تعلق رکھتا ہے خصوص اور عموم سے ہی بحث اور ان کا بیان و نظر تھا اس لئے صیغہ کو لغت پر مقدم کر دیا۔

وہی اربعۃ الخاص والعام والمشترب والمؤول لان اللفظ اما ان يدل على معنی واحد او اکثر فاب كان الاول فاما ان يدل على الانفلا دین الکفلا د

فَهُوَ الْخَاصُّ أَوْ أَنْ يَدُلَّ مَعَ الْأَشْتِرَاقِ بَيْنَ الْأَفْرَادِ فَهُوَ الْعَامُّ وَإِنْ كَانَ الثَّانِي قَائِمًا أَتَى تَجَمُّعَ أَحَدٍ مَعَانِيهِ بِالتَّأْوِيلِ فَهُوَ الْمُؤَوَّلُ وَإِلَّا فَهُوَ الْمُشْتَرَكُ فَأَلْمُؤَوَّلُ فِي الْحَقِيقَةِ إِنَّمَا هُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْمُشْتَرَكِ الَّذِي دَلَّ صِغَةً وَلُغَةً وَإِنْ كَانَ مَفْعُولُ فِعْلِ التَّأْوِيلِ الَّذِي مِنْ شَأْنِ الْمُجْتَمِعِ -

ترجمہ وہی اربعۃ الخاصہ والعام والمؤول والمشارك اور اقسام نظم کے چار میں خاص عام مشترک اور مؤول اس لئے کہ لفظ ایک معنی پر دلالت کرے گا یا ایک سے زیادہ پس الاول ہے پس یا منفرد معنی پر بلا شرکت غیرے دلالت کرے گا تو وہ خاص ہے یا غیر کی شرکت کے ساتھ دلالت کرے گا تو وہ عام ہے۔

وان كان الثاني الا یعنی لفظ ایک معنی سے نادم معنی پر دلالت کرتا ہے تو اگر کوئی ایک معنی تاویل سے راجح ہو جائے تو مؤول ہے ورنہ پس مشترک ہے۔

فالمؤول في الحقيقة هو پس مؤول در حقیقت مشترک کی ایک قسم ہے جس پر لفظ صیغہ و لغت کی حیثیت سے دلالت کرتا ہے، اگر وہ مؤول تاویل کے فعل کا اثر اور مفعول ہے جو مجتہد کی شان ہے، یعنی مجتہد کے اجتہاد کا اثر ہے جس کا بظاہر لفظ سے واسطہ نہیں ہے۔

بیان لغت الا بُعِزَادُ اکیلا ہونا، بولتے ہیں اِنْفَرَدَتْ بِالْأَمْرِ میں نے تنہا کام کیا، الخاص عام کی ضد، تنہا، اسی طرح خَصَّةٌ عَامَّةٌ کی ضد ہے۔ اَلْعَامُّ سب کو شامل ہونے والا، خاص کا حریف شَأْنُ، قصد۔ ارادہ۔

شرح عبارات ماتن نے لغوی وضع کے لحاظ سے ہونیوالی تقسیم کی چار قسمیں، خاص عام مشترک اور مؤول بیان کی ہیں، یہاں سوال ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا

تقسیم کی کل چار اقسام ہیں نہ اس سے زیادہ ہیں نہ کم، اب کیوں ہے، شارح علام لان اللفظ سے دلیل حصر کے پردے میں جواب دے رہے ہیں، چنانچہ رقم طراز ہیں، اس تقسیم کی چار ہی قسمیں ہیں اس لئے کہ لغوی وضع کے اعتبار سے لفظ ایک معنی کو بتلایا گیا یا ایک سے زیادہ معنی بتلائے گا، اگر ایک معنی اس شان سے بتلاتا ہے کہ وہ معنی تنہا ایک فرد کے لئے ہے افراد میں سے کوئی اس معنی میں شریک نہیں ہے تو یہ خاص ہے اور اگر ایک معنی اس شان کا بتلارہا ہے کہ اس معنی میں ایک سے زیادہ افراد شریک ہیں تو وہ عام ہے، اور اگر لغوی وضع کے لحاظ سے یہ لفظ ایک سے زیادہ معانی پر دلالت کرتا ہے تو اس میں دو شکلیں جاری ہو سکتی ہیں بیان معنوں میں سے

ادراک سہارا لینے کے بعد کوئی ایک معنی غالب یا راجح ہو جاتا ہے تو وہ ماؤل ہے اور ان کثیر معنوں میں کوئی معنی غالب اور راجح نہیں ہو پاتا تو وہ مشترک ہے۔

فالمؤل الخ آپ پڑھ آئے ہیں کہ لفظ کی لغوی وضع کے لحاظ سے جو تقسیم ہوئی ہے اس کی ایک قسم مؤل ہے، جیسا کہ معلوم ہے مؤل اس وقت مؤل کہلائے گا جب زیادہ معنوں میں تاویل کر کے کسی کو راجح اور غالب ثابت کیا جائے، یہیں سے سوال پیدا ہوا کہ پھر تو مؤل لفظ کی لغوی وضع کے لحاظ سے ہونے والی تقسیم کی قسم نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ تاویل کرنے کے بعد مؤل ربا لفظ ہونا قرار پایا ہے لازمی بات ہے کہ اس کا کوئی مؤل (بالکسر) ہوگا جس نے اس کی تاویل کی ہے، لہذا یہ تاویل کرنے والے کے قصد و عمل کے اعتبار کے بعد ماؤل بنا ہے، اس لئے اسے پہلی تقسیم کے اقسام میں شامل تصور کرنا غلط تصور ہے اسلئے کہ پہلی تقسیم کا حاصل یہ ہے کہ یہ کسی طرح کا اعتبار کئے بغیر حکم واضح کرے، اور ماؤل مجتہد کی تاویل کا اعتبار کرنے کے بعد ماؤل کہلاتا ہے، شارح علام انما ہوا الخ سے اس سوال کا جواب دے رہے ہیں، فرماتے ہیں مؤل حقیقت میں مشترک ہی کی ایک قسم ہے اور مؤل اور مشترک میں فرق اعتباری ہے کیونکہ لفظ جب ایسے کثیر معنوں کی نشاندہی کر رہا تھا جن میں سے کوئی دوسرے کے مقابلے میں راجح اور غالب نہیں تھا تو یہ مشترک کہلاتا تھا اور جب ان کثیر معنوں میں سے تاویل کر کے کسی کو راجح، ایک معنی کو دوسرے معانی کے مقابلے میں راجح اور غالب کر دیا گیا تو یہی ماؤل کہلانے لگا، معلوم ہوا ماؤل مشترک ہی سے زائیدہ یعنی پیدا ہوا ہے اور یہ مشترک ہی کی ایک قسم ہے، سب کو معلوم ہے کہ مشترک لفظ کی لغوی وضع کے لحاظ سے ہونے والی تقسیم کی ایک قسم ہے، یہاں سے واضح ہو گیا کہ ماؤل مشترک کی قسم ہے اور مشترک لفظ کی لغوی وضع کے لحاظ سے ہونے والی تقسیم کی ایک قسم ہے اور یہی پہلی تقسیم ہے، لہذا ماؤل کو پہلی تقسیم کی ایک قسم تصور کرنا غلط نہیں بلکہ راست تصور ہے، ہمیں اس سے بحث نہیں کہ مجتہد کے شان و قصد کے نتیجہ میں ماؤل ماؤل کہلاتا ہے۔

وَالثَّانِي فِي وَجْهِ الدِّيَانِ بِذَلِكَ النَّظَرِ أَيْ التَّقْسِيمِ الثَّانِي فِي طَرِيقِ ظُهُورِ الْمَعْنَى وَخِفَائِهِ بِذَلِكَ النَّظَرِ الْمَذْكُورِ فِي التَّقْسِيمِ الْأَوَّلِ مِنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ إِنْ كَيْفَ يَظْهَرُ الْمَعْنَى مِنَ النَّظَرِ مَسُوقًا أَوْ غَيْرَ مَسُوقٍ فَحَتَمًا لِلتَّأْوِيلِ أَوْ لَا وَكَيْفَ يَخْفَى الْمَعْنَى مِنَ اللَّفْظِ خَفَاءً سَهْلًا أَوْ كَامِلًا وَهِيَ أَرْبَعَةٌ أَيْ الظَّاهِرُ وَالْمُتَضَيِّقُ وَالْمُفَسِّرُ وَالْمُحْكَمُ لِأَنَّهُ إِنْ ظَهَرَ مَعْنَاهُ فَأَمَّا أَنْ يَخْتَمَلَ التَّأْوِيلَ أَوْ لَا فَإِنْ اخْتَمَلَهُ فَإِنْ كَانَ ظُهُورُ مَعْنَاهُ بِمَجْمَعِ الصِّغَةِ فَهُوَ الظَّاهِرُ وَإِلَّا فَهُوَ الْمُتَضَيِّقُ وَإِنْ لَوِ يَخْتَمَلُهُ فَإِنْ قِيلَ الشَّيْءُ فَهُوَ الْمُفَسِّرُ وَإِلَّا فَهُوَ الْمُحْكَمُ فَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ كُلُّهَا بَعْضُهَا أَوْلَى مِنْ بَعْضٍ فَيُوجَدُ الْأَدْنَى فِي الْأَعْلَى وَلَا تَبَاطُلُ بَيْنَهُمَا وَإِنَّمَا التَّبَاطُلُ بِحَسَبِ

الاعتبار بخلاف الخاص مع العام والمشارك فانه متقابلة بنفسها فلهذا لم يذ كر
المقابل في التقسيم الاول وذكر في الثاني فقط فقال ولهذه الاربعة اربعة تقابلهما اى
لهذه الاقسام الاربعة للظهور واقسام اربعة اخر تقابلهما في الخفاء فكما ان في الاول
بعضها اولى من بعض في الظهور كذلك في المقابل بعضها اولى من بعض في الخفاء فيجدر
الادنى في الاعلى وهى الخفى والمشكك والمجمل والمتشابه لانه ان خفى معناه فاما ان
يكون خفاء معارض غير الصيغة فهو الخفى او النفس الصنعة فان امكن اذراكه بالتأمل
فهو المشكك وان لم يكن فان كان البيان مزجلا من جانب المتكلم فهو المجمل والا
فهو المتشابه وهذه التقسيم وكذلك التقسيم الرابع يتعلو بالكلام كما ان
التقسيم الاول والثالث يتعلو بالكلمة كما هو لظاهر.

ترجمہ والثاني في وجوه البيان بذلك النظم اى دوسرى تقسيم مذکورہ نظم کے ذریعہ بیان کے اقسام
یعنی دوسرى تقسیم پہلى تقسیم کے مذکورہ بالا اقسام یعنی خاص و عام کے ذریعہ معانی کے ظاہر و خفى
کی قسموں کے بیان میں۔

ای کیف بظہر المعنى من النظم اى یعنی یہ کہ نظم سے معانی کس طرح ظاہر ہوتے ہیں حالت سیاق میں یا غیر
سیاق میں تاویل کا احتمال رکھتے ہوئے اور لفظ سے معنی خفى کیسے ہوتے ہیں خفاء سہل ہے یا کامل۔
وہی اربعة ايضا الظاهر والنفس والمفسر والمحكم اى اور بیان کے اقسام بھی چار ہیں، ظاہر، نص، مفسر
محکم، و جب حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں پس وہ تاویل کا احتمال رکھتے ہیں یا نہیں، پس اگر اس کا
احتمال رکھتے ہیں پس اگر معنی کا ظہور صرف صیغہ ہی سے ہو جاتا ہے تو وہ ظاہر ہے ورنہ پس وہ نص ہے
وان لم یحتمل اى اور اگر اس کا (تاویل کا) احتمال نہ رکھتا ہو تو اگر نسخ کو قبول کرتا ہے تو وہ مفسر ہے
ورنہ پس وہ محکم ہے اور یہ چار قسمیں بعض قسمیں بعض دوسرے کے مقابلے میں اولیٰ ہیں، لہذا اعلیٰ قسم میں ادنیٰ
پائی جائے گی اور ان میں آپس میں کوئی منافاة اور تباین بھی نہیں ہے، اور اگر تھوڑا بہت تباین اور فرق ہے
بھی تو وہ اعتباری ہے، بخلاف خاص و عام اور مشرک اور مودل کے کہ یہ چاروں بذاتہ ایک دوسرے کے
مقابل ہیں مصنف نے پہلى تقسیم میں اقسام کے مقابلات کو بیان کیا ہے، لہذا فرمایا۔
ولهذه الاربعة اربعة تقابلهما اى ان چاروں قسموں کے لئے دوسرى چار قسمیں ہیں جو ان کے
مقابل ہیں یعنی ظہور کی ان اقسام اربعہ کے لئے دوسرى چار قسمیں ہیں، جو خفاء میں ان کے مقابلے میں اور
جس طرح اول میں بعض قسم بعض دوسرى قسم سے ظہور میں اولیٰ اور بہتر تھی اسی طرح چاروں قسمیں بھی
خفاء میں ایک دوسرے سے اولیٰ ہیں، پس ادنیٰ قسم اعلیٰ میں پائی جاتی ہے۔

وہی الخفی والمشکل والمجمل والمتشابهہ اور وہ چار قسمیں یہ ہیں خفی مشکل مجمل متشابهہ
درجہ حصر اس طرح پر ہے، اگر لفظ (نظم) کے معنی خفی ہوں اور یہ خفاء کسی امر عارض کی وجہ سے ہے جو صیغہ کے
ملاوہ ہے تو اس کا نام خفی ہے

اولنفس الصیغۃ الخ یا خفاء صیغہ ہی میں موجود ہے تو اگر اس کا معلوم کر لینا تاہل وغور و فکر سے ممکن ہو
تو وہ قسم مشکل کہلاتی ہے، اور اگر خفاء کا معلوم کر لینا ممکن نہ ہو پس اگر متکلم کی جانب سے بیان کی امید پائی جاتی ہو
تو وہ قسم مجمل ہے، اور اگر بیان کی امید نہ ہو تو وہ متشابهہ ہے۔

وهذا التقسیم وکذا التقسیم الخ یہ تقسیم اور اسی طرح جو حقیقی تقسیم دونوں کلام کی ہیں جس طرح یہ تقسیم
اول اور ثالث کلمہ سے تعلق رکھتی ہیں جیسا کہ ذرا سا خیال کریں گے تو آپ کو ظاہر ہو جائے گا۔

بیان لغات | مَسَوًّیٌ جَلَا یَا گیا۔ مَسَاقٌ یَسُوًّیٌ مَسَوًّیٌ وَسَبَاقًا جَلَانَا، ہانکنا، سہل یعنی نرم
کسی اضافت اور صفت کے انداز میں استعمال کرتے ہیں تو اس کا معنی "کم اور کمی"
کا لیتے ہیں، اضافت کی مثال سَهْلُ الْوَجْهِ وہ شخص جس کے گالوں پر کم گوشت ہو، صفت کی مثال
خَفَاءٌ سَهْلًا ایسی پوشیدگی جو کمی کے ساتھ پائی جائے، یعنی ہلکی سی پوشیدگی، مَن جَوَّار
سے متوقع، ایسی چیز جس کی امید کی جائے۔

تشریح عبارات | ای التَّقسیمُ الثَّانی الخ ہم پہلے لکھتے آئے ہیں کہ لغوی وضع کے لحاظ سے
نظم یعنی قرآنی لفظ کی تقسیم کی چار قسمیں ہیں اس تقسیم کی اقسام میں لفظ سے
وضع کے لحاظ سے بحث کی جاتی ہے، یعنی یہ بتلایا جاتا ہے کہ یہ نظم یعنی لفظ ایک معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے یا ایک
سے زیادہ معنوں کیلئے وضع کیا گیا ہے اور دوسری تقسیم کی قسموں میں یہ بتلایا جاتا ہے کہ پہلی تقسیم کی قسموں میں متوالے
الفاظ جن کے ایک سے زیادہ معنی تھے یہ معنی ظاہر ہیں یا پوشیدہ پہلی تقسیم کی قسمیں مثلاً خاص اور عام وغیرہ
تھیں لفظ اگر تنہا ایک معنی کیلئے وضع ہوا تھا تو اسے خاص کہا گیا تھا اور ایک سے زیادہ کیلئے اشتراک حالت
میں وضع شدہ تھا تو اسے عام کہا گیا تھا، اب دوسری تقسیم میں یہ بتایا جائیگا کہ لفظ کا یہ موضوع معنی چاہے لفظ کا ایک
معنی ہو یا ایک سے زیادہ معانی ہوں، یہ معنی ظاہر ہیں واضح میں کہے ہوئے ہیں یا ظاہر نہیں ہیں واضح نہیں ہیں
بلکہ پوشیدہ ہیں، سمجھے اور دوسری تقسیم میں معنی کے ظہور اور خفاء کی قسمیں بیان کی جائیں گی، واضح کیا جائیگا
لفظ کا معنی کیسے ظاہر ہوتا ہے، آیا لفظ کا معنی اس طرح ظاہر ہو رہا ہے کہ یہ لفظ اسی ظاہر ہو نہ ہوئے معنی کیلئے
چلایا گیا تھا، یا لفظ کا معنی ظاہر تو ہو رہا ہے مگر اس طرح کہ لفظ کو اس ظاہر ہونے والے معنی کے لئے
چلایا نہیں گیا تھا نیز یہ لفظ جو اس ظاہر معنی کیلئے چلایا گیا تھا وہ تاویل اور تخصیص کو قبول کر لیتا ہے یا قبول کر نہیں
صلاحیت نہیں رکھتا، یہ تفصیل معنی کے ظاہر اور واضح ہونے سے متعلق تھی، اور معنی کے پوشیدہ ہونے کی جہت
یہ ہے کہ اس لفظ کا پوشیدہ معنی اپنے اندر کیسی پوشیدگی رکھتا ہے یعنی اس لفظ کے معنی کی پوشیدگی کس درجہ

کی ہے، کیا لفظ کے معنی میں بالکل خفیف اور معمولی سی پوشیدگی ہے یا لفظ کے معنی کی پوشیدگی بھرپور اور غیر معمولی ہے، حاصل کلام یہ ہے کہ معنی کے ظہور کے نتیجے میں پیدا ہونیوالی تقسیم کی چار قسمیں ہیں اور معنی کی پوشیدگی کے نتیجے میں نکلنے والی قسمیں بھی چار ہیں۔ ظہور خفا کا مقابلہ دھند ہے، اسی لئے معنی کے خفا یعنی پوشیدگی کے اعتبار سے پیدا ہونیوالی قسموں کو معنی کے ظاہر ہونے کی جہت سے نکلنے والی قسموں کا مقابلہ اور ضد بتلایا جاتا ہے، معنی کے ظاہر ہونے کے لحاظ سے جو قسمیں نکلتی ہیں چار ہیں اول ظاہر سے نص سے مفسر سے محکم، معنی کے ظاہر ہونے کی جہت سے پیدا ہونیوالی قسموں کے چار کے عدد میں منحصر ہو نیکیا وجہ اور اسکی تفصیل ملاحظہ کیجئے شارح علامہ فرماتے ہیں۔

لَا تَنْتَ اَنْ ظَهَرَ مَعْنَاهُ فَاَمَّا اَنْ يَخْتَلِيَا وَجْهِيَه بَكْرَةً اَنْ لَفْظًا و عِبَارَات كَا
معنی جب ظاہر و واضح اور منکشف اور کھلا ہوا ہو گات اس میں دو شکلیں رونما ہوں گی پہلی شکل۔ یہ ظاہر
ہونیوالا معنی دلیل کی رہنمائی میں تاویل اور تخصیص کو قبول کر نیوالا ہو، دوسری شکل۔ یہ ظاہر ہونیوالا معنی قرآنی
ارشادات کی روشنی میں تاویل اور تخصیص کو قبول کر نیوالا ہو، ان دونوں شکلوں کی دودو شکلیں اور نکلتی
ہیں، چنانچہ ظاہر ہونیوالے معنی کی جو تاویل اور تخصیص کو قبول کر نیوالا ہو دو شکلیں سامنے آئیں گی پہلی
شکل۔ یہ معنی جو ظاہر ہے، اور تاویل و تخصیص قبول کر لیتا ہے متکلم کی طرف سے صیغہ سننے ہی اسکا معنی
ظاہر اور منکشف ہو جائے اسکی ظاہر کہتے ہیں، دوسری شکل۔ یہ معنی جو ظاہر ہے اور تاویل و تخصیص
کو قبول کر لیتا ہے جس لفظ سے ظاہر ہو رہا ہے وہ لفظ ظاہر ہونیوالے اسی معنی کو واضح کرنے کیلئے لایا گیا
ہو اسکو نص کہتے ہیں جو معنی ظاہر اور واضح ہو اور قرآنی ارشادات کی روشنی میں تاویل و تخصیص قبول نہ کرتا
ہو اسکی بھی دو شکلیں ہیں۔ پہلی شکل۔ اس شان کا لفظ اگر نسخ قبول کر لے تو اسے مفسر کہتے ہیں، اور نسخ
قبول نہ کرتا ہو تو اسے محکم کہا جائیگا، مفسر کا معنی ظاہر ہونیکے ساتھ تاویل و تخصیص قبول نہیں کرتا اگر نسخ
قبول کر لیتا ہے اور محکم کا معنی ظاہر تو ہوتا ہی ہے ساتھ ہی تاویل اور تخصیص کو قبول نہ کرتے ہوئے نسخ کو
بھی قبول نہیں کرتا۔ فہذہ الاقسام اٹکھا اب بالا وضاحت سے بات صاف ہو چلی کہ ظاہر ہونیوالے
مفسر ہوا محکم، معنی کا ظہور و وضوح اور انکشاف سب میں پایا جائیگا یعنی ان تمام قسموں میں معنی کا ظاہر
اور واضح ہونا موجود ہوگا البتہ ذرا سافرق کیساتھ، شارح علامہ فہذہ الاقسام اٹکھا سے بھی بتلانا چاہتے ہیں
فرق یہ ہیکہ ان قسموں میں اضافی طور پر بعض میں معنی کا ظہور ضعف و کمی لئے ہوئے ہوگا اور بعض میں معنی
کا ظہور قوت و زیادتی کا حامل ہوگا۔ چنانچہ نص کے مقابلے میں ظاہر کے اندر معنی کا ظہور ضعف اور کمی کیساتھ
پایا جائیگا اور نص میں معنی کا وہی ظہور ظاہر کی نسبت سے قوت اور زیادتی کیساتھ رونما ہوگا، اور مفسر کے
مقابلے میں نص کے اندر معنی کا ظہور ضعف و کمی کے انداز میں سامنے آئے گا اور مفسر میں معنی کا وہی ظہور نص کی
اضافت و انتساب سے قوت اور زیادتی کے پیمانے سے ملے گا اور محکم کے مقابلے میں مفسر کے اندر معنی کا

ظہور ضعف اور کمی لئے ہوئے ہوگا اور مفسر کی طرف نظر کرتے ہوئے معنی کا وہی ظہور محکم میں اپنی آخری قوت اور انتہائی زیادتی کیساتھ رونما ہوگا فلہذا معنی کے ظہور اور انکشاف کو دیکھتے ہوئے پہلی قسم ظاہر سب سے ضعیف اور کمزور ثابت ہوگی اور دوسری قسم، نص، ظاہر سے کم درجے کی ضعیف اور کمزور ملیگی اور تیسری قسم، مفسر، نص سے درجے میں کم ضعیف اور کمزور ملیگی اور چوتھی قسم، محکم، میں تینوں، ظاہر، نص، اور مفسر کے مقابلے میں کوئی ضعیف اور کمزوری نہیں مل سکیگی، اس اعتبار سے ظاہر اپنے درجہ مقام میں سب سے ادنیٰ اور پست ہو جائیگا اور محکم اپنی حیثیت میں سب سے اعلیٰ اور بلند نظر آئیگا شارح علام کی عبارت بعضہا ادنیٰ من بعضی دظہور معنی کے لحاظ سے ہونیوالی تقسیم کی بعض قسمیں بعض سے بڑھی ہوئی اور فائق ہیں) کا یہی مطلب ہے۔

ہم نے بالا سطروں میں لکھا کہ معنی کے ظاہر ہونیکے اعتبار سے دوسری تقسیم کی بعض قسمیں، بعض دوسری کے مقابلے میں ادنیٰ اور پست ہوں گی، آپ نے جب اسے محفوظ کر لیا تب یہ بھی گرفت میں رکھنے کے جوہر ادنیٰ اور پست ہوگی وہ اپنی مقابلے والی اس قسم میں پائی جائیگی جو اس سے اعلیٰ اور برتر ہوگی، یہی شارح بتلانا چاہتے ہیں کہ ادنیٰ قسم اعلیٰ قسم میں پائی جائیگی، آپ نے پڑھ لیا۔ کہ ظاہر سب سے ادنیٰ ہے پھر نص ادنیٰ ہے بعد ازاں مفسر ادنیٰ ہے اور محکم سب سے اعلیٰ ہے لہذا ظاہر نص میں پایا جائیگا اور نص مفسر میں پائی جائیگی اور مفسر محکم میں پایا جائیگا۔

وَلَا تَبَايُنُ بَيْنَهُمَا اَوْ جَبَ اِيكُ قِسْمِ دُوسَرِي قِسْمِ مِيں پائی گئی تو اس سے ایک کا دوسری کیساتھ اتحاد ثابت ہو گیا، اور اتحاد تباین اور تضاد کا مخالف ہے جب اقسام متحد ہو گئیں تو ان میں باہم تباین، ضد اور مخالفت نہ رہی شارح علام نے اسی بات کو واضح کرنے کیلئے فرمایا ان قسموں میں تباین نہیں پایا جاتا یعنی یہ قسمیں ایک دوسری کا ضد نہیں ہیں۔ اِنْشَاءُ التَّبَايُنِ بِحَسْبِ اِلَا خْتِلَافِ اِنْشَاءِ اس عبارت سے شارح اپنی عبارت وَلَا تَبَايُنُ بَيْنَهُمَا پر پڑنے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہیکہ آپ کے بقول ان قسموں یعنی ظاہر، نص، مفسر، اور محکم میں تباین نہیں پایا جاتا حالانکہ یہ ساری ظہور معنی کے لحاظ سے ہونیوالی لفظ کی ایک ہی تقسیم کی قسمیں ہیں حالانکہ آپ پہلے واضح کر چکے کہ ایک تقسیم کی قسموں میں تباین اور باہمی مخالفت پائی جاتی ہے فلہذا اس تقسیم کی قسموں میں تباین اور باہمی مخالفت کیوں نہیں پائی جاتی انکا آپس میں اتحاد کیوں ہو رہا ہے؟ شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں ایک تقسیم کی قسموں کا ایک دوسری کی ضد ہونا مفہوم پر موقوف ہے اگر ایک قسم کا مفہوم دوسری قسم کے مفہوم کی ضد اور اس کے خلاف ہوگا تو ان دونوں قسموں میں لازمی بات ہیکہ تباین و تضاد، خلاف و معارضہ بھی پایا جائیگا اور جب مفہوم کی مخالفت اور اسکے تباین کی طرف نظر نہ کیجائے تب قسموں میں باہم۔ مخالفت اور تباین ہرگز رونما نہیں ہو سکے گا اس وضاحت کے نتیجے میں تسلیم کر لیا جائے کہ دوسری تقسیم کی تمام قسموں میں معنی کا ظاہر ہونا پایا جاتا ہے تو ان میں تباین و مخالفت خود در نہیں ہو پائیگی اسلئے

کہ معنی کا ظاہر ہونا ایک مفہوم ہے اور یہ مفہوم ہر ایک میں پایا جا رہا ہے، صرف معنی کے ظاہر ہونیکا مفہوم ایسا مفہوم ہے جس کے سلسلے میں نہیں لکھا جاسکتا کہ ظاہر میں یہ معنی کے ظاہر ہونیکا مفہوم نص میں صرف معنی کے ظاہر ہونے کے مفہوم کی ضد اور اس کے خلاف ہے یا نص میں صرف معنی کے ظاہر ہونیکا مفہوم مفسر میں صرف معنی کے ظاہر ہونیکے مفہوم سے معارض و برگشتہ ہے یا مفسر میں صرف معنی کے ظاہر ہونیکا مفہوم محکم میں صرف معنی کے ظاہر ہونے کے مفہوم سے مطابقت نہیں رکھتا، مفہوم کے اتحاد کے نتیجے میں قسموں کے متحد اور یکجا ہونے میں کوئی قباحت نہیں آتی، البتہ اگر قسموں کے مفہوم میں اتحاد نہ ہو تو اندرین صورت قسموں کا متحد ہونا نقض و حرج سے پاک نہیں ہوگا، مثال سے سمجھئے ظاہر میں متکلم کی طرف سے فقط صیغہ سنے ہی معنی ظاہر ہو جاتا ہے اور نص میں یہ قید یکہ جس لفظ سے معنی ظاہر ہو رہا ہو اس لفظ کو اسی ظاہر ہو نیوالے معنی کی وضاحت اور تعین کیلئے لایا گیا ہو، ظاہر ہو نیوالے معنی میں یہ قید نہیں کہ وہ لفظ جس سے معنی ظاہر ہو اسی ظاہر ہو نیوالے معنی کیلئے لایا گیا ہو اس تشریح کے مطابق ظاہر اور نص کے مفہوم میں تغیر و تبدیلی پیدا ہوگئی دو نوں کے مفہوم بدل گئے ظاہر کا مفہوم نص کے مفہوم کے مخالف تغیر اور نص کا مفہوم ظاہر کے مفہوم کی ضد ثابت ہوا، جب دو مفہوم باہم مخالف ثابت ہوئے تو ان دو مخالف مفہوموں کی حامل قسمیں بھی آپس میں ایک دوسری کی مخالف اور ضد ہونگی معلوم ہوا مفہوم کے تباہی ان تباہی آئینا اور مفہوم کی یکجہتی سے قسموں میں مطابقت اور اتحاد پایا جائیگا، جب جہت بدل جائے تو حکم بدلنے میں کلام کر نیکی اجازت نہیں رہتا سکتی ایک جہت سے یہ قسمیں متحد ہیں اور دوسری جہت سے باہم معارض، اتحاد و تعارض دو مختلف حکموں کا پایا جانا دو مختلف جہتوں کے ثابت ہونے سے پیدا ہوا اس لئے تباہی نہ ہونے پر اعتراض نہیں کرنا چاہئے۔ مفسر اور محکم کا یہی حال ہے۔ مفسر ظہور معنی اور تاویل و تفصیل قبول نہ کرنے کے ساتھ نسخ کو قبول کر لیتا ہے اور محکم ظہور معنی اور تاویل و تفصیل قبول نہ کرتے ہوئے نسخ بر داشت نہیں کرتا، نسخ قبول کر لینا اور نسخ قبول نہ کرنا دو مخالف مفہوم ہیں اس لئے ان کی اقسام مفسر اور محکم میں ایک دوسری کی مخالفت کا ثبوت ناممکن نہیں، اچھی طرح سمجھ لیجئے مذکورہ اقسام، ظاہر نص مفسر اور محکم میں ویسے تو تباہی نہیں ہے مگر مفہوم کا تباہی تسلیم کیجئے تو اقسام کا تباہی لازم تسلیم کرنا پڑیگا۔

بجلائف الخاص مع العام والمشتراك الخ علامہ جوہوری ایک ممکنہ سرسری اعتراض کا دفاع فرما رہے ہیں کہنے والے کہہ سکتے تھے دوسری تقسیم کی اقسام کی طرح پہلی تقسیم کی اقسام خاص اور عام اور مشترک میں تباہی ختم کیوں نہیں ہوتا اعتراض اس لئے ہوا کہ جس طرح دوسری تقسیم نظم یعنی لفظ سے وجود میں آئی ہے، ٹھیک اسی طرح پہلی تقسیم نظم یعنی لفظ ہی کے صدقے میں ظاہر ہوئی ہے، علامہ فرماتے ہیں پہلی تقسیم جملے ہی نظم یعنی الفاظ و عبارات قرآنہ کے طفیل ظاہر ہو رہی ہے تاہم ان کی اقسام میں واقعی تباہی اور ضدیت پائی جائیگی وجہ یہ ہوتی کہ ان میں نفسی اور ذاتی تقابل پایا جاتا ہے ذاتی تقابل ہے تو تباہی بھی ذاتی ہی رہیگا یہ اس لئے ختم نہیں ہو سکتا کہ کسی چیز کے ذاتی معنی کا ختم ہونا محال ہے اس لئے ان میں حتما ہر حال

میں تباہی رونما رہیگا مثلاً خاص عام کا مقابل رہیگا اور موٹل مشترک کا ہم پہلی تقسیم میں خاص و عام وغیرہ
کی ایسی عمدہ وضاحت کر آئے ہیں جس سے ان کے لازمی تقابل کا ادراک از بس آسان ہو گیا ہے۔ نیز
فَلِهَذَا السَّبَبِ كَرُّ الْمُقَابَلِ اِنْ شَارَحَ فَرَمَاتِهِ بِمِنْ جَوْنِكَ بِهِيَ تَقْسِيمِ
کی قسمیں خود ذاتی حیثیت سے ایک دوسری کی مقابل و معارض ہیں، ضرورت نہیں تھی کہ ان قسموں کے
الگ سے مقابل و مخالف اقسام ذکر کئے جاتے اس لئے ماتن نے وہاں مقابل قسمیں ذکر نہیں کیا، لیکن دوسری
تقسیم کی قسمیں ذاتی اعتبار میں ایک دوسری کی مقابل و معارض نہیں تھیں بلکہ مفہوم کے تعارض سے
ایک اضافی تعارض و تباہی ان میں پایا گیا اور اضافی چیز مستقل نہیں ہوتی اس لئے ضرورت تھی کہ دوسری
تقسیم کی قسموں کی ایسی مقابل قسمیں ذکر کی جائیں جنہیں مستقل مقابل سمجھا جاسکے،
اس لئے ماتن نے فقط دوسری تقسیم میں مقابل قسموں کو بیان کیا،

فقط۔ فقط سے شارح نے اشارہ فرمایا کہ مذکور تقسیم میں مقابل قسموں کے لانے سے نہ سمجھا جائے کہ
تیسری اور چوتھی تقسیموں میں مقابل قسمیں پائی جائیں گی بلکہ مقابل قسم کا ظہور صرف اور صرف دوسری
تقسیم کی قسم کی مقابل قسموں تک محدود سمجھا جائے اس سے تجاوز درست نہیں ہوگا۔
وَلِهَذَا الْأَمْرُ بَعْدَ أَرْبَعَةِ تَقَابُلِهَا اِنْ شَارَحَ فَرَمَاتِهِ بِمِنْ جَوْنِكَ بِهِيَ تَقْسِيمِ
قسموں کی مقابل و مباہن چار قسمیں پائی جاتی ہیں۔

اِنِّیْ لِهٰذَا الْأَقْسَامِ الْأَرْبَعَةِ اِنْ شَارَحَ فَرَمَاتِهِ بِمِنْ جَوْنِكَ بِهِيَ تَقْسِيمِ
گنی دوسری تقسیم کی جس چار قسموں کا بیان ہوا ان کے مقابلے میں چار قسمیں پائی جاتی ہیں ان چار قسموں
میں لفظ کا معنی مخفی اور پوشیدہ رہتا ہے یعنی ظاہر نہیں ہوتا ہے مقابل کی چار قسموں ظاہر، نفس، مضمر،
اور محکم میں جن گوشوں کو واضح کیا گیا ہے وہی ان چار قسموں مخفی، مشکل، مجمل، اور متشابہ میں بھی پائے جائیں گے
كَلَّمَآ اَنْتَ فِي الْاَوَّلِ اِنْ شَارَحَ فَرَمَاتِهِ بِمِنْ جَوْنِكَ بِهِيَ تَقْسِيمِ
بعض دوسری قسموں کی نسبت سے فوقیت اور برتری رکھتی ہیں اور بعض کے انساب سے ہستی اور

سطحیت کی حامل ہیں، ٹھیک اسی طرح اس کی مقابل و معارض ان چاروں قسموں میں بعض قسمیں بعض
دوسری قسموں کے اعتبار سے فائق اور مقدم ہیں اور بعض بعض کے لحاظ سے ادنیٰ اور پچھڑی ہوتی ہیں،
اس سلسلے میں ضابطہ بتلایا گیا تھا کہ ادنیٰ قسم اعلیٰ قسم میں پائی جائیگی یعنی ادنیٰ اعلیٰ کیسا تھا متحد و یکجا ہو
جائیگی معلوم ہو کہ یہ قسمیں معنی کے مخفی اور پوشیدہ ہونے پر موقوف ہیں لہذا معنی کی پوشیدگی اور عدم ظہور
میں بعض قسمیں ادنیٰ پہلوئے ہوئے ہونگی اور بعض دوسری قسمیں اعلیٰ رخ پر ثابت ملیں گی، اس لئے وہ
قسم جو معنی کی پوشیدگی میں ادنیٰ رخ کی حامل ہوگی اس قسم میں پائی جائیگی جو معنی کی پوشیدگی میں اعلیٰ رخ
پر ثابت ملیگی یہیں سے سمجھ چلے کہ ظہور معنی کی قسموں کی طرح معنی کے پوشیدہ رہنے کی یہ قسمیں بھی انتہائی
ضعف و کمزوری اور آخری قوت و زیادتی کے اوصاف سے متصف ہونگی، ان کی دستانی قسمیں درمیانی ضعف

و کمزوری یا درمیانی قوت و زیادتی پر موقوف ملیں گی، انشاء اللہ ہم افادات کے عنوان میں معنی کی پوشیدگی دالی قسموں میں باہمی سطحیت اور فوقیت اور ادنیٰ کے اعلیٰ میں پائے جانے کو ٹھیک اسی نسخ پر واضح کریں گے جب کہ ہم معنی کے ظاہر ہونے کے لحاظ سے پائی جانے والی قسموں میں ان امور سے متعلق ضروری تفصیل آپ کے سامنے رکھا تھا۔

وہی الخفی و المشکل الخ جن چار قسموں کا خفا چار قسموں کے ظہور کا مقابل ہے یہاں اعلیٰ خفی و مشکل و مجمل و متشابہ۔

اِنَّهُ اِنْ خَفِيَ مَعْنَاهُ الخ فاضل شارح بتلوار ہے ہیں کہ معنی کی پوشیدگی دالی قسموں کے چار میں انحصار کی علت کیا ہے، فرماتے ہیں: وجہ یہ ہے کہ لفظ کا معنی جب پوشیدہ ملا تو اسکی دو شکلیں ہوں گی ایک شکل یہ ہے کہ معنی کا خفا اور اسکی پوشیدگی کلام کے صیغے کی وجہ سے نہیں ہوگی یعنی کلام کا صیغہ اپنی لغوی وضع کے لحاظ سے اپنی مراد میں ظاہر ہوگا لیکن ایسا عارض یعنی چیز دوسرے معنوں میں کوئی ایسا مانع پیش آجائے جو صیغہ کے علاوہ ہو اور اسی عارض کے پیش آجائے کی وجہ سے اس معنی میں پوشیدگی آگئی ہو دوسری شکل یہ ہے کہ معنی میں پوشیدگی ہو اور یہ پوشیدگی کلام کے صیغے کی وجہ سے ہو کسی خارجی مانع یا عارض کی وجہ سے نہ ہو یعنی اس صیغہ کے لغوی مفہوم میں پوشیدگی رونما ہوگئی ہو، جب پہلی شکل ہوگی یعنی معنی کی پوشیدگی صیغہ کے علاوہ کسی عارضی چیز سے رونما ہو تب اسے خفی کہیں گے اور اگر معنی کی پوشیدگی کسی عارض کی وجہ سے نہ ہو بلکہ معنی اور مراد کی پوشیدگی لغوی مفہوم اور صیغہ ہی سے رونما ہو رہی ہو تو اسکی دو صورتیں ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ وہ لفظ جس کا معنی صیغہ کی وجہ سے پوشیدہ ہے اس کے دوسرے معانی تلاش کئے جائیں اور جتنے محتمل معانی اور مرادیں ہو سکتی ہیں سب کو مستحضر کیا جائے پھر کلام کا سیاق اور کلام کے قرینوں کو نظر میں رکھ کر اس پوشیدہ معنی اور مراد کے لئے لفظ میں غور و فکر کیا جائے، اس طرح غور و فکر کے نتیجہ میں پوشیدہ معنی کا شعور اور اسکی آہنگی کا حاصل ہونا ممکن ہو جائے دوسری صورت یہ ہے کہ پوشیدہ معنی کی واقفیت اور اسکے شعور تک رسائی ہونا ناممکن ہو، غور و فکر کے ذریعہ پوشیدہ معنی کے اور اک کا امکان ہے تو اسے مشکل کہیں گے اور اگر اس کے پوشیدہ معنی کا درک و شعور ناممکن ہو تو اسکی دو شکلیں ہیں ایک شکل تو یہ ہے کہ جس پوشیدہ معنی کا شعور اور مراد تک رسائی ناممکن ہو چکی ہے اس پوشیدہ معنی کو کلام میں استعمال کرے تو اے متکلم کی طرف سے یہ توقع کیجا بیگی کہ وہ اس پوشیدہ معنی اور مراد کو بیان کرے یا متکلم کی جانب سے پوشیدہ معنی اور مراد کے بیان اور وضاحت کا دنیا میں عقلاً اور نقلاً کسی طرح بھی ہرگز ہرگز امید نہ کیجا اسکے متکلم کی طرف سے معنی و مراد کے بیان اور وضاحت کی امید ہو تو اسے مجمل کہتے ہیں اور جب پوشیدہ معنی کے بیان اور وضاحت کی متکلم کی طرف سے کوئی امید ہی نہ ہو تب اسے متشابہ کہیں گے، معنی کے خفا اور پوشیدگی کی اس طرح چار قسمیں ہوتیں۔ الخفی و مشکل و مجمل و متشابہ۔

وَهَذَا التَّفْسِيرُ وَكَذَا التَّفْسِيرُ الرَّابِعُ الخ هذا التقسيم سے دوسری

تقسیم مراد ہے یہ تقسیم معنی یعنی مراد کے ظاہر ہونی کی قسموں کی وضاحت سے تعلق رکھتی ہے اور چوتھی تقسیم لفظ کی مراد کی واقفیت کی قسموں کو پہچاننے سے مربوط ہے، شارح فرماتے ہیں دوسری اور چوتھی تقسیم کا تعلق ٹھیک اسی پنج پر کلام سے ہے جس پنج پہلی اور تیسری تقسیم کا تعلق کلمہ سے ہے پہلے ایک مقدمہ پڑھتے چلتے اصطلاح میں مفرد کو کلمہ اور مرکب نام کو کلام کہتے ہیں اور اسی کو جملہ بھی کہتے ہیں کلام اور جملہ کے مابین اخص اور مساوی ہونیکے اختلاف سے ہم قطعی تعرض نہیں کریں گے کلام کے دوسرے دو نام محفوظ کر لیجئے تاکہ بات سمجھنے میں آسانی و آسانی حاصل ہو سکے، کلام کو مرکب اسنادی اور مرکب مفید بھی کہتے ہیں، کلام کی اصطلاحی تعریف یہ ہے، کلام وہ ہے جو مقصود بالذات اسناد و نسبت کیساتھ کم از کم دو کلموں کو — مشتمل ہو، یعنی دو کلموں سے کم میں کلام کا تصور ناممکن ہوگا گو بعض مرتبہ بظاہر ایک ہی کلمہ نظر آتا ہے اور اسی کو کلام کہہ دیتے ہیں مگر دوسرا کلمہ مقدم ہوتا ہے دو کلموں میں سے ایک کلمہ کی دوسرے کلمے کی طرف نسبت و انتساب کو اسناد کہتے ہیں، جب معلوم ہو چکا کہ کلمہ مفرد سے تعلق رکھتا ہے اور کلام مرکب مفید کو کہتے ہیں تب شارح کو سمجھتے چلتے۔ دوسری اور چوتھی تقسیم کے کلام سے متعلق ہونیکا مطلب یہ ہے کہ کلام کے اندر جو بات پائی جاتی ہے وہی ان دونوں تقسیموں میں پائی جاتی ہے جیسا کہ میں نے بالا سطور میں لکھا دوسری تقسیم معنی یعنی مراد کے ظاہر ہونے سے تعلق رکھتی ہے اور چوتھی تقسیم مراد کی واقفیت کی قسموں کی معرفت سے دوسری اور چوتھی دونوں قسموں کی گردش مراد پر ہو رہی ہے اور مراد دو کلموں کے درمیان نسبت و انتساب کو کہتے ہیں اور کلام بھی دو کلموں کے درمیان نسبت و انتساب کا نام سے معلوم ہوا دو کلموں کے باہمی انتساب کے بغیر مراد کا تصور ناممکن ہے اور یہی بات کلام میں پائی جاتی ہے اس لئے وہ دونوں قسمیں یعنی دوسری اور چوتھی جن کی گردش مراد پر ہو رہی کلام ہی سے متعلق ہوں گی، اور پہلی اور تیسری تقسیمیں کلمہ سے اس لئے متعلق ہیں کہ پہلی تقسیم لغوی وضع کے لحاظ سے ہونیوالی قسموں سے مربوط ہے اور تیسری تقسیم لفظ کے استعمال کی قسموں سے منسلک ہے وضع کا معنی ہے لفظ کو معنی کیلئے متعین و مقرر کرنا تعین و تقریر ایسا معنی ہے جسے مفرد کہتے ہیں اور استعمال بھی ایسا معنی ہے جسکو مفرد کہا جاتا ہے اور کلمہ جیسا کہ معلوم ہوا مفرد ہی سے متعلق ہے جب دونوں تقسیمیں یعنی پہلی اور تیسری مرکزی اعتبار سے مفرد سے منسلک ہو گئیں تب لامحالہ انکا تعلق کلمہ ہی سے ہوگا جو مفرد ہی سے سمجھا جاتا ہے اس لئے یہ دونوں کلمہ سے متعلق ہیں۔

کَمَا هُوَ الظَّاهِرُ الْبَلْغِي سِي ثَرَفِ نَظَرِي اَوْ مَعُولِي سَامِتِي وَ سَجِيده تَفْكَرٍ وَ تَدْبِيرِ شَعْرِ وَ دُرُكٍ كَيْلَةٍ كَانِي تَهَا كَرُ دُوسَرِي چوتھی تقسیمیں کلام اور پہلی، تیسری تقسیمیں کلمہ سے متعلق ہیں اس لئے شارح نے فرمایا یہ تو ظاہر سی بات ہے، اتنا کہہ کر قلم روک دیا۔

وَالثَّالِثُ فِي دُجُوهِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ اَيُّ النَّقْسِيْمِ الثَّلَاثُ فِي طَرَقِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ الْمَذْكُوْرٍ سَابِقًا مِنْ اَنَّهُ اِسْتَعْمَلَ فِي مَعْنَاةِ الْمَوْضُوْعِ لَهُ اَوْ غَيْرِهِ

أَوْ اسْتَعْمَلَ مَعَ انْكِشَافٍ مَعْنَاهُ أَوْ اسْتَبَارَ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ أَيْضًا الْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ وَالصَّرِيحُ وَالْكِنَايَةُ لِأَنَّهُ إِنْ اسْتَعْمَلَ فِي مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعَ لَهُ فَهُوَ حَقِيقَةٌ أَوْ فِي غَيْرِ الْمَوْضُوعِ لَهُ فَجَازٌ ثُمَّ كُلُّ مُتْلَمٍّ إِنْ اسْتَعْمَلَ بِانْكِشَافٍ مَعْنَاهُ فَهُوَ الصَّرِيحُ وَإِلَّا فَهُوَ الْكِنَايَةُ، فَالصَّرِيحُ وَالْكِنَايَةُ يُجْتَمِعَانِ مَعَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَلِذَا قَالَ - فَخَرُّ الْإِسْلَامِ وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ فِي دُجُوهِ اسْتِعْمَالِ ذَلِكَ النَّظْمِ وَجَرِيَانِهِ فِي بَابِ الْبَيَانِ فَجَعَلَ الْحَقِيقَةَ وَالْمَجَازَ رَاجِعًا إِلَى الْإِسْتِعْمَالِ وَالصَّرِيحِ وَالْكِنَايَةَ رَاجِعًا إِلَى الْجَرِيَانِ وَجَعَلَ صَاحِبَ التَّوْضِيحِ مُكَلِّمًا مِنَ الصَّرِيحِ وَالْكِنَايَةِ قَسَمًا مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ

ترجمہ

والثالث في دجوه استعمال ذال النظم اذ اور تیسری تقسیم مذکورہ نظم کے استعمال کے اقسام یعنی تیسری تقسیم اس نظم کے استعمال کے طریقوں کے بیان میں ہے جو سابق میں مذکور ہوئی ہیں کہ آیا لفظ اپنے معنی موضوع لڑ میں استعمال کیا گیا ہے یا غیر میں یا وہ استعمال کیا گیا ہے اس طور پر کہ معنی اس کے منکشف ہیں یا ستر اور پوشیدہ ہیں۔

ہی اربعۃ ایضا الحقیقۃ والمجاز والصریح والکنایۃ الخ اور یہ اقسام بھی چار ہیں، حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ وجہ صریح ہے کہ اگر لفظ اپنے موضوع لڑ میں استعمال کیا گیا ہے تو وہ حقیقت ہے، یا غیر موضوع لڑ میں استعمال کیا گیا ہے تو وہ مجاز ہے، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک اگر اس طرح استعمال کیا گیا ہے کہ معنی اس کے واضح اور منکشف ہیں تو وہ صریح ہے ورنہ پس وہ کنایہ ہے۔

فالصریح والکنایۃ یجتمعان الخ لہذا صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں اسی واسطے امام فخر الاسلام نے فرمایا ہے کہ "والقسم الثالث دجوه استعمال ذالک النظم دجیزا فی باب البیان، یعنی تیسری قسم اس نظم کے استعمال کی قسموں اور اس کے بیان کے باب میں جاری ہونے کے بیان میں، گویا امام فخر الاسلام نے حقیقت اور مجاز کو استعمال کے تابع بنایا ہے اور صریح اور کنایہ کو جریان کے تابع کیلئے حالانکہ صاحب توضیح تلویح نے صریح و کنایہ کو حقیقت و مجاز کی قسم قرار دیا ہے۔

بیان لغت

مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعُ لَمَّا، لَفْظًا وَهُوَ مَعْنَى جَوَاسِ لَفْظٍ كَمَا لَمْ يَكُنْ مَوْضُوعًا يَعْْنَى مُتَعَيْنًا كَمَا دِيَا كَمَا هُوَ، أَسْ مِنْ سَحْثٍ نَحْثٍ كَمَا وَضَعُ كَيْسِي هُوَ، لَعْوَى، شَرْعِي يَاعْرِفِي - انْكِشَافٌ ظَاهِرٌ هُوَ اسْتِبَارٌ وَحُكْمٌ، حَيْثُ، بُولَتِ هِيَ لَا يَسْتَبَارُ مِنَ اللَّهِ بِسُتْرٍ اللَّهُ تَعَالَى سَهْ حَيْثُ نَحْثٍ، يَعْْنَى وَرَتَا نَحْثٍ، صَرِيحٌ صَوْرٌ سَهْ فَعِيلٌ كَمَا وَرَتَا فَا عِلٌّ كَمَا مَعْنَى فِي صَرِيحٍ وَهُوَ لَفْظٌ جَسْ كَمَا مَعْنَى بِيْ انْتَهَا ظَاهِرٌ هُوَ، كَثِيرٌ اسْتِعْمَالٌ هُوَ لَمْ كِيْ وَجْهٌ سَهْ لَفْظٌ بُولَتِ هِيَ

معنی کھل جائے، صریح کے معنی میں اتنا بھر پور ظہور اور غیر معمولی انکشاف پایا جاتا ہے کہ لفظ ہی معنی کی جگہ لے لیتا ہے مثال سے سمجھئے کوئی سبحان اللہ کہنے کا ارادہ کرتا ہے اس کی زبان سے جاری ہو جاتا ہے، تجھے طلاق، تو طلاق پڑ جائے گی بھلے ہی طلاق کی نیت نہ ہو کیونکہ طلاق کا لفظ صریح ہے اس میں اتنی صراحت پائی جاتی ہے کہ اسے بولنے کے بعد اسی کے معنی اور مراد کے نتیجے سے انحراف ناممکن ہے۔ کِنَايَة، کِنُوْت یا کِنِيَتْ کا مصدر ہے۔ جَوِيَانٌ مصدر، بہنا۔

تشریح عبارات | وَالثَّالِثُ قرآن جو لفظ و معنی کا نام ہے ماقن رحمہ اللہ اس کی تیسری تقسیم بیان فرما رہے ہیں۔

اَيُّ التَّقْسِيْمِ الثَّالِثِ علامۃ الشارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں چار تقسیموں کی تیسری تقسیم قرآن شریف کے اسی نظم یعنی لفظ کے استعمال کی قسموں کو بیان کرنے سے متعلق ہے جس نظم کا پہلے ذکر ہو چکا ہے یعنی جس طرح پچھلی دو تقسیمیں نظم یعنی لفظ سے تعلق رکھتی تھیں اسی طرح تیسری تقسیم بھی لفظ سے متعلق ہے اس تقسیم میں یہ بتلایا جائے گا کہ لفظ اپنے اسی معنی میں استعمال کیا گیا ہے جو اس کا وضع کیا ہوا اور متعین معنی تھا یا لفظ اپنے وضع کردہ اور متعین معنی کے علاوہ دوسرے معنی میں استعمال ہو رہا ہے موضوع اور متعین یا غیر موضوع اور غیر متعین معنی میں کس حیثیت سے استعمال کیا جائے گا، کیا یہ مذکورہ بالا معنی میں اس حیثیت سے استعمال کیا جائیگا کہ لفظ کا وہ معنی ظاہر اور منکشف ہے یا اس حیثیت سے استعمال کیا جائیگا کہ لفظ کا وہ معنی ظاہر اور منکشف نہیں بلکہ مستتر اور ڈھکا چھپا ہے۔

وہی اَرْبَعَةُ لَفْظِ کو معنی میں استعمال کرنے کی جہت سے متعین تقسیم کی چار قسمیں ہیں۔ ۱۔ حقیقت ۲۔ مجاز ۳۔ صریح ۴۔ کنایہ

اَلْاَوَّلُ شارح جو پوری تیسری تقسیم کے چار قسموں میں منحصر ہونے کی توجیہ فرما رہے ہیں، موصوف رقم طراز ہیں کہ لفظ اگر اسی معنی میں استعمال کیا گیا ہے جو واضح کی طرف سے لفظ کے لئے متعین و مقرر کر دیئے گئے تو اسے حقیقت کہیں گے، اور جب لفظ اپنے متعین و موضوع معنی میں استعمال نہ کیا جائے یعنی لفظ اپنے اس معنی میں جو واضح کی طرف سے اسکے لئے طے شدہ تھا استعمال نہیں ہو رہا ہے بلکہ متعین اور غیر متعین معنی میں کسی تعلق اور ربط کے پائے جانے کی وجہ سے غیر متعین معنی میں استعمال کیا جا رہا ہے تو اس کو مجاز کہتے ہیں بعد ازاں لفظ کے حقیقی اور مجازی معنوں کے استعمال کی دو جہتیں ہیں، پہلی جہت یہ ہے کہ لفظ کا حقیقی یا مجازی کہلانے والا معنی اس طرز سے استعمال کیا جا رہا ہے کہ وہ بھر پور ظہور اور بدرجہ اتم انکشاف اور وضاحت لئے ہوسکتے ہیں، اگر ایسا ہے تو اسے صریح کہتے ہیں، دوسری جہت یہ ہے کہ لفظ کا حقیقی یا مجازی معنی اس انداز میں استعمال ہو رہا ہے کہ اس میں ایسا استتار و ابہام یعنی عدم وضاحت پائی جا رہی ہے جس کی وجہ

سے لفظ کا یہ معنی کلام سے باہر پائی جانے والی رہنمائی یا کلام سے باہر پائے جانے والے قرینے کا سہارا لئے بغیر سننے والے پر کھلتا ہی نہیں ہے، جب ایسی صورت ہوگی تو اسے کنایہ کہیں گے۔

فالمصريح والکنایۃ، اذ صریح اور کنایہ حقیقت اور مجاز کے ساتھ متحد اور یکجا ہو جاتے ہیں یعنی صریح حقیقت اور مجاز دونوں کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے، ٹھیک اسی طرح کنایہ حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے، اسی طرح عکس بھی ہوگا یعنی حقیقت کبھی صریح کے ساتھ متحد ہوگی اور کبھی کنایہ کے ہمراہ ملے گی، یوں ہی مجاز کبھی صریح کے ساتھ متحد ہوگا اور کبھی کنایہ کے ساتھ، واضح مطلب یہ ہوا کہ ایک لفظ اپنے معنی میں پورا پورا ظہور پائے جانے کی وجہ سے صریح کہلاتا ہے اور اپنے موضوع لہ معنی میں استعمال کئے جانے کی وجہ سے حقیقت، اسی طرح ایک لفظ اپنے معنی میں ظہور نہ پائے جانے کی وجہ سے کنایہ کہلاتا ہے اور اپنے موضوع لہ معنی میں استعمال کئے جانے کے باعث حقیقت کہلاتا ہے، یہاں صریح حقیقت کے ساتھ متحد ہے اور کنایہ بھی حقیقت کے ساتھ متحد ہے، یہی سمجھ عکس میں ہوتا ہے، یعنی ایک لفظ اپنے موضوع لہ معنی میں مستعمل ہونے کی وجہ سے حقیقت کہلاتا ہے، اگر وہی موضوع لہ معنی پورے طور سے ظاہر ہو تو صریح بن جاتا ہے، اور ایک لفظ اپنے موضوع لہ معنی کے علاوہ دوسرے معنی میں استعمال ہونے کی وجہ سے مجاز کے نام سے پکارا جاتا ہے، اگر موضوع لہ معنی کے علاوہ دوسرے معنی ظاہر نہ ہو تو کنایہ بن جاتا ہے، اس جگہ حقیقت صریح کے ساتھ متحد ہے اور مجاز کنایہ کے ساتھ، پھر حقیقت میں پورا ظہور ہو تو صریح ہے اور ظہور نہ ہو تو کنایہ اور مجاز کا معنی ممکن ظاہر ہو تو صریح اور ظاہر نہ ہو تو کنایہ ہے، معلوم ہوا حقیقت صریح اور کنایہ کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے، اسی طرح مجاز صریح اور کنایہ کے ساتھ یکجا ہو جاتا ہے۔

وَلِذَا قَالَ اِنَّهُ ذَكَرَ اِسْتِحْدَاكِي وَجِهَ مِنْ فِخْرِ الْاِسْلَامِ عَلٰی بَنِ مُحَمَّدٍ الْبَزْدُوِي عَلَيْهِ الرَّحْمَةُ لَمْ يَنْتِزِعْ اَيَّ نَازِ تَصْنِيفِ اَصُوْلِ بَزْدُوِي فِي تَبْسِري تَقْسِيمِ كِي تَعْرِيفِ يُوْنِ فَرْمَانِي هِيَ . وَالثَّالِثُ فِي وَجُوْهِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النِّظْمِ وَجَوَابُهُ فِي بَابِ الْبَيَانِ اَوْ تَبْسِري تَقْسِيمِ اَسِي لَفْظِ كِي اِسْتِعْمَالِ كِي قِسْمُوْنِ اَوْ بَابِ بَيَانِ فِي اِس لَفْظِ كِي جَارِي اَوْ رَاقِعِ هُوْنِي سِي مُتَعَلِّقِ هِيَ ، فِخْرِ الْاِسْلَامِ عَلٰی بَنِ مُحَمَّدٍ بَزْدُوِي كِي سَامِنِي كِيَا مَجْبُوْرِي تَحِي جِس كِي وَجِهَ سِي اِنْخُوْنِ لَمْ عَامِ اَصُوْلِي عِلْمَاءِ سِي اِخْتِلَافِ كَرْتِي هُوْنِي مَذْكُوْرَةِ الصَّدْرِ طَرِزِ يَرِ تَعْرِيفِ فَرْمَانِي ؟ جِبَكِي تَبْسِري تَقْسِيمِ كِي جِهْتِ يِهِي هِي كِي لَفْظِ كَسِ اَعْتَبَارِي سِي اِسْتِعْمَالِ كِيَا كِيَا يَا وَهِي اِنِي مَوْضُوْعِ مَعْنِي فِي اِسْتِعْمَالِ كِيَا كِيَا هِي يَا غَيْرِ مَوْضُوْعِ لَمْ مَعْنِي فِي اِسْتِعْمَالِ كِيَا كِيَا هِي ، يَا اِس اَعْتَبَارِي سِي اِسْتِعْمَالِ كِيَا كِيَا هِي كِي اِس لَفْظِ كَا مَعْنِي ظَاهِرِ اَوْ كَهْلَا هُوَا هِي يَا اِس اَعْتَبَارِي سِي اِسْتِعْمَالِ كِيَا كِيَا هِي كِي اِس كَا مَعْنِي ظَاهِرِ اَوْ كَهْلَا هُوَا اِنِي هِي ، اِسْتِعْمَالِي اَعْتَبَارِي كِي طَرَفِ نَظَرِ كَرْتِي هُوْنِي مُزْدُوْرَتِ نَحِي تَحِي كِي فِخْرِ الْاِسْلَامِ وَجَوَابُهُ فِي بَابِ الْبَيَانِ كَا اَصَافِي فَرْمَانِي ، مَكْرُ بَعْضِ حَضَرَاتِ كُو وَهِي هُوَا كِيَا تَحِي كِي تَبْسِري تَقْسِيمِ فِي مَرْفِ حَقِيقَتِ اَوْ مَجَازِ دُو قِسْمِي پَانِي جَاتِي هِي اَوْ صَرِيحِ وَكِنَا يِهِي

اسی مجاز و حقیقت کی قسمیں ہیں، حقیقت اور مجاز صریح اور کنایہ کا مقسم ہیں یعنی حقیقت اور مجاز صریح اور کنایہ کی قسمیں نہیں ہیں بلکہ مقسم ہیں اور مقسم کے ساتھ قسموں کا اجتماع اور اتحاد ہونا جائز ہے، اس لئے صریح اور کنایہ حقیقت اور مجاز کے ہمراہ متحد ہو جاتے ہیں، بالقرض تیسری تقسیم کی چار قسمیں، حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ باور کر لی جائیں تو علماء کی صراحت کے مطابق صریح و کنایہ کا حقیقت و مجاز کے ہمراہ متحد و یکجا ہونا درست نہیں ٹھہرے گا اس لئے کہ علماء نے فرمایا ایک تقسیم کی قسموں کے اندر تباین و تضاد پایا جانا ضروری ہے، یعنی ایک تقسیم کی قسموں کو جب بھی سامنے رکھا جائے گا تب ضروری ہو جائے گا کہ یہ قسمیں ایک دوسری کی مخالف اور ضد ہوں جیسے خاص عام کی ضد ہے اور عام خاص کی ضد ہے، جب ہم تسلیم کر لیں کہ تیسری تقسیم کی چار قسمیں ہیں، حقیقت مجاز، صریح اور کنایہ تو قسموں میں ضدیت اور تباین پائے جانے کے ضابطہ کی روشنی میں اعتراف کرنا بڑے گناہ کے ان میں آپس میں اتحاد و اجتماع نہ ہوسکے بلکہ تباین اور ضدیت پائی جائے، حالانکہ تباین صریح اور کنایہ تیسری تقسیم کی قسمیں ہونے کے باوجود حقیقت اور مجاز کے ہمراہ متحد و یکجا ہو جاتی ہیں، جب اتحاد آگیا تو تباین نہیں رہا، حالانکہ قسموں کے اندر قسم ہونے کی حیثیت سے تباین و تضاد کا پایا جانا لازمی تھا چونکہ تیسری تقسیم کی چار قسمیں حقیقت و مجاز، صریح و کنایہ تسلیم کرنے سے قسموں میں مطلوبہ تباین و تضاد فوت ہو رہا تھا جبکہ قسموں کے مطالبے کی طرف نظر رکھتے ہوئے ان میں تباین و تضاد کا باقی رہنا لازمی کر دیا گیا تھا، اس لئے فخر الاسلام علی بن محمد نے تیسری تقسیم کرتے ہوئے ایسا طرز تجریر اختیار فرمایا جس سے قسموں کا تباین فوت نہ ہو کر باقی و موجود رہے، اسی لئے انھوں نے فرمایا تیسری تقسیم اس نظم یعنی لفظ کے استعمال اور معنی کے بیان کے سلسلے میں اسی لفظ کے جاری ہونے سے متعلق ہے موصوف بزدوی نے لفظ کے بارے میں استعمال اور جریان یعنی جاری ہونا یا واقع ہونا، دو لفظ استعمال کئے ہیں، استعمال کے ذریعہ سے حقیقت و مجاز کی طرف اشارہ کیا ہے اور جریان لاکر صریح و کنایہ مراد لئے ہیں، ذرا وضاحت سے سمجھتے چلتے کہنا چاہتے ہیں کہ لفظ اپنے متعینہ معنی میں متکلم استعمال کرے گا یا متعینہ معنی چھوڑ کر دوسرے یعنی غیر متعینہ معنی میں استعمال کرے گا متکلم لفظ جب متعینہ معنی میں استعمال کرے تب اسے حقیقت کہئے اور جب متکلم لفظ متعینہ معنی میں استعمال نہ کرے تب اسے مجاز کا نام دیجئے اسے ایک تقسیم سمجھئے، جس کی دو قسمیں حقیقت اور مجاز نمودار ہوئیں، دوسری تقسیم یہ ہے کہ معنی اور مراد کے بیان کے سلسلے میں حقیقت اور مجاز کے تین مذکور لفظ کس وصف کا حامل ہے، کیا اس کا وصف یہ ہے کہ اس کا معنی کھلا ہوا اور واضح ہے، معنی و مراد کے بیان کے تعلق سے حقیقت اور مجاز کے تحت ذکر شدہ لفظ کا وصف یہ ہے کہ اس کا معنی کھلا ہوا اور واضح نہیں ہے یعنی دیکھا جائے گا کہ حقیقت یا مجاز میں استعمال کیا جانے والا لفظ اپنی مراد کی وضاحت کے سلسلے میں جاری ہوتا ہے یا اپنی

مراد کی وضاحت اور بیان کے سلسلے میں جاری نہیں ہوتا، یعنی حقیقت یا مجاز میں استعمال شدہ لفظ کی مراد اور اس کا معنی پورا پورا بیان اور ظاہر ہے یا بیان اور ظاہر نہیں ہے اگر پورے طور پر لفظ کا معنی ظاہر ہے تو اسے صریح کہتے ہیں، چاہے وہ حقیقت میں استعمال ہو رہا ہو یا مجاز میں، اگر لفظ کا معنی ظاہر نہیں ہے تو اسے کنایہ کہتے ہیں چاہے وہ حقیقت میں استعمال کیا گیا ہو یا مجاز میں، لہذا یہ ایک ایسی تقسیم سامنے آئی جو معنی اور مراد کے بیان یعنی ظہور اور وضاحت کے سلسلے میں لفظ کے جاری اور واقع ہونے یا معنی اور مراد کے بیان یعنی ظہور اور وضاحت کے سلسلے میں لفظ کے جاری اور واقع نہ ہونے سے مربوط ہے اور اس شان کی تقسیم کی بھی دو قسمیں ہیں علم صریح و علم کنایہ، اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ حقیقت و مجاز دونوں قسمیں ایک تقسیم سے جوڑی ہوئی ہیں، صریح اور کنایہ دونوں قسمیں دوسری تقسیم سے جوڑی ہوئی ہیں، پہلے ضابطہ بتلایا جا چکا ہے کہ ایک تقسیم کی قسمیں دوسری تقسیم کی قسموں کے ساتھ ملتی جاتی ہیں یعنی ایک تقسیم کی قسمیں دوسری تقسیم کی قسموں کے ساتھ ملتی جاتی ہیں وہیں قانون بتلایا جا چکا ہے کہ دو تقسیموں کی قسموں میں تباہی اور تضاد نہیں پایا جاتا جیسے خاص پہلی تقسیم کی ایک قسم ہے اور حقیقت تیسری تقسیم کی ایک قسم ہے، خاص وہ ہے جو لغوی وضع کے لحاظ سے ایک معنی بتلائے اور حقیقت وہ ہے جو اپنے وضع کردہ معنی میں مستعمل ہو ایسا ہوتا ہے کہ ایک لفظ اپنا ایک لغوی وضع سے متعین معنی بتلائے اور اسی موضوع و متعین معنی میں مستعمل بھی ہو لہذا خاص حقیقت کے ساتھ متحد ہو جائے گا خاص اور حقیقت دونوں قسموں میں اتحاد صرف اس لئے پایا گیا کہ دونوں الگ الگ تقسیموں کی قسمیں ہیں چنانچہ یہاں صریح اور کنایہ دونوں قسموں کا حقیقت اور مجاز دو قسموں کے ساتھ اتحاد صرف اس لئے روا ہو گیا کہ یہ دو الگ الگ تقسیموں کی قسمیں ہیں۔

فجعل الحقیقۃ ۱۱ چونکہ بزدوی نے لفظ کی استعمال کے اعتبار سے ایک تقسیم کر کے اسکی دو قسمیں حقیقت اور مجاز نکالی ہیں، اسی مستعمل لفظ کے معنی اور مراد کے بیان و وضاحت اور ظہور کے سلسلے میں جاری اور واقع ہونے کے اعتبار سے دوسری تقسیم کر کے اس کی دو قسمیں صریح اور کنایہ بتلائی ہیں اس لئے بات تو بالکل عیاں ہے کہ حقیقت اور مجاز کا مرجع لفظ کا استعمال ہے یعنی حقیقت اور مجاز بزدوی کی تعریف کے تحت جس طرف لوٹیں گے وہ استعمال ہی ہے، اور صریح و کنایہ کا مرجع لفظ کا جریان ہے یعنی صریح و کنایہ بزدوی کی تعریف کی روشنی میں جس مرجع کا رخ کریں گے وہ جریان ہے

وَجَعَلَ صَاحِبُ التَّوَضُّعِ ۱۲ امام فخر الاسلام نے تیسری تقسیم میں جس غرض کے پیش نظر تعریف کرتے ہوئے استعمال اور جریان ذکر کیا تھا، اسی غرض کے تحت صدر الشریعہ ۱۳ اصغر عیبد اللہ صاحب توضیح نے صریح و کنایہ دونوں کو حقیقت اور مجاز کی قسم قرار دیا ہے تیسری تقسیم

کی قسموں میں اتحاد اور تماثل پایا جاتا تھا جب کہ کسی ایک تقسیم کی قسموں میں انحراف اور تباین پایا جانا چاہیے، فخر الاسلام نے تیسری تقسیم کو دو تقسیموں میں بکھر کر بتانا چاہا تھا کہ اگر تیسری تقسیم کی قسموں میں تضاد یعنی ایک دوسری کی ضد ہونا نہیں پایا جاتا تو حرج نہیں اس لئے کہ یہاں دو تقسیمیں ہیں حقیقت و مجاز استعمال کی حیثیت سے ایک تقسیم کی قسمیں ہیں اور مرئج و کنایہ جریان کے لحاظ سے دوسری تقسیم کی قسمیں ہیں دو تقسیم کی قسموں میں تماثل و اتحاد ایک جہتی پائی جائے یعنی تباین و تضاد نہ پایا جائے تو کوئی قباحت نہیں کیونکہ دو تقسیموں کی قسموں میں تباین ضروری نہیں ہے، اور صاحب توضیح نے مرئج اور کنایہ کو حقیقت اور مجاز کی قسمیں بتلایا ہے، فرمایا کہ مرئج اور کنایہ بھمے حقیقت اور مجاز کی قسمیں ہیں اس کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ تیسری تقسیم کی چاروں قسمیں حقیقت اور مجاز مرئج اور کنایہ آپس میں ایک دوسری کی ضد نہیں ہیں یعنی ان قسموں میں باہم تباین و تضاد نہیں پایا جاتا جیسے ہی یہ ایک تقسیم کی قسمیں ہیں جن میں تضاد اور تباین پایا جانا چاہئے تھا بلکہ ان چاروں قسموں میں تماثل اور اتحاد پایا جائے گا، ایک قسم دوسری قسم میں داخل اور اس کے ساتھ متحد و یکجا ہو جائے گی چاہے کل کی کل یعنی چاروں قسمیں ایک دوسری میں داخل اور باہم متحد ہو جائیں یا بعض قسمیں بعض میں داخل اور متحد ہو جائیں، صاحب توضیح نے جس انداز میں تباین نہ پائے جانے کی توجیہ کی ہے اس کو تسلیم کر لینے کے بعد اقسام میں تباین نہ پائے جانے کا اعتراض نہیں اٹھتا اس لئے کہ انھوں نے مرئج اور کنایہ کو حقیقت اور مجاز کی قسمیں بتلایا ہے، اس سے واضح ہوا کہ حقیقت اور مجاز قسم ہیں مقسم سے ہی قسمیں نکلتی ہیں، مقسم اور اس کی قسموں میں تباین پایا جانا شرط نہیں ہے اس لئے مرئج اور کنایہ اگر حقیقت و مجاز کے ساتھ متحد ہو جائیں تو کوئی عیب کی بات نہیں تباین ایک ہی تقسیم کی قسموں میں پایا جاتا ہے اور وہ یہاں نہیں پایا جاتا، تباین کا دیا جانا ہی درست ہے کیونکہ تقسیم اولیٰ کے لحاظ سے حقیقت اور مجاز دو قسمیں سامنے آئیں اور تقسیم ثانی کے لحاظ سے مرئج و کنایہ دو قسمیں نکلیں، عبدالحکیم سیالکوٹی نے تصریح میں اسی عبارت پیش کی ہے جس سے توضیح و تلویح کی باتوں کی وضاحت کے ساتھ حقیقت و مجاز مرئج اور کنایہ کے سلسلے میں پہلی اور دوسری تقسیم کا شعور ملتا ہے، اس تناظر میں امام فخر الاسلام علی بن محمد اور چھوٹے صدر شریعت عبید اللہ کی بظاہر مختلف عبارتوں کے مفہوم معمولی فرق کے ساتھ قریب قریب آجاتے ہیں فتوہ قد اطمینا فی هذا المقام لحاجة اصححت داعیة الی انفراد

الابہام۔

وَاللَّيْمُ فِي مَعْرِفَةِ وَجْهِ الْكَوْفِ عَلَى الْمَرَادِ آيِ التَّقْسِيمِ الرَّابِعِ فِي مَعْرِفَةِ طُرُقِ وَقُوفِ الْمُجْتَهِدِ عَلَى مَرَادِ النَّظْمِ وَهُوَ إِنْ كَانَ فِي الظَّاهِرِ مِنْ صِفَاتِ الْمُجْتَهِدِ لَكِنَّهُ يُؤَلِّقُ إِلَى

حَالِ الْمَعْنَى وَنَوَاسِطِهِ إِلَى اللَّفْظِ وَلِذَا قِيلَ إِنَّ هَذَا التَّقْسِيمَ لِلْمَعْنَى دُونَ اللَّفْظِ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ
أَيْعُ الْأُسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَبِإِشَارَتِهِ وَبِدَلَالَتِهِ وَبِإِقْنَانِهِ لِأَنَّ الْمُسْتَدْلَلَ إِنْ اسْتَدْلَلَ
بِالنَّظْمِ فَإِنْ كَانَ مَسْئُومًا فَهُوَ عِبَارَةُ النَّصِّ وَالْإِشَارَةُ النَّصِّ وَإِنْ كُنِيَ مُسْتَدْلَلًا بِالنَّظْمِ بَلْ
بِالْمَعْنَى فَإِنْ كَانَ مَقْلُوبًا مِنْهُ يَحْسِبُ اللَّفْظَ فَهُوَ دَلَالَةُ النَّصِّ وَإِلَّا فَإِنْ تَوَقَّفَ عَلَيْهِ
صِحَّةُ النَّظْمِ شَرْعًا أَوْ عَقْلًا فَهُوَ إِقْنَانُ النَّصِّ وَإِنْ كُنِيَ تَوَقَّفَ عَلَيْهِ فَهُوَ مِنَ الْأُسْتِدْلَالِ
الْقَاسِدَةِ عَلَى مَا سَيَجِيءُ أَنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

ترجمہ

والابع فی معرفۃ وجوہ الوقوف علی المراد فی اور چوتھی تقسیم مراد پر واقف ہونے کی قسموں کے بیان
میں، یعنی چوتھی تقسیم مجتہد کے مراد پر واقف ہونے کے طریقوں کی معرفت کے بیان میں ہے، اور مراد پر
واقف ہونا اگر مجتہد کے اوصاف میں سے ہے، لیکن یہ معانی کی حالت کی طرف راجع ہے اور معنی کے واسطے سے
لفظ کی طرف راجع ہے، ولذا قیل اسی وجہ سے بعض نے تو یہ کہہ کر یہ قسم توضیح کی ہے لفظ کی نہیں۔

وہی اربعۃ ایضاً الاستدلال بعبارۃ النص و بإشارۃ و بدلالۃ و بإقنانه و اور یہ طریقے بھی چار
میں استدلال بعبارۃ النص، استدلال بإشارۃ النص، دلالة النص سے استدلال اور اقنانه النص استدلال
وجہ حصہ۔ دلیل پیش کرنے والا یعنی استدلال اگر لفظ سے استدلال کرے تو اگر وہ لفظان معنی کے لئے لایا گیا
ہو تو وہ عبارتہ النص ہے اور اگر وہ ان معنی کے لئے قصداً لایا نہیں گیا تو اشارۃ النص ہے، اور اگر استدلال
لفظ سے استدلال نہ کرے بلکہ معنی سے کرے تو اگر وہ معنی اس لفظ سے لغت کے اعتبار سے مفہوم ہوتے ہیں
تو وہ دلالة النص ہے، اور اگر معنی لغت میں نہ آتے ہوں تو دیکھا جائیگا کہ ان معنی پر لفظ کی صحت لغت یا عقداً
موقوف ہے یا نہیں اگر موقوف ہے تو اس کو اقتضار النص اور اگر موقوف نہ ہو تو اسے استدلال فاسدہ میں شمار کریں گے
جیسا کہ عنقریب انشاء اللہ اس کا بیان آئے گا۔

بیان لغت

الْوَقُوفُ عَلَى أَمْرِ كَسِيَّاتٍ كَوَسْمَحْنَا أَوْ رَأْسٍ سَعْدٍ هَوْنًا، آگاہ ہونا۔
صِفَاتٌ - واحد صفت، تجویز کار کردگی کا نتیجہ، وصف، خوبی، قابلیت، استعداد
أَلْ يَكُونُ إِلَى كَذَا رَنٍّ، أَوَّلًا وَمَا لَّا لَوْثًا، حَالٌ، كَيْفِيَّةٌ، دُونَ عَيْنٍ کے معنی میں اسی تناظر
میں ہے تفصیل پیچھے گذر چکی ہے اَيْضًا تب حال ہو جائے گا جب رَاجِعًا کے معنی میں پھرنے کے نتیجے
میں اُخْرَى فعل مضارع معروف واحد متکلم مقدر کی ضمیر پوشیدہ اَنَا ذوالحال تسلیم کی جائے عِبَارَةٌ
لغوی معنی خواب کی وضاحت، اسی سے ہے خواب کی تعبیر دینا، معبر خواب کی تعبیر دینے والا، خواب میں
پوشیدہ باتوں کو واضح کر دیتا ہے، خواب کی چھپی ہوئی باتیں خواب کا نتیجہ و انجام ہوتی ہیں، معنی کچھ
نشاندہی کرنے والے اور اسے واضح کرنے والے الفاظ، عبارات اسی لئے کہلاتے ہیں کہ یہ الفاظ میں

مانی الضمیر کو جو پوشیدہ ہوتا ہے ظاہر کر دیتے ہیں فاسدۂ کج، برا، خراب، تحالی اللہ سے حال واقع ہوگا اس میں نحوی علماء قد مقدر مانتے ہیں، اخفش کی رائے میں قد مقدر ماننا یا اسے ظاہر کرنا عالیت کے لئے ضروری نہیں ہے۔

شرح عبارات ای التقسیم الخ شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں چوتھی تقسیم کی قسموں کا تعلق لفظ کے معنی اور مراد سے منسلک ہے، یعنی چوتھی تقسیم کی

قسموں میں یہ واقفیت اور آگاہی ملتی ہے کہ مجتہد استدلال کرنے والا لفظ کی مراد کی تک رسائی کیلئے کیسے استدلال کرتا ہے، لفظ کا معنی معلوم کرنے کے لئے مجتہد کی آگاہی سے کون کون سی قسمیں مربوط ہیں۔

وہو کائنات کان الخ شارح علیہ الرحمہ جون پوری ماتن کی عبارت والوابع فی معرفۃ الخ پر پڑنے والے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے لفظ کے معنی اور مراد کی واقفیت کی قسمیں کتاب اللہ کی تقسیم کی قسمیں بتلائی ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں والوابع چوتھی تقسیم میں مراد کی واقفیت کی قسموں کے پہچاننے میں کلام کیا جائے گا، چوتھی تقسیم اللہ کی کتاب قرآن کی تقسیم بتلائی گئی مگر ماتن فرماتے ہیں استدلال واجتہاد کرنے والا لفظ کی مرادوں اور معنوں کی واقفیت حاصل کرتا ہے اسی واقفیت کو پہچاننے کی قسمیں بیان بیان ہوں گی، کون ہوگا جو تسلیم کرنے پر آمادگی ظاہر کرے گا کہ مجتہد استدلال کی واقفیت و معلومات کی قسموں کو پہچاننا اللہ کی کتاب کی قسموں کا پہچاننا ہے اس لئے ماتن کے لئے ضروری تھا کہ کہتے چوتھی تقسیم سے حاصل ہونے والی قسمیں صرف اور صرف عبارة النص، دلالت النص اور اقتضار النص ہیں ذکر عبارة النص، اشارۃ النص، دلالت النص اور اقتضار النص سے استدلال کرنا، کیونکہ استدلال، مجتہد و استدلال کرینوالے کی صفت اور اس کا فعل ہے۔

استدلال اثر سے اثر ڈالنے والے کی طرف پلٹنا یا اثر ڈالنے والے سے اثر کی طرف متوجہ ہونا یہاں استدلال اپنے آخری معنی میں ہے۔

حاصل کلام یہ کہ استدلال مجتہد کا کام ہے، مجتہد کے کام سے واقفیت اللہ کی کتاب قرآن کی قسموں سے واقفیت ہونا چہ معنی دارد؟ موصوف الکثیر سے جواب دے رہے ہیں، فرماتے ہیں قرآنی نظم و لفظ کی مرادوں اور معنی کی واقفیت، مانا کہ یہ ظاہر مجتہد کی صفت فعل و کارکردگی نظر آتی ہے، لیکن یہ تو دیکھو کہ واقفیت کا مرجع مال اور آخری پناہ گاہ کیا ہے، یہ واقفیت کس طرف لوٹ رہی ہے، واقفیت سے کس چیز کی واقفیت تسلیم کی جا رہی ہے، جب غور کرو گے واضح ہو جائے گا کہ واقفیت کا مرجع مال آخری پناہ گاہ معنی ہے، مطلب یہ ہوا کہ واقفیت معنی کی طرف لوٹے گی، یعنی واقفیت سے معنی کی واقفیت تسلیم کی جائے گی، یہ معلوم ہے کہ اس تقسیم کی اقسام

معنی کی تقسیم کی قسمیں ہیں جب یہ قسمیں معنی کی رو سے ہونے والی تقسیم کی قسمیں ٹھہریں تو اس تقسیم کی قسموں کے معنی کی معرفت اور واقفیت ضروری ہوگی۔ اصل میں یہ معنی کی رو سے ہونے والی تقسیم کی قسمیں ہیں اس لئے یہ اللہ کی کتاب کی چوتھی تقسیم کی قسمیں ہوتیں کیونکہ معنی سے اللہ کی کتاب کے الفاظ و عبارات کے معنی اور مراد ہی مقصود ہیں مگر جب تک معنی کی معرفت اور معنی کی آگاہی اور واقفیت حاصل نہ کی جائے معنی کسی طرح بھی فائدہ نہیں دے سکتے تھے، اس لئے معنی کی واقفیت و معلومات سے نظر میں بند کر لی جائیں تو اللہ کی کتاب کے بہت سارے الفاظ کے معانی غیر مفید ہو جائیں گے، جب معنی کی معرفت اور واقفیت سے انحراف کے نتیجے میں اللہ کی کتاب کے الفاظ کے معانی ہی فائدہ نہیں دے سکیں گے تو اللہ کی کتاب کے الفاظ کے معنی کی معرفت اور واقفیت کے بغیر معنی کی رو سے ہونے والی چوتھی تقسیم کی قسمیں بھی کوئی فائدہ نہیں دے سکیں گی حالانکہ ان قسموں کا فائدہ دینا محتاج بیان نہیں تھا، اسی قسموں کو فائدہ بخش باقی رکھنے کے لئے قرآنی لفظ کے معنی اور مراد کی واقفیت کسے قسموں کو اللہ کی کتاب کی قسمیں قرار دیا گیا، اب مذکور اعتراض جاتا رہا اس لئے معنی کی معرفت اور واقفیت گرچہ بہ ظاہر مجتہد کا کام لگتا ہے مگر معنی مجتہد کا نہیں بلکہ اللہ کی کتاب کا دہی معنی ہے جو اللہ نے طے فرمایا ہے انجام چونکہ معنی ہے اور معنی مجتہد کا نہیں تھا بلکہ اللہ کی کتاب کا تھا اس لئے ظاہری اعتراض قابل قبول نہ ہوگا۔

وَبِوَاسِطَتِهِ اے علامہ جون پوری نے پچھلے صفحات میں لکھا والوابع للمعنی چوتھی تقسیم قرآنی معنی کی تقسیم ہے ان کی اسی عبارت پر لکنہ یوئل الی حال المعنی سے اعتراض پڑتا ہے، شارح نے فرمایا معنی کی واقفیت اور اس کا علم انجام و نتیجہ کے لحاظ سے معنی ہی کی طرف لوٹتا ہے جیسا کہ میں ابھی ابھی لکھتا آیا ہوں، اعتراض یہ ہے کہ جس طرح معنی کا علم اور واقفیت معنی کی طرف لوٹتے ہیں اسی طرح لفظ کی طرف لوٹتے ہیں اس لئے کہ لفظ کے بغیر معنی کی واقفیت اور علم کا تصور قبول نہیں کیا جائے گا اور مجتہد یعنی قرآنی مرادوں کی تک پہنچنے والا اپنے استدلال میں لفظ اور معنی دونوں سے استفادہ کرتا ہے لہذا آپ کا الراج للمعنی (چوتھی تقسیم صرف معنی کی تقسیم ہے) کہنا درست بات نہ ہوئی، شارح نے و بواستہ الی اللفظ سے جواب دیا، فرمایا چوتھی تقسیم کی مرکزی گردش معنی پر ہو رہی ہے، اعتراض کریں گے کہ اس تقسیم میں اصل معنی ہے رہا لفظ تو وہ معنی کے تابع کر دیا گیا ٹھیک اسی طرح پہلے آپ مان چکے ہیں یعنی پہلی تین تقسیموں میں اصل لفظ تھا اور معنی اس کے تابع تھا اصل کی طرف نظر کیجئے تو واضح ہو جائے گا کہ یہ معنی کی قسموں کی تقسیم ہے دلالت النص اور اقتضاء النص متفقہ طور سے معنی کی قسمیں بتلائی گئی ہیں، رہی عبارت النص اور اشارت النص ان دونوں کے سلسلے میں پہلے ہی اختلاف کیا گیا تھا کہ یہ لفظ کی قسمیں ہیں لیکن ایمان کی بات تو یہی تھی کہ یہ بھی معنی ہی کی قسمیں ہیں کیونکہ عبارت النص ہوا اشارت النص ان میں بھی قرآنی لفظ و عبارت کا معنی

سمجھ کر ان سے مرادی بات یعنی شرعی احکام پر استدلال کیا جاتا ہے، واضح ہو گیا کہ چوتھی تقسیم معنی کی تقسیم ہے اگرچہ عبارت النص اور اشارۃ النص میں استدلال کرنے والا لفظ سے استدلال کرتا ہے عبارت لفظ ہی کو کہتے ہیں اور اشارہ اسی لفظ سے چلتا ہوتا ہے مگر استدلال کرنے والا پہلے اصل یعنی معنی پر نظر رکھتا ہے اور محفل کے واسطے سے لفظ کی طرف پلٹتا ہے اس لئے یہ کہہ دیا جائے کہ یہ لفظ کی نہیں بلکہ صرف اور صرف معنی کی تقسیم ہے تو اعتراض نہیں کرنا چاہئے۔

لا ان المستدل الخ شارح چوتھی تقسیم کے چار قسموں میں عبارت النص اشارۃ النص میں دلالت النص سے اقتضار النص میں منحصر ہونے کی وجہ بتلاتے ہیں، فرماتے ہیں مجتہد یعنی استدلال کرنے والا ابتداءً دو طرح استدلال کرے گا لفظ سے دلیل پکڑے گا یا معنی سے دلیل لائے گا اگر استدلال کرنے والا لفظ سے دلیل پیش کرتا ہے تو اس کی دو صورتیں نکلتی ہیں، ایک صورت یہ ہے کہ مستدل یعنی مجتہد اپنے استدلال میں جس لفظ سے دلیل پکڑتا ہے اگر وہ لفظ کلام میں اسی معنی و مراد کے لئے مسوق اور مستعمل ہے اور اس لفظ سے مسوق یعنی چلائے گئے معنی ہی مطلوب ہیں تو اسے عبارت النص کہیں گے، دوسری صورت یہ ہے کہ مجتہد استدلال میں لفظ سے دلیل پیش کرتا ہے مگر معنی اور مراد کے سلسلے میں دلیل کے طور پر پیش کیا ہوا لفظ اس معنی کے لئے چلایا نہیں گیا تو اسے اشارۃ النص کہتے ہیں، استدلال کرنے والا یعنی مجتہد اپنے استدلال اور حکم ثامت کرنے میں لفظ سے دلیل نہیں پکڑتا بلکہ معنی سے دلیل لاتا ہے تو اس کی بھی دو صورتیں نکلیں گی، ایک صورت یہ ہے کہ جس معنی سے استدلال کیا جا رہا ہے لفظ سے اس کا سمجھنا شریعت پر موقوف نہیں بلکہ لغوی حیثیت سے سمجھنا کافی ہے، یعنی استدلال میں پیش کئے گئے لفظ کا معنی سمجھنے کے لئے لغت جاننے والا شریعت کے معنی جاننے کا محتاج نہ ہو تو اسے دلالت النص کہتے ہیں، دوسری صورت یہ ہے کہ مجتہد جس معنی سے استدلال کر رہا ہے وہ لفظ سے لغوی حیثیت سے سمجھ میں نہیں آ رہا ہے بلکہ لفظ کے مدلول مطابق کا درست ہونا معنی پر موقوف ہے، یعنی شرعی یا عقلی دلیل کی روشنی میں یہ معلوم ہو رہا ہے کہ لفظ کا مطابق مدلول اپنی صحت میں معنی پر انحصار کئے ہوئے ہے، یعنی شریعت کی کوئی دلیل یا عقل سے رونا ہونے والی دلیل واضح کیا جا چکی ہے کہ جب تک اس کلام میں وہی زیادتی و اضافہ نہیں کیا جائے گا جسے نص معنی عبارت و الفاظ چاہتے اور تقاضا کرتے ہیں اس وقت تک وہ صحیح نہیں ہوگا جب شرعی اور عقلی حیثیت سے لفظ کے مطابق مدلول کی صحت و درستگی معنی پر موقوف ہو ہو جائے تو اسے اقتضار النص کہتے ہیں۔

وان لم يتوقف اللفظ على مدلول کی درستی اور صحت یعنی اس کا لغو نہ ہونا اگر معنی پر موقوف نہ ہو یعنی شریعت اور عقل کی کوئی دلیل یہ واضح نہیں کرتی کہ لفظ کے مطابق مدلول کا لغو اور

ضائع ہونے سے پہنچا یعنی صحیح ہونا معنی پر منحصر ہے نہیں شرعی یا عقلی دلیل نہیں بتلاتی کہ استدلال میں نے گئے معنی پر لفظ کے مدلول مطابق کا درست ہونا موقوف ہے تو ایسی صورت میں اس معنی سے استدلال کرنا اور حکم ثابت کرنے میں دلیل بنا کر اسے پیش کرنا فاسد استدلال کہا جائے گا

عَلَى مَا سَيَجِيءُ اِذْ اَتَى عَلَيْهِ الرَّحْمَةُ اقْتضار النص سے ثابت ہونے والے احکام کا عنوان ختم کر کے وجوہ فاسدہ کے بیان و تفصیل میں ایک فصل قائم کریں گے، شارح اسی کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ فاسد استدالات کی تفصیل جلد آرہی ہے جب کہ یہ کافی تاخیر میں آئے گی، ہو سکتا ہے شارح اپنے توانا دماغ کی مضبوط گرفت پر عام لوگوں کو قیاس کرتے ہوئے صراحت فرما بیٹھے کہ یہ بحث جلد آئے گی۔ شارح کی جلیل القدر درآ کی اور غضب کا حافظہ مد نظر رہے تو یہ بات ان کے حق میں زیب دے گی اور خوب چمکے گی۔

وَبَعْدُ مَعْرِفَةِ هَذِهِ الْأَقْسَامِ قِسْمٌ خَامِسٌ يَشْمَلُ الْكُلَّ اَوْ يَبْعُدُ مَعْرِفَةَ هَذِهِ الْأَقْسَامِ الْعِشْرِينَ الْحَاصِلَةَ مِنَ التَّقْسِيمَاتِ الْارْبَعَةِ تَقْسِيمٌ خَامِسٌ يَشْمَلُ كُلًّا مِنَ الْعِشْرِينَ وَهُوَ اَرْبَعَةٌ اَيْ مَعْرِفَةُ مَوَاضِعِهَا وَمَعَانِيهَا وَتَرْتِيبُهَا وَاحْكَامُهَا اَيْ هَذَا التَّقْسِيمُ اَرْبَعَةٌ اَقْسَامٌ اَيْضًا مَعْرِفَةُ مَوَاضِعِهَا اَيْ مَا خَذَ اِسْتِثْقَانِ هَذِهِ الْأَقْسَامِ وَهُوَ اَنْ لَفْظُ الْخَاصِّ مُشْتَقٌّ مِنَ الْخُصُوصِ وَهُوَ الْاِنْفِرَادُ وَاِنَّ الْعَامَّ مُشْتَقٌّ مِنَ الْعُمُومِ وَهُوَ الشُّمُولُ وَقِسْ عَلَيْهِ وَمَعَانِيهَا الْمَفْهُومَاتُ الْاِصْطِلَاحِيَّةُ وَهِيَ اَنَّ الْخَاصَّ فِي الْاِصْطِلَاحِ لَفْظٌ وَضِعَ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ وَالْعَامُّ هُوَ مَا اُنْظِمَ جَمْعًا مِنَ الْمُسَمَّيَاتِ وَتَرْتِيبُهَا اَيْ مَعْرِفَةُ اَنَّ اَيُّهَا يُقَدَّمُ عِنْدَ التَّعَارُضِ مَثَلًا اِذَا تَعَارَضَ النَّصُّ وَالظَّاهِرُ يُقَدَّمُ النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ وَاحْكَامُهَا اَيْ اَنَّ اَيُّهَا قَطْعِيٌّ وَاَيُّهَا ظَنِّيٌّ وَاَيُّهَا وَاجِبُ التَّوَقُّفِ فَالْخَاصُّ قَطْعِيٌّ وَالْعَامُّ الْخُصُوصُ ظَنِّيٌّ وَالْمُتَشَابِهُ وَاجِبُ التَّوَقُّفِ فَاِذَا اَصْرِفَتْ هَذِهِ الْأَقْسَامُ فِي الْعِشْرِينَ تَصِيرُ الْأَقْسَامُ ثَمَانِينَ وَالتَّقْسِيمَاتُ خَمْسَةٌ وَهَذَا التَّقْسِيمُ الْخَامِسُ لَيْسَ فِي الْوَاقِعِ تَقْسِيمًا لِلْقُلُوبِ بَلْ تَقْسِيمٌ لِاسَاسِ اَقْسَامِ الْقُرْآنِ وَمَوْثُوتٌ عَلَيْهِ لِمَحَقِّقِهَا وَلِهَذَا الْمَرِيدُ كَرَّمَ الْجَمْهُورُ وَاِنَّمَا هُوَ اِحْتِرَاعٌ فَخَرُ الْاِسْلَامِ وَتَبَعُهُ الْمُصَرُّ وَلَكِنْ فَخَرُ الْاِسْلَامِ لَمَّا ذَكَرَ هَذَا التَّقْسِيمَ فِي اَوَّلِ الْكِتَابِ سَلَكَ فِي آخِرِهِ عَلَى سُنَّتِهِ فَذَكَرَ كُلًّا مِنَ الْمَوَاضِعِ وَالْمَعَانِي وَالتَّرْتِيبِ وَالْاَحْكَامِ

فِي كَلَامٍ مِنَ الْأَقْسَامِ وَالْمَصْرُومَاتِ ذَكَرَ الْأَحْكَامَ وَالْمَعَانِي فَقَطَّ وَلَكُونِ كَمِلِ الْمَوَاضِعِ أَصْلًا وَذَكَرَ
التَّرْتِيبَ فِي بَعْضِ الْأَقْسَامِ فَقَطَّ۔

ترجمہ بعد معرفتِ ہذہ الاقسام قسم خاصہ شمل لکھا ۱۱ اور ان اقسام کی معرفت کے بعد ایک یا پنجوں
تقسیم بھی ہے جو سب کو شامل ہے، یعنی ان بیس قسموں کے پچھاننے کے بعد جو ان چاروں قسموں
سے حاصل ہوتی ہیں ایک یا پنجوں تقسیم بھی ہے جو مذکورہ بیس قسموں کو شامل ہے

دھو اربعۃ ایضاً معرفتہ ۱۱ اور یہ بھی چار ہیں، ان قسموں کے مواضع کی معرفت ان کے معانی کی معرفت ان کے
ترتیب کی معرفت اور ان کے احکام کی معرفت، یعنی اس تقسیم کی بھی چار قسمیں ہیں، ان کے مواضع کو پہچاننا، یعنی
ان قسموں کے اخذ اشتقاق کو جاننا اور وہ یہ ہے کہ مثلاً لفظ خاص خصوص سے مشتق ہے جس کے معنی میں تنہا
ہونا، اسی طرح عام عموم سے مشتق ہے جس کے معنی شامل ہونے کے ہیں، اسی طرح دوسروں کو بھی تیاں کر لیجئے
و معانیہا المفہومات الاصلیۃ ۱۱ اور ان کے معانی سے اصطلاحی معنی مراد ہیں اور وہ یہ
ہیں کہ لفظ اصطلاح شرع میں وہ لفظ ہے جو متعین معنی کے لئے انفرادی طور پر وضع کیا گیا ہو اور عام
اس لفظ کو کہتے ہیں جو ایک ہی طرح کے بہت سے افراد کو شامل ہو۔

و ترتیبہا ای معرفتہ :- اور ان کے درمیان ترتیب کا مطلب یہ ہے کہ تعارض کے وقت ان میں سے
کسی کو مقدم کیا جائے مثلاً اگر نص اور نظام میں تعارض ہو تو نظام پر نص کو مقدم رکھا جائے گا۔

واحکامہا ای ایہا قطعی الخ اور ان کے احکام یعنی ان میں سے کون سا قطعی ہے اور کون واجب التوقف
ہے چنانچہ خاص تو قطعی ہے اور عام مخصوص منہ البعض قطعی ہے اور متشابہ واجب التوقف ہے پس جب ان
چاروں قسموں کو بیس قسموں میں ضرب دیا جائے گا تو بیس چوکے اسی قسمیں ہو جاتی ہیں، اور تقیسات کل
یاغ ہو جاتی ہیں، یہ یا پنجوں یہ درحقیقت قرآن کی تقسیم نہیں ہے بلکہ اقسام قرآن کے ناموں کی تقسیم ہے اور
یہ تقسیم اقسام قرآن کو ثابت کرنے اور بروئے کار لانے کے لئے موقوف علیہ کی حیثیت رکھتی ہے، جمہور
علامہ اصول نے اس تقسیم کا ذکر نہیں کیا، یہ صرف امام فخر الاسلامؒ کی ایجاد ہے اور حضرت مصنفؒ نے
ان کی اتباع فرمائی ہے، لیکن امام فخر الاسلامؒ نے چونکہ شروع کتاب میں اس تقسیم کا ذکر کر دیا ہے اس لئے آخر
کتاب تک اسی طریقہ پر قائم رہے ہیں، اور مواضع اشتقاق معانی، ترتیب اور ان کے احکام کو تمام اقسام میں
سے ہر قسم میں بیان کر دیا ہے۔

والمصنف نے انما ذکر المعانی والاحکام الخ اور منار کے مصنف نے صرف معانی اور احکام کو ذکر کیا ہے
مواضع اشتقاق کا بالکل ذکر نہیں فرمایا ہے اور ترتیب ان میں سے صرف بعض اقسام میں ذکر کیا ہے

بیان لغت الاصطلاح - کسی لفظ یا کلمہ کے معنی کے تئیں کوئی جماعت یا گروہ کا اتفاق کرنا
جو اصلی معنی کے علاوہ ہو۔ مسمیات نام رکھے ہوئے منتخب افراد، یہاں

مطلقاً افراد کے معنی میں ہے صَارَ كَصَيْرٍ (ن) صَيْرًا وَصَيْرُ فَرْعٍ وَمَصِيرًا مُنْقَلٍ هَوْنًا أَلْوَابِعُ
بمعنی ثابت مراد۔ حقیقت اور نفس الامر ہے واقع طے شدہ بات الموت علیہ موقوف علیہ ایسی
چیز جسے کسی دوسری چیز کے وجود اور ثبوت پر معلق کر دیا جائے بولتے ہیں وَقَعْتُ أَمْرِي عَلَى خُلَاكٍ
أَوْ عَلَى شَيْءٍ میں نے اپنا معاملہ فلاں کی موجودگی پر ڈال یا معلق کر دیا یا کسی چیز کے ثبوت پر چھوڑ رکھا
ہے اِخْتَرَعَ جَدَّتْ پیدا کرنا، اپنی طرف سے بات نکالنا، سَلَكْتُ سُلُوكًا (ن) الطریق اور السنتہ
علی کے صلہ کے بغیر راستہ چلنا، عادت کے مطابق کام کرنا، کسی چیز کو جم کر یا ڈٹ کر کرنا، اگر شارح یوں
فرماتے سَلَكْتُ سُنَّتَهُ اِلَى آخِرِهِ تَوَاجَّهًا ہوتا۔ اَصْلًا منفی جملوں میں قطعاً کے معنی میں جیسے مَا فَعَلْتُ
اَصْلًا میں نے اسے قطعاً نہیں کیا۔

ای بعد معرفتہ از فاضل شارح نے ماتن کی عبارت واضح کی -
شرح عبارات فرماتے ہیں قرآن کریم کی چار تقسیمیں ذکر کی جا چکی ہیں پہلی تقسیم لغوی
وضع کے لحاظ سے لفظ کی قسموں کے تذکرے میں تھی اس کی علا خاص علا عام علا مشترک علا مؤل چار
قسمیں بیان کی گئیں، دوسری تقسیم لفظ کے معنی کے ظاہر اور پوشیدہ ہونے کے اعتبار سے نکلنے والی
قسموں کے بیان میں تھی اس کی علا ظاہر علا نص علا مفسر علا محکم چار قسمیں نکلی تھیں جس کی مخالفت
و مقابل علا خفی علا مشکل علا مجمل علا متشابه چار قسمیں تھیں، تیسری تقسیم لفظ کے استعمال کی قسموں
کو ظاہر کرنے سے متعلق تھی، اس کی علا حقیقت علا مجاز علا صریح علا کنایہ چار قسمیں تھیں، چوتھی تقسیم
لفظ کی مراد و معنی کی واقفیت اور اس کی تہ تک پہنچنے کی قسموں کی تفصیل میں تھی، اس کی بھی علا
عبارات النص علا اشارت النص علا دلالت النص علا اقتضاء النص چار قسمیں تھیں، مذکور چار قسموں
سے حاصل ہونے والی کل بیس قسمیں نکلتی ہیں، ماتن ان تقسیموں کی بیس قسموں کے سرسری تذکرے
کے بعد ایک تقسیم اور بیان کر رہے ہیں، یہ پانچویں تقسیم ہے یہ ایسی تقسیم ہے جو مذکور بیس قسموں میں
سے ہر ایک قسم کا احاطہ کئے ہوئے ہے یعنی اس پانچویں تقسیم سے وجود میں آنے والی چار قسمیں تمام کی
تمام بیس قسموں میں سے ہر ہر قسم میں پائی جاتیں گی۔

تَقْسِيمٌ خَاصٌّ از شارح نے قسم خاص کے بدلے تَقْسِيمٌ خَاصٌّ کہہ کر بتلایا کہ ماتن کی تعریف
میں موجود لفظ تَقْسِيمٌ خَاصٌّ میں قِسْمٌ تَقْسِيمٌ کے معنی میں لیجئے، تقسیم کے معنی میں لئے بغیر چھٹکارا
نہیں اس لئے کہ یہاں کوئی ایک قسم نہیں ہے جو مذکور بیس قسموں میں پائی جائے بلکہ یہاں ایک تقسیم
ہے جو پانچویں تقسیم کہی جائے گی، اسی پانچویں تقسیم کی چار قسمیں ہیں یہ تمام قسمیں ایک وقت مذکور
بیس قسموں میں سے ہر ہر قسم میں پائی جاتیں گی۔

ای هذا التقسیم از یہاں جس پانچویں تقسیم کا بیان کیا جائے گا اس کی چار قسمیں ہیں مذکورہ
کل کی کل بیس قسموں کے اخذ کو پہچاننا، اخذ کو ہی مواضع کہتے ہیں، ان کے معنوں، ترتیبوں اور رنگوں

کو پہچاننا، ان کی تفصیل حسب تحریر ہے۔ تمام قسموں کے مواضع تمام قسموں کے معانی تمام قسموں کی ترتیبیں۔ تمام قسموں کے احکام۔

اربعۃ اقسام اربعۃ کے بعد، قسام لاکر شارح نے واضح فرمایا کہ متن کی عبارت "وہو اربعۃ" میں اربعۃ کی تا پر تنوین عوض کی تنوین شمار کی جائے گی، یہ تنوین مضاف الیہ یا میمز کے عوض اور بدلے میں آئی ہے یہ تنوین مضاف الیہ یا میمز کی قائم مقامی اور نیابت کرتی ہے اس کا مضاف الیہ یا میمز اقسام ہے۔

اُنی مآخذ۔ اقسام کے مواضع سے ان کے اشتقاقی مقامات اور مأخذ مراد لئے گئے ہیں، یہاں بتلانا ہے کہ ان قسموں کی وہ اصلیں کیا ہیں جہاں سے یہ نکلے ہیں، کون سی جگہ سے انھیں نکالا گیا اس کا مشتق منہ مادہ کیا ہے، انھی اشتقاقی مأخذ یعنی نکلنے کی جگہوں کی واقفیت اقسام کے مواضع کی معرفت کہلاتی ہے، یوں سمجھئے مثلاً خاص ایک لفظ ہے اس کے نکلنے کی جگہ یعنی اشتقاقی مأخذ خصوص ہے، یہ اسی خصوص کا مشتق یعنی اسی سے نکلا ہوا ہے، خصوص کا معنی ہے تن تنہا ہونا جو کسی کی شرکت برداشت کرے اور عام ایک لفظ ہے اس کے نکلنے کی جگہ یعنی اشتقاقی مأخذ عموم ہے یہ اسی عموم کا مشتق یعنی اس سے نکلا ہوا ہے، عموم کا معنی ہے اشتراک کے ساتھ کئی کئی افراد کو شامل ہونا، دوسروں کو اسی پر قیاس کیا جاسکتا ہے، مثلاً مشترک کا موضع و مأخذ یعنی نکلنے کی جگہ اشتراک ہے یہ اسی اشتراک سے مشتق یعنی نکلا ہوا ہے، اور مؤول ایک لفظ ہے اس کا موضع اور اشتقاقی مأخذ یعنی نکلنے کی جگہ تاویل ہے یہ اسی تاویل سے مشتق اور نکلا ہوا ہے، اسی طرح ظاہر النص، مفسر اور محکم، خفی، مبہم، مجمل اور متشابہ، حقیقت مجاز، صریح اور کنایہ، عبارت النص، اشارت النص، دلالت النص اور اقتضار النص ہیں، ان تمام کے مواضع اور اشتقاقی مأخذ یعنی نکلنے کی جگہوں کے پہچاننے اور واقف ہونے کو اقسام کے مواضع کو معرفت کہتے ہیں۔

وَمَعْنَاهَا اقسام کے معانی سے اصطلاحی مفہوم مراد لیا گیا ہے، کوئی جماعت یا کوئی طبقہ جب کسی لفظ اور کلمہ کے سلسلے میں لفظ اور کلمہ کے اصلی معنی کے علاوہ کسی اور معنی پر متفق و متحد ہو جائیں تب اس متفقہ معنی کو اصطلاحی مفہوم کہیں گے، یہاں وضاحت کی جائے گی کہ مذکور بیس قسموں میں سے ہر ہر قسم کا اصلی معنی کے علاوہ طے شدہ معنی یعنی اصطلاحی مفہوم کیا ہے؟ اصول فقہ والے اپنی اصطلاح میں ان قسموں کا کیا مفہوم بتلاتے ہیں، انھی اصطلاحی مفہوموں سے آگاہی حاصل کرنا اقسام کے معانی کی معرفت قرار دیا گیا ہے اس کی مثالیں پڑھتے چلتے مثلاً خاص ایک قسم ہے اس کا معنی یعنی اصطلاحی مفہوم کیا ہے؟ اصول فقہ والے اپنی اصطلاح میں بتلاتے ہیں "خاص وہ لفظ ہے جو سننے والے کے نزدیک ایسے معلوم و معروف معنی کے لئے متعین کیا گیا ہو جو تن تنہا ہو" یعنی اس میں کوئی اور فرد شریک نہیں ہوگا، اور عام وہ لفظ ہے جو بیک وقت افراد کی ایک جماعت کو شامل و محیط ہو، یعنی عام لفظ کے معنی میں کئی کئی افراد شریک ہوتے ہیں، اسی طرح مشترک اور مؤول، ظاہر النص، مفسر اور محکم، خفی، مبہم، مجمل، متشابہ، حقیقت مجاز

صریح اور کنایہ، عبارت النص، اشارۃ النص، دلالت النص اور اقتضایا النص ان تمام قسموں کے اصطلاحی مفہموں کے پہچانے اور ان کی آگاہی حاصل کرنے کو۔ اقسام کے معانی کی معرفت کہتے ہیں۔

وَتَوْتِيْهَا ۱۶ اقسام کی ترتیب سے ان کا پہلے اور بعد میں ہونا مراد ہے، یہاں بتلایا جائے گا کہ جب دو قسموں میں مکرر اور ہجائے تو ان میں سے کون سی قسم مقدار ہوگی کہ اسے مقدم کیا جائے اور کون سی قسم مستحق ہوگی اسے مؤخر کیا جائے، مثال سے سمجھئے، نص و ظاہر دو قسمیں ہیں ان دونوں میں مکرر اور و منسا ہوگا تو نص کو ظاہر پر مقدم کر دیا جائے گا، یا عبارت النص اور اشارۃ النص آپس میں مکرر جائیں تو عبارت النص کو اشارۃ النص پر مقدم کر دیا جائے گا، عبارت النص کہتے ہیں کلام مرادی معنی کے لئے چلایا گیا ہو اور کلام سے وہی مقصود اور مطلوب بھی ہو، اور اشارۃ النص وہ ہے جو عبارت النص کی طرح نظم قرآنی سے ثابت ہو مگر کلام اس کے لئے چلایا نہ گیا ہو نہ ہی وہ قرآنی لفظ کا کلام سے سمجھ میں آنے والا معنی مقصود و مطلوب ہو، اندر رب العلیٰ کا فرمان ہے وَعَلَى الْمَوْلُودِ مِنْ رَءْسِهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِكُلِّ غَلَبَةٍ أَوْ مَوْلُودٍ مِنْ نِسَائِهِمْ لَمْ يَرْثِ أَهْلَ الْمَوْلُودِ وَكَسُوْنَهُنَّ بَاب کے ذمہ مطلق کا نفقہ اور کپڑا ہے، اس کلام میں عبارت النص یہ ہے کہ نفقہ کا دینا بَاب کے ذمہ ہے اسی حکم کو تکرار کے لئے کلام چلایا گیا تھا اور یہی مصوب و مقصود بھی ہے اور اسی آیت میں اشارۃ النص یہ ہے کہ اولاد کا نسب والد کی طرف کیا جائے گا، والدہ کی جانب میں اولاد کا نسب ثابت نہیں ہوگا، یہ اشارۃ نص کے اندر لہ سے ملا، یہاں لام ملک کے اندر مولود یعنی بچے کی نسبت بَاب کی طرف کی گئی، ماں کی طرف انتساب نہیں ہے اولاد کا نسب ماں سے ثابت نہیں ہوگا، یہاں قرآنی عبارت نفقہ کے حکم کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی اور یہی اس سے مراد ہے، انتساب ثابت کرنے کے لئے نہیں لائی گئی، نہ ہی نسب کا حکم بیان کرنا مقصود و مطلوب ہے بلکہ ہی حکم واجب کرنے میں عبارت النص اور اشارۃ النص برابر ہیں مگر مکرر اور کی صورت میں عبارت النص اشارۃ النص پر مقدم ہوگی۔

وَأَحْكَامُهَا ۱۷ اقسام کے احکام سے ان کا قطعی، ظنی یا واجب السکوت ہونا مراد ہے، یہاں واضح کیا جائے گا کہ ان قسموں کے کیا کیا حکم ہیں، یعنی کس قسم کا حکم قطعی اور یقینی ہے اور کس قسم کا حکم ظنی اور غیر حتمی ہے، اور کس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس کے متعلق توقف کیا جائے گا، تو سنئے خاص قطعی حکم ہے یعنی خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ جس کی نشاندہی کر رہا ہے یعنی مخصوص کو قطعیت کے ساتھ اس طور پر شامل ہوگا کہ مخصوص کے علاوہ دوسرے افراد کو شامل ہونے کا احتمال باقی نہیں رہے گا اور عام مخصوص ظنی حکم ہے یعنی جس عام کے بعض افراد مخصوص و مستثنیٰ کر دیئے جائیں وہ قطعی نہ رہ کر ظنی ہو جاتا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اَعْلَىٰ الشَّيْءِ وَحَرَّمَ الرَّبُّ، البیع عام لفظ ہے، کیونکہ اس پر لام جنسی آیا ہے، اللہ تعالیٰ نے اس لفظ یعنی البیع سے الربو کو خاص کر لیا، ترجمہ ہے اللہ تعالیٰ نے خرید و فروخت کو جائز رکھا اور زیادتی و برصورتی کو حرام کر دیا، تو یہ عام مخصوص کی مثال تھی، عام مخصوص کے متعلق مختار بات اس کا قطعی نہ رہتا ہے، یعنی یہ عام ظنی ہو جاتا ہے اور مشابہ کے اندر توقف کرنا یعنی مشابہ سے اندر رب العزت نے جو کچھ مراد لیا ہے

اس کے حق ہونے کا عقیدہ رکھنا متشابہ کا حکم کہلاتا ہے، سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات جیسے آلم طہ وغیرہا متشابہ ہیں اللہ رب العزت ہی ان کی مرادیں اور معانی جانتے ہیں۔

فاذا اُخبریت انہ فرماتے ہیں پانچویں تقسیم کی چار قسموں کے مواضع کے معانی کے ترتیب کے احکام کو پچھلی بیس قسموں کے خاص کے عام کے مشترک کے مول کے ظاہر کے نص کے مفسر کے محکم کے خفی کے مشکل کے محمل کے متشابہ کے حقیقت کے اجماز کے صرح کے کناہ کے عبارات النص، اشارۃ النص کے دلالت النص کے اور اقتصار النص سے ضرب دیں تو کل آشتی قسمیں نکلیں گی اس کی صورت یہ ہوگی کے خاص کا موضع و اخذ کے خاص کا معنی کے خاص کی ترتیب کے خاص کا حکم کے عام کا موضع و اخذ کے عام کا معنی کے عام کی ترتیب کے عام کا حکم کے مشترک کا موضع و اخذ کے مشترک کا معنی کے مشترک کی ترتیب کے مشترک کا حکم کے مول کا موضع و اخذ کے مول کا معنی کے مول کی ترتیب کے مول کا حکم، خاص عام مشترک اور مول کی کل سولہ قسمیں ہوں گی چار مواضع، معانی، ترتیب اور احکام شامل کرنے کے بعد بیس ہو گئیں اسی طرح باقی تین تقسیموں کی بیس بیس قسمیں نکلیں گی اور بیس کا چارگانہ آشتی ہوتا ہے، فلہذا اقسام کی مجموعی تعداد اسی تک پہنچ گئی۔

والتقسیمات خمسۃ الخ وضع لغوی کے ظہور کے استعمال کے وقوف چار تقسیمیں تسلیم کرنے کے بعد مواضع، معانی، ترتیب اور احکام کی ایک اور تقسیم شامل کر لی جائے تو چار اور ایک پانچ تقسیمیں ہو جائیں گی۔

وہذا التقسیم الخامس ابو شارح فرماتے ہیں واقعاتی پیرائے اور نفس الامر میں تقسیموں کی کل تعداد چار ہی ہے، پانچویں تقسیم سے اعتراض نہیں ہونا چاہئے کہ تقسیموں کی تعداد پانچ ہو جاتی ہے یہ اعتراض اس لئے نہیں ہوگا کہ پانچویں تقسیم الگ سے قرآن کی کوئی مستقل تقسیم نہیں ہے بلکہ قرآن مجید میں تقسیموں کا ذکر کیا گیا تھا یہ انہی قسموں کے ناموں کی تقسیم ہے اور مذکورہ میں قسموں کو عیاں کرنے اور بروئے کار لانے کے لئے یہ یعنی پانچویں تقسیم قرآن ہی پر موقوف ہے مطلب ہوا آخری یعنی پانچویں تقسیم موقوف علیہ مولیٰ، مذکورہ میں قسموں کا ثابت کیا جانا انہیں پر موقوف ظہر، چونکہ پانچویں تقسیم قرآن کی مستقل تقسیم نہیں تھی اسلئے عام اصولی علماء رحمہم اللہ نے اسے ذکر ہی نہیں کیا۔

وایضا ہو اختلاف ابو سوال ہوا کہ پانچویں تقسیم قرآن کی مستقل تقسیم نہیں تھی اسی لئے عام اصولیوں نے اسے ذکر بھی نہیں کیا تو اہل حق نے کیسے جمہور سے اختلاف کرتے ہوئے ذکر کیا؟ نیز وہ کون تھا جس نے یہ تقسیم ثابت کر ڈالی شارح نے توجہ میں جواب دیا کہ یہ تقسیم امام فخر الاسلام علی بن محمد ہمدانی (متوفی ۵۰۵ھ) کی جدت طرازی تھی، پانچویں تقسیم کی ایجاد کا سہرا موصوف کے سر جاتا ہے۔

رہی بات یہ فخر الاسلام کے تابع ہیں، انھوں نے فخر الاسلام کی کتاب کنز الوصول الی معرفۃ الاصول کے تفصیل کی، فخر الاسلام نے اس تقسیم کو ذکر کیا تھا فلہذا اتن انھیں کے نقش قدم پر چل کر یہ تقسیم بیان کر رہے ہیں تاہم، تنہا یہ طور پر امام مذکور کے پیروکار نہ رہے، امام علی بن محمد نے یہ تقسیم کتاب کے آغاز میں بیان کیا بعد ازاں کتاب کے آخر تک قرآن کے قسموں میں سے ہر قسم میں پانچویں تقسیم بیان کرتے رہے، قرآن کی مذکورہ بیس قسموں میں تقریباً تمام مقامات میں چاہے اقسام کے مواضع ہوں یا معانی ترتیب ہو یا احکام سب کو واضح کرتے گئے، جب کہ بات نے مواضع اور اخذ کا ذکر تک نہیں کیا، ترتیب کو بعض قسموں میں بیان کیا، البتہ معانی اور احکام کو تمام قسموں میں واضح کرتے گئے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَعَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ إِجْمَالِ التَّقْسِيمِ شَرَعَ فِي بَيَانِ تَفَاصِيلِ الْأَقْسَامِ بِأَنَّ أَمَّا الْخَاصَّ فَكُلُّ لَفْظٍ وَضِعَ لِمَعْنَى مَعْلُومَةٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ فَقَوْلُهُ كُلُّ لَفْظٍ بِمَنْزِلَةِ الْجَنَسِ لِكُلِّ الْفَاطِ وَالْبَاقِي كَالْفَصْلِ فَقَوْلُهُ وَضِعَ لِمَعْنَى يُخْرِجُ الْمُهْمَلُ، وَقَوْلُهُ مَعْلُومَانِ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُومٌ الْمُرَادُ يُخْرِجُ مِنْهُ الْمَشْتَرِكُ لِأَنَّهُ عِنْدَ مَعْلُومٍ الْمُرَادِ وَإِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُومٍ الْبَيَانِ لِمَوْجُودِ الْمَشْتَرِكِ مِنْهُ وَيُخْرِجُ مِنْ قَوْلِهِ عَلَى الْإِنْفِرَادِ لِأَن مَعْنَاهُ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى مُفْرَدًا عَنِ الْإِنْفِرَادِ وَعَنْ مَعْنَى آخَرٍ يُخْرِجُ عَنْهُ الْمَشْتَرِكُ وَالْعَامُّ حَمِيدًا، وَأَمَّا ذِكْرُ اللَّفْظِ هَهُنَا دُونَ النَّظَرِ جَرَّيَا عَلَى الْأَصْلِ وَلِأَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ هَذِهِ الْأَقْسَامَ لَيْسَتْ مُحْتَصَةً بِالْكِتَابِ بَلْ يَجْرِي فِي جَمِيعِ كَلِمَاتِ الْعَرَبِ وَأَمَّا ذِكْرُ النَّظَرِ فِي التَّقْسِيمَاتِ رِغَايَةً لِلْأَدَبِ لِأَنَّ النَّظَرَ فِي الْأَصْلِ جَمْعُ اللَّوْثِ فِي السَّلَاطِ غِلَافِ اللَّفْظِ فَإِنَّ فِي اللَّغَةِ الرَّفِیِّ وَأَمَّا ذِكْرُ كَلِمَةٍ كُلِّ فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ مُسْتَكْرَمًا فِي التَّعْرِیْقَاتِ فِي إِصْطِلَاحِ الْمَطْلُوعِ وَلَكِنَّ الْقَصْدَ هَهُنَا الْبَيَانُ الْإِظْرَادِ وَالصِّبْطِ وَهُوَ أَمَّا يَحْصُلُ بِلَفْظٍ حُجْلٍ وَهُوَ.

ترجمہ پھر جب مصنف تقسیم کے اجمالی بیان سے فارغ ہو چکے تو انھوں نے ان تمام قسموں کا تفصیلی بیان شروع فرمایا، چنانچہ فرمایا۔

اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد، ہر حال خاص پس ہر وہ لفظ ہے جو انفراداً کسی ایک ہی معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو، پس مصنف کا قول كل لفظ بمنزلة الجنس کے ہے جو ہر لفظ کو شامل

ہے اور باقی الفاظ فضل کے درجہ میں ہے، پس اس کا قول وضع بمعنی حمل کو خارج کر دیتا ہے، اور اس کا قول معلوم اگر معنی المراد کے ہیں (جس کی مراد معلوم ہو) تو اس سے مشترک خارج ہو جاتا ہے اس لئے کہ وہ معلوم المراد نہیں ہوتا، اور اگر مراد معلوم البیان کے ہیں تو مشترک خارج نہ ہوگا (کیونکہ مشترک بھی معلوم البیان ہوتا ہے البتہ اگلی قید علی الانفراد سے مشترک نکل جاتیگا، کیونکہ مشترک افراد کے درمیان مشترک ہوتا ہے اور خاص میں انفرادیت پائی جاتی ہے جو اشتراک کے منافی ہے لہذا اس سے مشترک اور عام دونوں نکل جائیں گے) واما ذکر اللفظ دون النظام او تقسیم کے موضوع پر مصنف نے لفظ کہا، نظم نہیں کہا اس لئے کہ نظم تو لوہاؤں کا تھا اصل تو لفظ ہی ہے تو تقسیم میں اصل کا لحاظ کیا ہے۔

ودان الظاهر ان هذا الاقسام (ان) اور یہ ظاہر ہے کہ یہ تمام قسمیں کتاب (اللہ کے ساتھ خاص نہیں ہیں جبکہ کلام عرب میں تمام کلمات میں یہ اقسام جاری ہوئی، میں البتہ تقسیم کے مواقع پر نظم کا لفظ ادباً استعمال کیا تھا کیوں لغت میں تقیم موتیوں کے ایک لڑی میں پروئے کے آتے ہیں بخلاف لفظ کے کیونکہ لفظ لغت میں پھینکنے کو کہتے ہیں۔

واما ذکر کلمۃ کلے (ان) اور بہر حال کلمہ کل کا ذکر تعریف کے مقام پر قویہ تا پسندیدہ ضرور ہے مگر منطقی کی اصطلاح میں تا پسندیدہ ہے مگر مصنف کا مقصد یہاں عمومیت انضباط ہے جو لفظ کل سے ہی حاصل ہو سکتا ہے

بیان لغت

جس لغوی معنی 'طرح'، مثل - اصطلاحی معنی مختلف قسموں میں پائی جاتے والی ماہیت مثلاً حیوانیت، اس لئے جس ہے کہ یہ مختلف قسموں انسان بیل وغیرہ میں پائی جاتی ہے جمع اجناس۔ منطقیوں کی اصطلاح زبان میں جنس وہ کلی کہلائے گی جو مختلف حقیقتوں کے حامل کثیر التعداد افراد پر صادق و موزوں ہو جائے۔ فَمَثَلٌ لغوی معنی جدا کرنا، علمہ کرنا، منطقی اصطلاح میں فصل اس کلی مفہوم کو کہتے ہیں جو ماہیت کو جنس میں شریک ہونے والوں سے ممتاز کر دے، ہر ایک جس کا کوئی معنی نہ ہو، غیر مستقل کلام کو بھی ہر ایک کہہ دیتے ہیں۔ مَثَلٌ بمعنی سب، تمام کے تمام، ہر ایک، کل ایسا اسم ہے جو متعدد افراد کا احاطہ کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، نیز اگر واحد کے بہت سارے جز ہوں تو انہیں عام کرنے کے لئے بھی وضع کیا گیا ہے، مگر ہمیشہ اضافت کا محتاج رہے گا بغیر اضافت استعمال نہیں کیا جاسکتا جیسے ہی اضافت تقدیری ہو تب جب کہ کہیں کل کے استعمال میں لفظی اضافت نہ پائی جائے مُسْتَشْكَرٌ عرضی کے خلاف معیوب ہوا، اطراء باہمی طور پر ایک دوسرے کی طرح ہونا، اصطلاح مناطقہ میں مانع ہونا، یعنی جب بھی تعریف بیان کیا جائے تعریف کئے ہوئے افراد پورے طور پر پائے جائے اور جب کہ تعریف نہ پائی جائے تو یہ خلاف بھی نہ پائے جائیں، ضبط، لغوی معنی روک، گرفتاری، منطقیوں کی زبان میں مانع ہونا، یعنی تعریف اپنے اندر تمام افراد کو سمیٹے ہوئے ہو کسی کو تعریف سے نکلنے کا موقع نہ دے کر روک دینا، طرد و عکس تعریف کیلئے شرط کا درجہ رکھتے ہیں۔

تشریح عبارات

فقولہ: شرح علیہ رحمہ ماتن رحمہ اللہ کی عبارت میں موجود قیدوں کو واضح کیا جاتے ہیں، فرماتے ہیں اما الخاص نکل لفظ میں کل لفظ اعتباری اور تسلیسی نظر میں جنس کے درجے میں ہے، جنس کے درجے میں ہونے کا اعتبار اس وجہ سے کیا گیا کہ کل لفظ ہر قسم کے لفظوں کا احاطہ کئے ہوئے ہے یعنی اس کے مفہوم میں ہر طرح کے الفاظ داخل و شامل ہو جائیں گے، ہر قسم کے الفاظ کی حقیقتیں مختلف ہوں گی جیسے زید ایک لفظ ہے جو معنی کا فائدہ دینے کیلئے متعین ہے اور دُوز ایک لفظ ہے معنی کا فائدہ دینے کیلئے اسے متعین نہیں کیا گیا، زید معنی دار لفظ تھا اس لئے اسے لفظ موضوع کہیں گے اور دُوز معنی سے محروم لفظ تھا اس لئے مہمل کہلائے گا، سب جانتے ہیں موضوع اور مہمل لفظوں کی حقیقتیں جدا جدا اور مختلف ہیں، کل لفظ ہر طرح کے لفظوں کو محیط ہونے کے باعث موضوع اور مہمل مختلف حقیقت والے الفاظ کا احاطہ کئے ہوئے ہے، مختلف حقیقتوں کے افراد (الفاظ) کا احاطہ کرنے کی وجہ سے "کل لفظ" اعتباری و تسلیسی حیثیت سے جنس کے مرتبے میں آگیا۔

والباقی کا الفصل: ماتن کی تعریف میں کل لفظ کے سوا پائے جانے والے دوسرے کلمے فصل کے درجے میں ہیں، فصل جنس میں شریک ہونے والوں کو نمایاں کر کے شرکت سے روک دیتی ہے اسی لئے ماتن کی عبارت وُضِعَ لِمَعْنٰی (معنی کے لئے وضع کیا گیا) سے مہمل الفاظ کل لفظ کے دائرے میں شریک ہونے سے روک دئے گئے، کیونکہ مہمل مانا کہ الفاظ ہیں اسی وجہ سے کل لفظ جنس کے مفہوم میں شریک ہو سکتے تھے لیکن وضع احیٰ فصل نے مہمل الفاظ کو جنس میں شریک ہونے سے روک دیا، اس لئے کہ یہ معنی کیلئے موضوع اور متعین کردہ نہیں تھے اسی طرح ماتن کا لفظ "معلوم" بھی فصل ہے، معلوم معنی کے لئے موضوع اور متعین ہونے میں دو امکانات ہیں ۱۔ لفظ کے وضع شدہ معنی معلوم ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وضع کئے گئے معلوم و متعارف معنی کی مراد معلوم اور واضح ہو جائے، ۲۔ لفظ کے وضع شدہ معنی معلوم ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ لفظ کیلئے وضع کیا گیا معلوم و متعارف معنی کا لفظ سے بیان و ظہور یعنی واضح اور ظاہر ہونا معلوم ہو جائے، یعنی معنی معلوم کے لئے موضوع ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ لفظ کے لئے جو معلوم معنی وضع کئے گئے ہیں لفظ ہی سے ان کا ظاہر اور مبین اور واضح ہونا معلوم ہو جائے اس کو معلوم البیان کہتے ہیں ماتن کی عبارت "معلوم" میں پہلا امکان یعنی معلوم المراد ہونا تسلیم کئے جانے سے خاص کی تعریف سے مشترک نکل جائے گا، وجہ یہ ہے کہ مشترک جن معنوں کیلئے موضوع اور متعین ہوئے وہ سننے والوں کے ہاں معلوم، متعارف اور جانے پہچانے ہوتے ہیں مگر ان معلوم معنوں کی مراد کیا ہوتی ہے یہ معلوم نہیں ہوتا تو مشترک معلوم المعنی ہوتے ہوئے غیر معلوم المراد ٹھہرا، حالانکہ خاص کے وضعی معنی معلوم کی مراد جانی پہچانی ہوتی ہے، لہذا مشترک خاص سے باہر ہو جائے گا اور ماتن کی عبارت "معلوم" میں دوسرا امکان یعنی معلوم البیان ہونا اعتراف کیا جائے تو خاص کی تعریف سے مشترک

ہیں اور لفظ و عبارت ہی اصل ہیں لہذا قسم کے بیان میں نظم کے بدلے لفظ لانا اصل کے مطابق کہا جائے گا، یہ پہلی توجیہ تھی۔

وَلَا تَنْظُمُ الْفُصُولَ إِلَّا يَهَا مِنْ تَقْسِيمِ كَيْفَ نَظُمُ لَانِ اور قسم میں لفظ کہنے کی دوسری توجیہ پیش کرتے ہیں کہتے ہیں خاص عام مشترک اور مؤلف ساری قسمیں عرب کے تمام استعمالات میں پائی جاتی ہیں اس لئے یہ تو ظاہر اور کھلی ہوئی بات تھی کہ یہ قسمیں صرف کتاب کے ساتھ مخصوص اور اسی سے مربوط قسمیں نہیں تھیں کلیاتی نظر سے عربی استعمالات میں پائی جاتے اور صرف اللہ رب العزت کی کتاب کے ساتھ منسلک نہ ہونے کی وجہ سے قسم بیان کرتے ہوئے نظم کے بدلے لفظ لایا گیا، لفظ لانے میں مرکزی خیال عرب کے تمام یعنی عام استعمالات تھے معلوم ہوا خاص کی یہ تعریف اس خاص کی تعریف ہے جو قرآن شریف میں پائے جانے کے ساتھ تمام عربی استعمالات میں بھی پایا جاتا ہے اس سے واضح ہو گیا کہ یہ تعریف ایسے خاص کی تعریف نہیں جو صرف اللہ کی کتاب کے ساتھ خاص ہو، عام استعمالات میں لفظ لایا کرتے ہیں نہ کہ نظم فلہذا اتن بھی لفظ لانے نظم استعمال نہیں کیا۔

وَأَمَّا كَيْفَ نَظُمُ الْفُصُولِ تَقْسِيمِ كَيْفَ بَيَانِ میں نظم استعمال کرنے کی توجیہ کرتے ہیں، فرماتے ہیں اصل یعنی لغت میں نظم کا

معنی تھا دھاگے میں موتی پرونا، یہ خوبصورت اور پاکیزہ ترین معنی تھا جس سے دل و دماغ میں قرآن کریم کی دکھی اور تاثیر کا شعور ہو جاتا، قریب تھا اور قرآن کے ساتھ مودبانہ و جذبانہ طرز بہتر عبارات شمار ہوگی (خسب و کم من تعلم القرآن وعلمہ سے اشارہ ملتا ہے) نظم کے استعمال میں ادب کا لحاظ روشن تھا اس لئے اتن نے تقسیم کے بیان میں نظم استعمال کیا لفظ استعمال نہیں کیا، لغت میں لفظ کا معنی ہے، پہنکنا، قرآن شریف کی تقدیس مد نظر رکھی جائے تب یہ استعمال بے ادبی محسوس ہوگی، قرآن کے ساتھ بے ادبی سے گریز لفظ کے متارک میں تھا اس لئے لفظ کا استعمال ترک کر دیا گیا۔

وَأَمَّا كَلِمَةُ سَلَّمَ فَخَصَّ الْأَخْصَاصَ فَكُلُّ لَفْظٍ عِبَارَةٍ كَذَرَّ بَلَّی ہے، کل کا معنی ہے سب، تمام کے تمام ہر ایک کل ایسا اسم ہے جو متعدد افراد کا احاطہ کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، واحد کے بالفرض بہت سارے جز ہوں تو انھیں عام کرنے کے لئے بھی وضع کیا جانا ثابت کرتے ہیں سمجھتے چلتے، تعریف میں کل آیا ہے، کل افراد کے احاطہ کیلئے وضع کیا گیا تھا اور تعریف، ہیئت و حقیقت کی کیجائی ہے اس لئے تعریف میں شرط ٹھہرایا گیا کہ وہ تعریف کردہ تمام افراد میں سے ہر فرد کا احاطہ کئے ہوئے ہو، تعریف اس وقت تک تعریف کئے ہوئے تمام افراد میں سے ہر فرد کا احاطہ نہیں کرے گی جب تک تعریف میں حقیقت و ماہیت نہ ہو مثال سے سمجھتے، انسان کی تعریف کی جائے انسان حیوان ناطق انسان حیوان ناطق ہے، حیوانیت اور نطق حقیقت و ماہیت ہے اس لئے یہ تعریف انسان کے ہر فرد لید، عمر و بکر وغیرہم کا احاطہ میں لے گی یعنی انسان کے تمام افراد کو ذکر تعریف میں سما اور سمٹ جائے گا، اسی انسان کی تعریف کی جائے

الانسان کل حیوان ناطق انسان تمام تمام حیوان ناطق ہے یا انسان سب حیوان ناطق ہے، بعد ازاں انسان کا ایک فرد زید یا عمرو یا بکر یا بکر بلاشبہ انسان کے افراد کے چند فرد ہیں لیکن سب کا سب حیوان ناطق زید ہو یا عمرو ہو یا بکر ہونا ممکن ہے لہذا انسان تمام تمام حیوان ناطق ہے زید کے لئے یا انسان کے کسی اور فرد کیلئے درست نہیں ہو جائے گی اس لئے کہ زید یا کوئی اور انسانی فرد اس میں شک نہیں کہ انسان ہے لیکن سب کا سب حیوان ناطق نہیں ہے، معلوم ہوا کہ کل جو متعدد افراد کا احاطہ کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے اس کو تعریف میں لایا جائے گا تو تعریف کی شرط فوت ہو جائے گی تعریف کی شرط یہ تھی کہ وہ تعریف کردہ ہر فرد کے لئے صحیح ثابت ہو سکے، تعریف مذکور شان سے جب ہی صحیح ثابت ہوگی جب تعریف ماہیت کی کی جائے گی افراد کی نہیں اور کل افراد کے احاطہ کے لئے آتا ہے، افراد کسے ماہیت بیان کرنے کے لئے اس کی وضع نہیں ہوئی اسی لئے منطقی علماء فرماتے ہیں تعریف میں کل لانا تعریف کے مزاج اور تقاضے کے خلاف ہے، شارح علام فاضل جون پوری خاص کی تعریف میں کل لانے کی توجہ کہتے ہیں کہ ہم نے مانا تعریفات میں کل کا استعمال راست نہ ہو، لیکن یہاں خاص کی تعریف میں یا اصولی علماء کی تعریفوں میں کل لانے کا مقصد یہ ہے کہ تعریف کے اطراد یعنی مانع ہونے اور ضبط یعنی جامع ہونے کو اچھی طرح واضح کیا جائے اور تعریف کا جامع مانع ہونا بھی ٹھیکہ ایسا ہے اصول فقر میں تعریف جامع مانع اسی وقت ہو سکتی ہے جب کل استعمال کیا جائے، کل سے صرف نظر کیا جائے، تو وہ حاصل نہیں ہو رہا تھا یعنی جامع و مانع ہونا حصول مقصد کے پیش نظر کل کو لایا گیا، ہمارا مقصد تعریف کو جامع مانع بنانا تھا، یہ مقصد کل سے حاصل ہو رہا ہے، کل کا تعریف میں لانا اگرچہ محبوب بتلاتے ہیں پھر بھی ہم نے اپنا مقصد پورا کیا ہے، اصولی علماء کے مقاصد منطقوں کے مقاصد سے کیا تعلق، دونوں کے مقاصد جدا جدا ہیں تو اصطلاحیں بھی الگ ہوں گی اس میں عیب جوتی کی اجازت نہیں دی جائے گی۔

وَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ خُصُوصًا لِّجِنْسٍ أَوْ خُصُوصًا لِّلنَّوْعِ أَوْ خُصُوصًا لِّعَيْنٍ تَقْسِيمٌ لِلنَّحَاصِّ بَعْدَ بَيَانِ تَعْرِيفِهِ أَيْ الْخُصُوصُ الَّذِي يُفْهَمُ فِي ضَمَنِ النَّحَاصِّ إِمَّا أَنْ يَكُونَ خُصُوصًا لِّجِنْسٍ يَأْتِي
يَكُونُ جِنْسُهُ خَاصًّا بِجَسَدٍ مُّعَيَّنٍ وَإِنْ تَكُنْ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ مُعَدِّدٌ أَوْ خُصُوصًا لِّلنَّوْعِ عَلَى
هَذِهِ الْوَيْدِيَّةِ أَوْ خُصُوصًا لِّعَيْنٍ أَيْ السَّخْصَلِ الْمُعَيَّنِ وَهَذَا الْخُصُوصُ لِّلنَّحَاصِّ وَالْجِنْسُ عِنْدَهُمْ
عَنْ كَلِمَةٍ مَّقُولٍ عَلَى كَثِيرِينَ مُتَعَلِّقِينَ بِالْأَعْرَاضِ دُونَ الْحَقَائِقِ لِمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُنْطِقِيُّونَ
وَالنَّوْعُ عِنْدَهُمْ كَلِمَةٌ مَّقُولَةٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُتَعَلِّقِينَ بِالْأَعْرَاضِ دُونَ الْحَقَائِقِ لِمَا هُوَ رَأَى

الْمُطَفِّينَ فَهُمْ وَتَهُوَ يَجْعَلُونَ عَنِ الْأَعْرَاضِ دُونَ الْحَقَائِقِ قُرْبَ نَوْعٍ عِنْدَ الْمُطَفِّينَ
حُسْنٌ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ كَمَا يَظْهَرُ عَنِ الْأَمْثَلَةِ الَّتِي ذَكَرَهَا يَقُولُ كَالنَّسَانِ وَرَجُلٍ وَزَيْدٍ
فَالنَّسَانُ نَظِيرُ خَاصِّ الْحُسْنِ فَإِنَّهُ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرٍ مِنْ مُخْلِفينَ بِالْأَعْرَاضِ فَإِنْ تَحْتَهُ
رَجُلٌ وَامْرَأَةٌ وَالْعَرَضُ مِنْ خِلْفَةِ الرَّجُلِ هُوَ كَوْنُهُ نَبِيًّا وَإِمَامًا وَشَاهِدًا فِي الْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ
وَمِثْلِهِمَا لِلْجُنْعَةِ الْأَعْيَادِ وَنَحْوِهِ وَالْعَرَضُ مِنَ الْمَرْأَةِ كَوْنُهَا مُسْتَفِيًّا أَوْ نَبِيًّا بِالْوَلَدِ
مَدَّ يَدَهُ لِحَوْلَةِ السَّبَبِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَالرَّجُلُ نَظِيرُ خَاصِّ النُّجَجِ فَإِنَّهُ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرٍ مِنْ
مُتَفَقِّينَ بِالْأَعْرَاضِ فَإِنْ أَفْرَادَ الرِّجَالِ كُلُّهُ سَوَاءٌ فِي الْعَرَضِ وَزَيْدٌ نَظِيرُ خَاصِّ الْعَيْنِ فَإِنَّهُ
مُشْخَصٌ مُعَيَّنٌ لَا يَحْتَمِلُ الشَّرْكَ إِلَّا بِتَعَدُّ الْأَوْصَافِ.

ترجمہ

وہو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين ہوگا یا خاص یا خصوص النوع ہوگا یا خاص کی تقسیم کا بیان ہے پہلے اس کی تعریف بیان کر چکے ہیں یعنی وہ خصوص جو خاص کے ضمن میں مفہوم ہوتا ہے یا تو خصوص الجنس ہوگا یا اس کی جنس خاص ہوگا یا اعتبار معنی کے اگرچہ مصداق جن پر جنس صادق آتی ہے متعدد ہوں یا خصوص النوع ہوگا اس طریقہ پر کیا خصوص العين یعنی شخص معین ہوگا یا خاص الخاص ہے۔

اور علماء اصول کے یہاں جنس نام ہے اس کی جو کثیرین مختلفین بالا غراض پر بولی جاتے ہیں کہ مختلفین بالحقائق پر جیسا کہ اہل منطق کا مذہب ہے، اسی طرح نوع ان کے نزدیک وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالا غراض پر بولی جاتے متفقین بالحقائق پر نہیں جیسا کہ اہل منطق کی رائے ہے، پس علمائے اصول اغراض سے بحث کرتے ہیں حقائق سے بحث نہیں کرتے پس ممکن ہے کہ کوئی منطقوں کے نزدیک نوع ہو مگر فقہاء کے نزدیک وہ جنس ہو جیسے مصنف کی بیان کردہ مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے۔

کامنان ورجل وزید - جیسے انسان مرد زید، انسان خاص جنس کی مثال ہے کیونکہ انسان ایسے کثیر افراد پر بولا جاتا ہے جن کی اغراض مختلف ہوتی ہیں اس لئے کہ انسان کے تحت مرد اور عورت ہیں مرد کی تخلیق سے غرض یہ ہے کہ وہ نبی، امام، شاہد فی الحدود والقصاص ہو، مجرم اور عیدین کا قائم کرنے والا ہو وغیرہ، اور عورت کی بیدائش سے غرض یہ ہے کہ وہ مرد کے لئے فراش کا کام دے، بچہ پیدا کرے، گھر و مزرع و دیات کی تدبیریں کرے وغیرہ مصنف نے دوسری مثال رجل کی دی ہے، رجل خاص النوع کی مثال ہے، اس لئے کہ وہ ایسے کثیرین پر محمول ہوتا ہے جن کی اغراض ایک ہیں اس لئے کہ افراد رجال غرض میں سب متفق ہوتے ہیں اور زید خاص العين کی مثال ہے کیونکہ ایک متعین شخص ہے جو شرکت کا احتمال نہیں رکھتا ان متعدد وضع اگر ہوں تو زید مختلف آدمیوں کا نام

ہو سکتا ہے۔

بیان لغت

الْعَيْنُ متعین اور خاص کہتے ہیں اَعْوَبَ عَنِ الْحَقِّ بِحَبْنِهِ خاص طور پر اپنے حق کا مظاہرہ کیا، خاص العين بمعنی خاص الخاص جو خاص کی قسموں میں سب سے زیادہ خاص اور منفرد ہو۔ ضَنْجٌ کسی چیز کے اندر کا حصہ، اندرون۔ اَلْوَيْلُوطُ طریقہ، ہنج، طرز، ڈھنگ۔ الْبَحْثُ عَنْ شَيْءٍ دُنْ تفتیش اور تحقیق کرنا۔ اَلْأَعْرَاضُ (د) اَلْعُرْضُ مقصد شانہ، حقائق (د) حَقِيقَةُ کسی چیز کی اصل ہستی کا منتہی، جس چیز کی حلیت ضروری اور واجب ہوا سے بھی حقیقت کہتے ہیں حَبَانَةُ الْحَقِيقَةِ ایسی چیز کی حفاظت جس کا دفاع ضروری تھا خَلْقَةُ پیدا کرنا، عدم سے وجود میں لانا (د) اقامۃ الشیء کسی چیز کو قائم و دائم رکھنا، نافذ کرنا، اَعْيَادُ جمع عید، اس دن کو کہتے ہیں جس میں کسی بڑی شخصیت یا اہمیت کے حامل دن کی یاد منائی جائے، عید کو عید اس لئے کہتے ہیں کہ وہ ہر سال لوٹ کر آتی ہے، عید کی جمع قانوناً اَعْوَادُ آتی ہے لیکن عَوْدٌ بمعنی کٹری کی جمع سے امتیاز کرنے کے لئے اعیاد آتی ہے، بار بار آنے والے مرض یا لوٹتے رہنے والے غم کو بھی عید کہتے ہیں، اَلْجُمُعَةُ جمع کا دن اسے ایوم الباج بھی کہتے ہیں مستغفر شقہ جسے فرس بنادیا جائے اَیْمَانُ یا وَلَدٌ لَوْ کَالَانَا یعنی بچہ جننا۔ مُتَدَبِّرٌ اَشْدُّ بِنُو سے معنی کسی بات میں غور و فکر کرنا، نتیجہ کے سلسلہ میں سوچنا اور اس کا نظم و نسق کرنا، باقاعدگی اور سلیقہ مندی سے انجام دینا۔ حَوَاشِجُ جمع (د) حَاجَةُ ضرورت ہوال حَوَاشِجُ اَلْبَلِیت، گھر کی ضروریات، گھر کا کام کاج، گویا انسانی زندگی گھر کی ضروریات کی بازی پر کرنے والے حصے ہے، اس میں ذمہ دارانہ کردار مرد کے حق میں جاتا ہے، البتہ نظم و نسق اور انجام دہی کے فرائض عورت کے حیاتی واجبات میں داخل ہیں

حیاتی واجبات میں داخل ہیں

تشریح عبارت

اَلْقِسْمُ لِلْخَاصِّ: مصنف علیہ الرحمہ نے خاص کی تعریف کے بعد اس کی قسموں کے بیان کا آغاز فرمایا۔ تَارِخٌ عَلَی الْفَرَقِ ایں بات کی عبارت دہرانا کیون میں ہو ضمیر رفوع منقص کا مرجع خصوص ہے خصوص کی خاص کے اندر پایا گیا جس کی تعریف میں ماتن نے واما الخاص فکل لفظ عبارت استعمال کی تھی ہو ضمیر خاص کے اندر پائے جانے والے خصوص کی طرف لوٹے گی۔ خصوص جس کا معنی منفرد اور تنہا ہونا ہے تین قسموں میں بنا ہوا ہے۔ ۱۔ خصوص الجنس ۲۔ خصوص النوع ۳۔ خصوص العین۔ (۱) خصوص خاص الجنس، خاص الفرد بھی کہتے ہیں، خصوص الجنس خاص کی وہ قسم کہلاتی ہے جو موت و جنس مگر اس کی جنس خاص ہو یعنی جب معنی کا تجسس کیا جائے تو جنس کا معنی ایک ہو معنی کی اکائی اور انفرادیت ہی کی وجہ سے اس کو خصوص الجنس یا خصوص جنسی کہتے ہیں جو کہ جنس کا معنی ایک ہوتا ہے یعنی وہ لفظ جسے ہم جنس کہہ رہے ہیں ایک ہی مدلول کی نشان دہی کرتا ہے، اس کا مدلول و مفہوم تو ایک ہوتا ہے اگر اس تنہا مفہوم اور اکہرے مدلول کے خارج میں بہت سارے افراد پائے جائیں یعنی یہ تنہا مفہوم اور اکیلا مدلول خارج میں پائے جانے والے کئی کئی افراد پر صادق آجائے تو اس کے خاص ہونے میں کوئی فرق نہیں آئے گا اس لئے کہ وہ جنسی لفظ جس تنہا

مدلول اور اکیلے مفہوم پر دلالت کرتا ہے وہ وضع کیا ہوا ایک معین و معلوم معنی ہے۔ لہذا خاص ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں رہ جاتی لیکن تنہا مدلول پر دلالت کرنے والے لفظ یعنی ایک معین و معلوم معنی کے لئے وضع کئے گئے لفظ کے خارج میں اور مصداق اور افراد پائے جاتے ہیں۔ اس لئے اس کو مطلق خاص نہیں کہیں گے بلکہ اضافی خاص کہیں گے چنانچہ جنسی معنی کا حامل لفظ ایک تنہا معنی بتلانے کی وجہ سے اضافی نظر سے خصوص الجنس کہلائے گا، اسی کو خاص الجنس خاص جنسی اور تخصیص الجنس بھی کہتے ہیں، خصوص النوع خاص کی وہ قسم کہلاتی ہے جو ہوتی تو نوع ہے مگر اس کی نوع خاص ہوتی ہے یعنی جب معنی کا تجسس اور تفحص کیا جائے تو نوع کا معنی ایک ہو معنی کی، کافی اور انفرادیت ہی کی وجہ سے اس کو خصوص النوع یا خصوص نوعی کہتے ہیں۔ چونکہ نوع کا معنی ایک ہوتا ہے یعنی وہ لفظ جسے ہم نوع کہہ رہے ہیں وہ ایک ہی مدلول کی نشاندہی کرتا ہے، اس کا مدلول و مفہوم تو ایک ہوتا ہے اگر اس تنہا مفہوم اور اکہرے مدلول کے خارج میں بہت سارے افراد پائے جائیں یعنی یہ تنہا مفہوم اور اکیلا مدلول خارج میں پائے جانے والے کئی کئی افراد پر صادق آجائے تو اس کے خاص ہونے میں کوئی فرق نہیں آئے گا اس لئے کہ وہ نوعی لفظ جس تنہا مدلول اور اکیلے مفہوم پر دلالت کرتا ہے وہ وضع کیا ہوا ایک معین و معلوم معنی ہے۔ لہذا خاص ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں رہ جاتی، لیکن تنہا مدلول پر دلالت کرنے والے لفظ یعنی ایک معین و معلوم معنی کے لئے وضع کئے گئے لفظ کے خارج میں اور مصداق و افراد پائے جاتے ہیں اس لئے اس کو مطلق خاص نہیں کہیں گے۔ چنانچہ نوعی معنی کا حامل لفظ ایک تنہا معنی بتلانے کی وجہ سے اضافی نظر سے خصوص النوع کہلائے گا، اس کو خاص النوع خاص نوعی اور تخصیص النوع اور خاص النوع بھی کہتے ہیں، خصوص العین خاص کی وہ قسم کہلاتی ہے جو شخصی حیثیت سے متعین ہو یعنی اس کے اندر خصوص الجنس اور خصوص النوع سے زیادہ نواں خصوص ظاہر مبرا ہو، یہ شخصی خصوص اس قدر اکہرا ہو کہ اس کے اندر کسی کی شرکت کا وہم بھی متنع اور محال ہو ایسے ممتاز خصوص کے حامل لفظ کو خصوص العین کہتے ہیں، اسی کو خاص العین، خاص عینی، تخصیص العین، تخصیص لفظ، خاص بالعین خاص بالفرد بھی کہتے ہیں، اس کو خاص الخاص کہا جاتا ہے یعنی خصوص کی ایک نمایاں توانائی کا بمثال حاصل لفظ، جو اور خاصوں سے فائق اور ان میں قدم باز ہو۔

والجس الخ: شرح علوم اصولی علماء و منطقوں کے اصطلاحی اختلاف کو واضح کیا جاتے ہیں فراتے ہیں جنس اور نوع کی تعریف میں دونوں کی رائیں الگ الگ ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کے مقصد الگ الگ ہیں، اصولی علماء اغراض اور مقاصد سے بحث کرتے ہیں جبکہ منطقی حقیقتوں سے بحث کرتے ہیں، اصولی علماء کے جنس، وہ کلی مفہوم ہے جو الگ الگ غرض و مقصد رکھنے والے بہت سارے افراد کے لئے استعمال کیا جائے، نوع، وہ کلی مفہوم ہے جو ایک جیسی غرض اور ایک ہی طرح کے مقصد رکھنے والے بہت سارے افراد کے لئے استعمال کیا جائے، منطقوں کے ہاں جنس وہ کلی کہلاتی ہے جو ایسے

کثیر افراد کے لئے بولی جائے جن کی حقیقتیں الگ الگ ہوں، اور نوع وہ کلی کہلاتی ہے جو ایسے بہت سارے افراد کے لئے استعمال کی جائے جن کی حقیقتیں ایک ہوں۔

فَرِیْقَ نَوَاعِجِ منطقِ حقیقت سے اور اصولی غرض و مقصد سے بحث کرتے ہیں اس لئے بسا ممکن ہے کہ کوئی مفہوم غرض اور مقصد کے لحاظ سے مختلف بہت سارے افراد حقیقت میں متفق ملے یعنی ان کی حقیقتیں ایک ہوں جنس ہوگا، اگر غرض اور مقصد میں مختلف بہت سارے افراد حقیقت میں متفق ملے یعنی ان کی حقیقتیں ایک ہوں تو یہی مفہوم منطقیوں کے ہاں نوع معلوم ہوگا، بعض مفہوم اصولی حضرات کے نزدیک جنس ہونگے جب کہ یہی بعض مفہوم منطقیوں کے ہاں نوع کہے جائیں گے، ٹھیک اسی طرح عکس بھی ہوگا یعنی بعض مفہوم ومعنی منطقیوں کی اصطلاح میں نوع کہلائے گا اور بعض مفہوم ومعنی اصولیوں کے مصطلحات میں جنس کا نام پائے گا، ماتن آگے جو مثالیں بیان کریں گے ان سے یہ بات خوب اور خوب ظاہر ہو جائے گی۔

فَلَا نَسَانٌ ذَخْلِيٌّ اِلَّا خَاصٌّ اِنْ مَثَلًا اِنْسَانٌ خَاصٌّ اِنْجَسَاسٌ كِي مَثَالٍ هُوَ، اِنْسَانٌ خَاصٌّ اِسْ لَئِیْ هُوَ كَ لَفْظِ اِنْسَانٍ جِسْمَنِ كُو فَا ضَعَّ كَرْتَا هُوَ وَهٗ اِكْبَسَ، اِنْسَانٌ كَا مَعْنٰی جَوَانٌ نَاطِقٌ هُوَ اَوْ رِجْوَانٌ نَاطِقٌ اِكْ مَعْنٰی هُوَ جَوْمَعْلُومٌ هُوَ اَوْ رِبِّ لَفْظِ اِنْسَانٍ كَا مَعْنٰی هُوَ مَكْرًا اِنْسَانٌ اِكْبَسَ كَلِّی مَفْهُومٌ وَ مَعْنٰی رَكْبَتَا هُوَ یِهٖ اِیْسَ كَثَرُ اَفْرَادٍ كَ لَئِیْ بُولَا جَاتَا هُوَ جِنِّیْ غَرَضِیْنَ مُخْتَلَفِیْنَ هُنَّ، لِهٰذَا یِهٖ یَقِیْنًا، ضَا فِی مَنَاطِرِیْنَ خَاصِّ اِنْجِنْسِ هُوَا، اِنْسَانٌ مُخْتَلَفِیْنَ غَرَضِیْنَ رَكْبَتَیْنَ وَ اِلَیْ بِهٖت سَارَیْ اَفْرَادٍ اِسْ لَئِیْ بُولَا جَاتَا هُوَ كَر اِسْ كَ مَفْهُومٌ مِیْن مَرْدٍ اَوْ عَوْرَتِیْ دَوْنِیْنَ شَامِلِیْنَ، اِسْ كَا مَصْدَاقٌ دَوْنِیْنَ هُنَّ، مَرْدِیْ بِهٖت سَارَیْ اَفْرَادِیْنَ اَوْ عَوْرَتِیْ كَیْ بِهٖت سَارَیْ اَفْرَادِیْنَ اَوْ مَرْدٍ اَوْ عَوْرَتِیْ دَوْنِیْنَ كَیْ اَعْرَاضِیْنَ اَلْكَ اَلْكَ هُنَّ مَثَلًا مَرْدٌ كُو یَدَا كَرْنِیْ كَیْ غَرَضِیْ یِهٖ هُوَ كَ وَهٗ نَبُوتٌ كَا بَارِ اِثْمَالِیْ یَعْنٰی نَبِیْ هُوَا، اِمَامٌ هُوَا، اَوْ سَرَاوُنِیْزِ جَرَا ئِمٌ كَیْ بَدَلِیْنَ مِیْنِ تَكْوَا یِیْ دَیْ یَعْنٰی كُوَا هُوَا اَوْ رِیْدِیْ اَلْفِطْرِ اَوْ رِیْدِیْ اَلْاَضْحٰی كَیْ نَمَازِیْنَ كُو قَا ئِمٌ كَرْنِیْ وَ اَلَا هُوَا اَوْ رِیْكَاحٌ كَرْنِیْ وَ اَلَا هُوَا لِیْ غِیْرُ ذَلِكْ اَوْ عَوْرَتِیْ كُو یَسْتِیْ سَیْ هَسْتِیْ كَرْنِیْ كَیْ غَرَضِیْ یِهٖ هُوَ كَ وَهٗ مَرْدِیْ لَئِیْ فَرَشِیْ بَنَیْ اِسْ كَیْ یَنْجِیْ رَہٗ كَرْتَا سَكُونٌ اَوْ حِفَا ضَتِّیْ وَ قَارِ كَا سَبَبٌ ثَابِتٌ هُوَا، بِحِجِّیْ جِنِّیْ مَرْدِیْ وَ رِیَاتِیْ كَیْ اَنْتِظَامَاتِیْ سَبْهَالِیْ اِسْ كَیْ عِلَاحِیْ جَرِیْ كَا مَطَالِبِیْ كَرْنِیْ وَ اَلِیْ هُوَا لِیْ غِیْرُ ذَلِكْ، مَعْلُومٌ هُوَا مَرْدٌ وَ عَوْرَتِیْ كَیْ اَفْرِیْشِیْ كَیْ مَقَاصِدِیْ اِدْرَانِیْ سَیْ وَ اِسْتِیْ غَرَضِیْنَ جَدَا جَدَا یُنَّ، یِهٖ دَوْنِیْنَ جِسْمِیْ لَفْظِیْ كَیْ اَحَا طِیْ یُنَّ هُنَّ وَهٗ اِنْسَانٌ هُوَ تَوَا مَحَالِیْ اِنْسَانِیْنَ جِنْسِیْ هُوَا كَا مَرْدِیْ مَعْنٰی جَوَانٌ نَاطِقٌ كَیْ نَشَا نْدِیْ كَرْنِیْ كَیْ وَجْهِیْ سَیْ خَاصِّیْ هُوَا كَرِاضَا فِیْ خَاصِّیْ كَیْ مَعْيَارِیْ سَیْ خَاصِّ اِنْجِنْسِیْ كَبَلَا ئِیْ كَا اَوْ رِیْ مَرْدِیْ خَاصِّیْ اَلنَّوْعِیْ كَیْ مَثَالِیْ هُوَا، مَرْدِیْ كَا مَعْنٰی اِكْبَسَ هُوَ جَوْمَعْلُومٌ یِهٖ یَعْنٰی اَدَمٌ عَلَیْهِ اِسْلَامٌ كَیْ اَوْلَادِیْ كَا مَرْدِیْ طَبَقِیْ جَو یَحِیْنِیْ كَیْ حُدُودِیْ سَیْ نَكَلِیْ كَرِیْ طُودِیْ كَیْ حُدُیْیْ یُیْوَرِّجُیْ كَیْ یَا، نَسِیْ كِنِیْ مَرْدِیْ كَا لَفْظِیْ اِیْسَیْ بِهٖت سَارَیْ اَفْرَادِیْ زَیْدِیْ عَرُوبِیْ كَرِیْ صَادِقِیْ اَتَا هُوَ جَوَا یِیْ غَرَضِیْنَ مِیْنِ اِكْبَسَ اَوْ رِیْ مَتَقِیْ یُنَّ، مَرْدِیْ اِكْبَسَ مَعْنٰی رَكْبَتَیْ سَیْ بَاعْثِیْ خَاصِّیْ طَیْرَا یَسِیْ كِنِیْ اِسْ كَیْ بِهٖت سَارَیْ مَتَقِیْ اَلْاَعْرَاضِیْ اَفْرَادِیْ یَا ئِیْ كَیْ اِسْ لَئِیْ اِسْ كَیْ اَنْدَرِیْ نَوْعِیْ كَا وَ صَفِیْ یَا یَا كَیْ چَا یَخْرَا سَیْ بِهٖیْ اَضَا فِیْ خَاصِّیْ كَبَا جَا ئِیْ كَا، یَعْنٰی خَاصِّیْ اَلنَّوْعِیْ زَیْدِیْ خَاصِّیْ اَلْعِیْنِیْ هُوَا، زَیْدِیْ خَاصِّیْ هُوَ اِكْبَسَ ذَاتِیْ بِرِیْ دِلَالَتِیْ كَا پَسْتِیْ

دیتا ہے جس کے اندر زیدیت پائی جاتی ہے، زیدیت ایک شخصی اور عینی وصف ہے، یعنی زیدیت ایک وصف و معنی ہے جو قطعی ذاتی اور حتمی طور پر مرد زید ہے جس میں کسی اور وصف و معنی کی شرکت کا بالکل گنجائش نہیں، ایسا نہیں کہ زید کی زیدیت میں بکر کی بکریت شرکت ہو سکے، چونکہ زید معین معنی پر دلالت کرتا ہے، جس میں کسی شرکت کا احتمال نہیں اس لئے اسے خاص آئین کہتے ہیں۔

الْأَبْتَعَدُ الْأَوْضَاعَ لا شارح ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال ہوگا، بکر کا لڑکا تھا اس کا نام زید رکھا گیا، فضل کا لڑکا تھا اس کا نام بھی زید رکھا گیا، دونوں کے اندر جو مادہ پایا گیا وہ زیدیت ہے، زیدیت ایسا معنی ہے کہ چاہے زید بن بکر ہو یا زید بن فضل دونوں میں شرکت ہو جائے گا، یعنی زید بن بکر کی زیدیت میں زید بن فضل کی زیدیت شرکت ہو جائے گی اسی طرح زید بن فضل کی زیدیت میں زید بن بکر کی زیدیت گھس جائے گی کیونکہ دونوں کی زیدیتیں ایک جیسی ہیں، آپ بتا چکے کہ زید خاص العین، بچہ شرکت کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ زیدیت ایسا معنی ہے جو عینی تشخص کی وجہ سے شرکت برداشت نہیں کرے گی حالانکہ یہاں شرکت پائی گئی، فاضل جون پوری نے جواب دیا کہ زید جسے ہم نے خاص العین بتلانے کے بعد کہہ کر اس کے اندر شرکت کا احتمال جاتا رہا وہ اس صورت میں تھا جب زید صرف ایک متعین شخص کا نام ہو نہ کہ دو ہوں اگر دو آدمیوں کے نام زید رکھ دیئے جائیں یعنی زید الگ الگ دو وصفوں کے ذریعہ دو علیحدہ علیحدہ افراد کا نام رکھ دیا جائے تو اندر صورت ایک زید میں دوسرے زید کی شرکت پائی جائے گی، مطلب ہوا ہم اس طرح کی شرکت ماننے سے انحراف نہیں کر سکتے۔

وَلَمَّا ذَرَعَ الْمُصَنِّفُ عَنْ تَعْرِيفِ الْخَاصِّ وَتَقْسِيمِهِ شَرَعَ فِي بَيَانِ حُكْمِهِ فَقَالَ وَحُكْمُهُ أَنْ يَتَنَاولَ الْمُخْصُوصُ قِطْعًا أَيْ أَشْرَكَ الْمُرْتَبِعَ عَلَيْهِ أَنْ يَتَنَاولَ الْمُخْصُوصَ الَّذِي هُوَ مَذْلُومُهُ قِطْعًا حَيْثُ يَقْطَعُ أَحْمَالُ الْغَيْرِ فَإِذَا قُلْنَا زَيْدٌ عَالِمٌ فَزَيْدٌ خَاصٌّ لَا يَحْتَمِلُ غَيْرُهُ إِحْتِمَالًا نَاسِيًا عَنْ دَلِيلٍ وَعَالِمٌ أَيْضًا خَاصٌّ لَوْ يَحْتَمِلُ غَيْرُهُ كَذَلِكَ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْكَلِمَتَيْنِ يَتَنَاولُ مَذْلُومَهُ قِطْعًا فَثَبَّتْ مِنْ مَجْمُوعِ الْكَلَامِ قِطْعِيَّةُ الْحُكْمِ بِعَالِمٍ عَلَى زَيْدٍ بِهَذِهِ الْوَاسِطَةِ وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانُ بَكُونِهِ بَيِّنًا هَذَا أَحْكَمُ اخْرَاجِ مَقُولِ الْحَكْمِ الْأَوَّلِ وَكَانَهُمَا مُتَّحِدَانِ وَلَكِنْ لَا أَوَّلَ لِبَيَانِ الْمَذْهَبِ وَالثَّانِي لِنَقْيِ قَوْلِ الْخُصْمِ وَلِتَهْيِئِ التَّعْرِيفَاتِ الْآتِيَةَ أَيْ لَا يَحْتَمِلُ الْخَاصُّ بَيَانَ التَّفْسِيرِ بَكُونِهِ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ فَهُوَ مُقَابِلٌ لِلْمُجْمَلِ حَيْثُ يَحْتَمِلُ إِلَى بَيَانِ الْمُجْمَلِ وَتَفْسِيرِهِ وَأَمَّا بَيَانُ التَّفْرِيدِ وَالتَّغْيِيرِ فَيَحْتَمِلُهُ الْخَاصُّ لِأَنَّهُ لَا يَمُنُّ فِي الْقِطْعِيَّةِ فَإِنَّ بَيَانَ التَّفْرِيدِ يُزِيلُ الْإِحْتِمَالَ النَّاسِيَّ

بِلَا دَلِيلٍ فَيَكُونُ مُحْكَمًا كَمَا يُقَالُ جَاءَنِي زَيْدٌ وَبَيَّانٌ التَّغْيِيرُ يَحْتَمِلُهُ كُلُّ كَلَامٍ
قَطْعِيًّا كَانَ أَوْ ظَنًّا كَمَا يُقَالُ أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ وَهَكَذَا بَيَّانُ التَّبْدِيلِ
يَحْتَمِلُهُ الْخَاصُّ أَيْضًا.

ترجمہ

ولما فرغ المصنف من تصنيف جب خاص کی تعریف اور اس کی تقسیم سے فارغ ہوئے تو اس کے حکم کا بیان کرتے ہیں فرمایا۔

وحکمہ ان يتناول المخصوص قطعاً ۱۱ اور خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مخصوص کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے یعنی خاص کا وہ اثر جو اس پر مرتب ہوتا ہے کہ وہ اپنے مخصوص جو کہ اس کا مدلول ہے قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اس طور پر کہ غیر کے احتمال کو منقطع کر دیتا ہے، چنانچہ ہم نے زید عالم کہا تو اس میں زید اس طرح پر خاص ہے کہ غیر کا ایسا احتمال نہیں رکھتا لہذا دوسرے اپنے معانی کو قطعی طور پر شامل ہیں پس مجموعہ کلام "زید عالم" سے زید پر عالم کا قطعی حکم اس طریقہ سے ثابت ہو گیا۔

ولا يحتمل البیان لكونه بينا بنفسه ۱۲۔ دوسرا یہ کہ وہ بذات خود واضح ہوتا ہے کسی طرح کی وضاحت کا احتمال نہیں رکھتا، یہ حکم ثانی ہے پہلے حکم کو تقویت دیتا ہے، گویا یہ دونوں ایک ہی حکم ہیں البتہ فرق اتنا ہے کہ اول حکم بیان مذہب کے لئے اور دوسرا مقابل کے قول کے رد کے لئے ہے اور آنے والی تفریعات کی تمہید ہے، یعنی خاص بیان تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا اس لئے کہ وہ بین بنفسہ ہوتا ہے لہذا وہ محل کا مقابل ہے اس لئے کہ وہ محل کے بیان اور اس کی تفسیر کا محتاج ہوتا ہے اور ہر حال بیان تقریر و تفسیر تو خاص اس کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ یہ قطعیت کے منافی نہیں ہے، کیونکہ بیان تفسیر پر بلا دلیل احتمال کو زائل کرتا ہے پس وہ محکم ہو جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے جاری زید زید، اس مثال میں دوسرا زید بیان تقریر ہے جس نے حکم سے زید کے علاوہ کی نفی کر دی اس لئے زید کی محبت محکم ہو گئی۔ اور بیان تفسیر کا احتمال ہر کلام رکھتا ہے قطعی ہر اظنی جیسے کہا جاتا ہے انت طالق ان دخلت الدار اسی طرح خاص بیان تبدل کا احتمال رکھتا ہے

بیان لغت

تَنَادَوْا لَنَا۔ قَطْعًا دُوْعٰی ہُوں عَلٰی الْاِطْلَاقِ دوسرے کے احتمال کا انکار کرنا۔ کسی استثناء کے بغیر غیر کے احتمال کی نفی۔ غیر کے احتمال کی اس اعتبار سے نفی

کرنا کہ وہ احتمال دلیل کی روشنی میں پیدا ہوا تھا، قطعاً کا دوسرا مفہوم پہلے سے عام ہے، یہاں قطعاً کا عام معنی تسلیم کیا جائے گا، اسی بنا پر ہم کہیں گے کہ قرینہ واضح ہوئے بغیر مجاز کا احتمال ایسا احتمال نہیں ہے جو دلیل کی رہبری میں پیدا ہوا ہو، بس مذکور شان کا مجازی احتمال قطعیت کو داغدار نہیں کر سکے گا، نَشَأَ (ف)، نَشَوُ (دک)، نَشَأَوْ نَشَوُا وَنَشَاءَ وَنَشَاءَ ۱۳ پیدا ہونا۔ ناشی پیدا ہونے والا، نَشَأَ ناشیا کے بعد مَعْرَبًا لائے اوریوں کہتے نَشَأَ نَشَوُا مَعْرَبًا عَنْ دَلِيلٍ دلیل کی روشنی میں پیدا ہونے والا، نَشَأَ

ثَبَّتَ (ن) ثَبَاتًا وَثَبُوتًا ثَابِتًا وَمُؤَكَّدًا هَوْنًا، بِخِطَّةٍ وَاسْتَحْكَمَ هَوْنًا مَثْبُوتًا حَذَانًا، اِتِّحَادًا الشَّيْئَيْنِ دَوَاجِزٍ
کا ایک ہونا، تقریر، ثابت کرنا، تخییر بدل دینا۔ التَّبْدِيلُ مَنَهِيٌّ يَأْمُرُ بِتَفْعٍ وَزَائِلٌ كَرَنَاءِ بَيَانِ تَبْدِيلٍ كَوْنِ
نسخ بھی کہتے ہیں۔

تشریح عبارات

ای اثرہ المترتب علیہ الا شارح نے بتلایا کہ کسی چیز پر اس کا مرتب ہونا والا اثر حکم کہلاتا ہے، مطلب ہوا کسی چیز کے ذریعہ ثابت ہونے والا اثر اس کا حکم کہلائے گا، کسی چیز پر مرتب ہونے والا اثر یا کسی چیز کے ذریعہ ثابت ہونے والا اثر، کا مطلب یہ ہے کہ وہ اثر اسی چیز پر استوار، در اسی کے کندھوں پر کھڑا ہو، اثر کا تصور اس چیز کے بغیر نہ ہوسکے اصولی علماء کی اصطلاح میں شارح کے خطاب کو حکم کہتے ہیں یا یوں کہہ لیجئے کہ حکم اصولیوں کے ہاں شارع کے خطاب کے معنی میں ہے، خطاب کہتے ہیں متکلم اپنا کلام دوسروں کی طرف موڑ دے، متکلم دوسروں کی طرف موڑے ہوئے کلام کے ذریعہ وجوب و حرمت وغیرہ بتلائے گا، یہ وجوب یا حرمت خطاب یا دوسرے لفظوں میں دوسروں کی طرف موڑے ہوئے کلام کا اثر ہے خطاب حکم کے معنی میں ہے۔ معلوم ہوا کسی چیز پر استوار اور قائم ہونے والا اثر اس کا حکم کہلاتا ہے، مثال سے سمجھئے اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ كَوْنِي بَرَادِرِي دُوسری برادری کا مضحکہ نہ ڈانے یہ اللہ کا خطاب ہے جسے ہم حکم کہتے ہیں، اس میں مضحکہ ڈانا ممنوع بتلایا گیا، مضحکہ کی من نعت ایک حکم ہے یہ حکم لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ کا اثر ہے اس اثر کی عمارت لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ پر قائم ہے جو شارح کا خطاب ہے اسی خطاب کو ہم حکم کہتے ہیں، معلوم ہوا کسی چیز پر قائم و استوار اثر کا نام حکم ہے، اب شارح کو سمجھتے چلتے، فرماتے ہیں خاص کے حکم کا مطلب یہ ہوا کہ خاص کے کندھے پر استوار اور قائم اثر یہ ہے کہ جو کلام خاص ہے وہ اپنے مخصوص یعنی اپنے معنی کو قطعی بنا دیتا ہے، واضح انداز میں سمجھئے، کلام خاص کا اثر یہ ہے کہ وہ خاص کے ذریعہ ثابت ہونے والے معنی و مدلول کو جسے مخصوص کہتے ہیں اس شان سے قطعی اور یقینی بنا دیتا ہے کہ اس میں خاص کے معنی اور مدلول کو یعنی مخصوص کے علاوہ کسی اور فرد کی شرکت کا احتمال ختم ہو جاتا ہے، مثلاً اگر ہم کہیں "زید عالم ہے" یہاں زید ایک کلمہ ہے، یہ کلمہ خاص ہے خاص کے اندر بلا دلیل کسی اور فرد کی شرکت کا احتمال نہیں ہوتا، ہاں خاص میں کسی اور فرد کی شرکت کا احتمال دلیل کی روشنی میں سامنے آئے تو شرکت ممکن ہوگی، زید کی طرح عالم بھی خاص کلمہ ہے اس میں بھی دلیل کے بغیر کسی اور فرد کی شرکت کا احتمال نہیں ہے، معلوم ہوا زید اور عالم دونوں کلمے اپنے مدلول یعنی مفہوم کو قطعی اور یقینی نظر سے قبول کر چکے ہیں، لہذا "زید عالم ہے" کلام کے مجموعے سے زید کے لئے عالم ہونے کے حکم کا قطعی ہونا مضبوط اور پختہ ہو جائے گا، واضح ہو چلا کہ خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مخصوص یعنی معنی اور مفہوم کو خوب خوب قطعی اور یقینی بنا دیتا ہے۔

ولا یحتل البیان الخ خاص تفسیری بیان قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا، ماتن اس عبارت سے بتا رہے ہیں کہ خاص معلوم واضح، در روشن معنی کے لئے وضع کیا جاتا ہے جو قطعی ہوتا ہے اس میں بلا دلیل غیر کی شرکت یا شمول کا تصور نہیں ہوتا اس لئے خاص اصطلاحی بیان اور وضاحت کا محتاج نہیں رہے گا۔ اصطلاحی بیان، بیان تفسیری ہے وہ اسے قبول نہیں کر سکتا۔

هذا حکم آخر الخ شارح فرماتے ہیں، خاص کے اندر بیان قبول کرنے کا حتمال نہ ہونا دوسرا حکم ہے، پہلا حکم تھا خاص اپنے مفہوم کو قطعی بنا لیتا ہے، دوسرا حکم پہلے کی توانائی کا سبب ہے، گویا دونوں حکم باہم یک ہیں و بصیرت ہے کہ جو چیز اپنی مراد میں اتنی روشن اور کھلی ہوئی ہو کہ کسی وضاحت کا حتمال ہی نہ رکھے، یقین کیا جائے گا کہ اس کا مفہوم اور معنی بالکل قطعی اور یقینی ہوگا جو بھی اس شان کی چیز سے ثابت ہو جائے گا اس میں کسی اور طرح کی شرکت، جو بلا دلیل ہونا ممکن ہوگی، خاص کے اپنے مخصوص جہی مفہوم کو قطعی بالکل قطعی بنا دینا کا معنی بھی یہی ہے۔

ولکن الاوّل مثلاً رج اعتراض کا جواب دیا جاتے ہیں، اعتراض ہو گا جب خاص کے دونوں حکم نے اپنے مخصوص مفہوم کو قطعی ثابت کرنا، در واضح ہونے کی وجہ سے کسی وضاحت کی گنجائش نہ رکھنا، یک جیسے حکم ہیں تو الگ الگ دو حکموں کی شکل میں بیان کرنے کی کیا ضرورت تھی ایک ساتھ ہی بیان کرتے، شارح علام نے جواب دیا: دونوں حکم الگ الگ بیان کرنے کے محتاج تھے ضرورت ہی کی وجہ سے الگ الگ لائے گئے، چند نچر پیدا حکم الگ لاکر اخاف کا مذہب بیان کیا گیا کہ ہم اخاف کے یہاں خاص کا حکم آخری درجے کا قطعی کا ہونا ہے جو بلا دلیل شرکت کا مکان نہ رکھتا ہو، کیونکہ خاص کے اندر لفظ کو اسی لئے وضع کیا گیا تھا کہ جب سے استعمال کیا فوراً اپنا معنی واضح کر دے جس کی امتیازی شان یہ ہو کہ بے دلیل پیدا شدہ اسکان کے ذریعہ اپنے مفہوم میں وہ دوسرا مفہوم کی شرکت برداشت نہ کرے، ہمارے عسرتی مشائخ قاضی امام ابو زید، فخر الاسلام، شمس الاممہ اور ان اکابرین کے نقش قدم پر چھنے والے بالاد مذہب و مسلک کے حامی ہیں۔ اور خاص اپنے مفہوم کو قطعی نہیں کر پاتا اس کی وجہ بتاتے ہیں کہ خاص کا معنی مانا کہ وضع اور روشن ہوتے ہیں مگر واضح معنی کے اندر مجازی ہونے کا حتمال پایا جائے گا، اس کی کیا دلیل ہے کہ خاص کا واضح معنی اپنے اسی معنی میں قطعی اور حتمی طور پر مراد لیا جائے گا جو وضاحت سے سمجھ میں آ رہا ہے بسا ممکن ہے خاص کا واضح معنی جو لفظ سے سمجھ میں آ رہا ہے مجاز قبول کرنے کا، حتمال رکھے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ خاص سے اس کا واضح معنی مراد نہ ہو بلکہ اس سے مجازی معنی مراد ہو، یہ سمرقندی مشائخ اور شافعی لوگوں کا مذہب تھا، اور دوسرا حکم الگ لاکر اخاف کے مخالف کے قول کی تردید کی گئی، اخاف کے مخالف شافعی کہتے ہیں خاص بیان اور وضاحت کا حتمال و اسکان رکھتا ہے، مصنف نے یہ کہہ کر کہ، خاص خود بہ خود روشن اور واضح ہونے کی وجہ سے وضاحت قبول کرنے کی گنجائش نہیں رکھتا، دو مفید اور ضروری باتیں واضح کرتے گئے، ایک تو وہی کہ مخالف کا کہا ہوا باطل و مردود ہے، دوسری بات یہ واضح کرتے گئے کہ آگے چل کر میں

خاص کے بیان قبول نہ کرنے کے سلسلے میں تین فروعی باتوں کو ذکر کروں گا، لایحتمل البیان نکتہ پیش مذکورہ بالا فروعی باتیں لانے کے لئے راستہ ہموار کرے گا۔

ای لایحتمل المخاص بیان التفسیر اوماتن کی عبارت لایحتمل البیان میں البیان کا الف لام مضاف الیہ التفسیر کے بدلے لایا گیا، مطلب ہوا کہ ماتن نے البیان سے بیان تغیر اور اسی انداز کے دوسرے بیان مراد لئے ہیں، شارح فرما رہے ہیں خاص بذات خود روشن ہوتا ہے اس کی مراد ظاہر و عیاں ہوتی ہے خاص کی مراد ظاہر کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، اس تفصیل کی روشنی میں خاص مجمل کا مد مقابل ثابت ہوا، وجہ یہ ہے کہ مجمل اپنی مراد کے ظاہر ہونے اجمال و ابہام کرنے والے کی وضاحت اور تفسیر کا محتاج رہتا ہے، یعنی مجمل کی مراد واضح نہ ہو تو اسے واضح کرنے کو بیان تفسیر کہتے ہیں، ثابت ہو چکا مجمل بیان تفسیر کا محتاج ہوتا ہے، کیونکہ اس کی مراد واضح نہیں ہوتی بس جو مجمل کا مقابل ہے وہ اسی وقت اس کا مقابل و معارض کہلا سکے گا جب اس کی مراد واضح ہو اور وہ بیان تفسیر کا احتیاج نہ رکھتا ہو معلوم ہے کہ خاص مجمل کا مقابل و معارض ہے لہذا خاص بیان تفسیر کا احتمال و امکان نہیں رکھے گا کیونکہ اس کی مراد خود واضح ہے۔

وَأَمَّا بَيَانُ التَّغْيِيرِ: شارح یہاں سے دوسرے بیانوں دوسرے لفظوں میں وضاحت کی تفصیل پیش کر رہے ہیں جنہیں خاص قبول کر لیتا ہے ان میں ایک بیان تقریر ہے دوسرا بیان تغیر ہے تیسرا بیان تبدیل ہے، خاص کے اندر احتمال و امکان اور گنجائش پائی جائے گی کہ وہ مذکورہ بیانوں میں سے کسی ایک بیان یعنی وضاحت کو قبول کر لے، جس کلمہ یا کلام کا معنی ظاہر ہو مگر اس میں مجاز یا خصوص کا بھی احتمال ہو اس کی تاکید اس طرح سے کی جائے کہ مجاز یا خصوص، کوئی بھی احتمال باقی نہ رہ جائے اسی تاکید کرنے کو بیان تقریر کہتے ہیں، جس کے ذریعہ لفظ کے ظاہری معنی میں تغیر جائے اسے بیان تغیر کہا جائے گا، تقریر ہو یا تغیر خاص کے اندر دونوں قسم کے بیان جاری ہونے کا امکان پایا جاتا ہے اس کی وجہ

یہ ہے کہ مذکورہ دونوں بیان خاص کے قطعی ہونے کے مخالف نہیں ہیں، اس لئے خاص کے اندر ان کے احتمال سے کوئی کوتاہی نمودار نہیں ہوگی، بیان تقریر کی خوبی تو یہ ہے کہ وہ بلا دلیل کے محروم احتمال کو ختم کر کے مفہوم میں اور تاکید و پختگی پیدا کر دیتا ہے، لہذا بیان تقریر گویا خاص کو استحکام و توانائی دینے والا ہوا مثلاً کہا جائے جلدنی زید میرے پاس زید آیا یہ خاص کلام ہے اس سے زید کا آنا معلوم ہوا اور یہ کلام یعنی زید آیا قطعی واضح ہے کسی قسم کے بیان اور وضاحت کی احتیاج نہیں رکھتا، لیکن اسی کو اگر بولے کہیں جاء فی زید زید میرے پاس زید آیا زید، اس سے معلوم ہوا زید کے قطعی آنے کی خبر بہت پختہ اور مستحکم تھی زید ہی آیا، دوسرا زید پہلے زید کی تاکید اور اس میں استحکام پیدا کرتا ہے۔ یہ تاکید خاص کی تقویت بخشتی ہے اور بیان تغیر کی حالت یہ ہے کہ ہر طرح کے کلام میں احتمال پایا جائے گا کہ

وہ بیان تغیر کو قبول کرے، کلام چاہے قطعی ہو چاہے ظنی ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ کے ظاہر ہونے والے معنی میں جس سے بھی تغیر آجائے اسی کو بیان تغیر کہتے ہیں یہ تغیر ہر طرح کے کلام میں رونما ہوگا، ہر قسم کا کلام امکان و احتمال رکھے گا کہ اس میں تغیر کیا جانا بعید نہیں مثلاً کہ جائے اسنے طاق تمہیں طلاق ہے یہ کلام خاص ہے اس کا حکم قطعی ہے ہر حال میں طلاق پڑے گی لیکن متکلم کوئی بیان دے جو خاص سے ظاہر ہونے والے قطعی معنی اور مفہوم کو متغیر کر دے اور بدل ڈالے تو کر سکتا ہے مثلاً یوں کہے۔ اسنے طاق ان دخلت الدار اگر تم گھر میں گئیں تو تمہیں طلاق ہے۔ تمہیں طلاق ہے۔ قطعی اور یقینی بات کو ان اگر تم گھر میں گئیں پر معلق کر کے بدل دیا، یعنی جو طلاق۔ تمہیں طلاق ہے۔ سے تنبیہاً یعنی فوراً پڑ جاتی اس میں تغیر ہو گیا، اب وہ فوراً نہیں پڑے گی بلکہ میاں کی محترمہ گھر میں داخل ہوں گی تب پڑے گی، بیان تبدیل کا اصطلاحی نام نسخ ہے، امام فخر الاسلام علی بن محمد نے فرمایا، لغوی لحاظ سے تبدیل نسخ کا ترجمہ ہے جیسے اللہ رب العزت کا فرمان وَ اِذْ بَدَلْنَا اِبْرٰهٖمَ مَكَانَ اٰیۡتِهٖ۔ اور اسی مناسبت سے نسخ کا نام تبدیل رکھا گیا، تبدیل کا معنی ہے ایک چیز زوال پذیر ہو کر منتہی ہو جائے اور دوسری چیز اس کی جگہ لے لے۔

اس تفصیل کی روشنی میں خاص تبدیل وائے بیان یعنی بیان نسخ کا احتمال رکھے گا، اب ممکن ہے خاص کے ذریعہ سمجھ میں آنے والا مفہوم و معنی جو قطعی و یقینی ہے اس میں تغیر کئے بغیر روک دیا جائے اور اس کی جگہ دوسرا مفہوم و معنی متعین کر دیا جائے، جیسے اسلام کے ادائیگی سالوں میں کافروں سے قتال و جہاد ترک رکھا گیا مگر جب اسلام اپنے قدموں پر کھڑا ہو گیا تو قتال و جہاد اور جنگ و ضرب کا حکم دیا گیا، قتال و جنگ کا ترک منسوخ ہو کر قتال و جنگ کرنے کا حکم دیا گیا۔

فَلَا يَجُوزُ الْحَقُّ التَّعْدِيلُ بِأَمْرِ الرَّكُوعِ وَالسُّجُودِ عَلَى سَبِيلِ الْفَرْضِ شُرُوعٌ فِي تَفَرُّعَاتٍ مُّخْتَلِفَةٍ فِيهَا بَيِّنَاتُ الشَّافِعِيِّ عَلَى مَا ذَكَرْنَا مِنْ حُكْمِ الْخَاصِّ يَعْنِي إِذَا كَانَ الْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ لِكُونِهِ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ لَا يَجُوزُ الْحَقُّ تَعْدِيلُ الْأَرْكَانِ وَهُوَ الظَّنُّ نِيَّةً فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ وَالْقَوْمَةُ بَعْدَ الرُّكُوعِ وَالْجُلُوسَةُ بَيْنَ السُّجُودَيْنِ بِأَمْرِ الرَّكُوعِ وَالسُّجُودِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعْمُ وَأَرْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَعَلَى سَبِيلِ الْفَرْضِ كَمَا الْحَقُّ بِهِ أَبُو يُوسُفَ وَالشَّافِعِيُّ وَبَيَانُهُ أَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ تَعْدِيلُ الْأَرْكَانِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ فَرْضٌ لِحَدِيثِ إِعْرَافِي حَقَّقَ فِي الصَّلَاةِ، فَقَالَ لَهُ قُمْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَتَوْصَلِّ، هَكَذَا قَالَ تَلْثًا وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَخَاصٌّ وَضِعَ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ لِأَنَّ الرُّكُوعَ هُوَ الْإِخْتِنَاءُ عَنِ الْقِيَامِ، وَالسُّجُودُ هُوَ وَضْعُ الْجَبْهَةِ عَلَى الْأَرْضِ،

رَأَيْتَهُ ظَنِّي -

تجزیہ

پیکان لغت

بیان لغت | اللہ نے الحاقاً بکذا ملا دینا، پیوستہ کر دینا، بولتے ہیں اَلْحَقَّتْ الْمَقَامَ بِعَدُوِّی میں نے اپنے دشمن سے نقصان پیوستہ کر دیا، یعنی اسے نقصان پہنچایا۔

تَحْذِیْلُ الشَّيْءِ درست حالت پر انجام دینا، مرادی معنی سکون اور اطمینان سے کرنا، کَلَمًا نَبِيَّةً اطمینان و سکون، قرار و استقرار یعنی توازن و طمأنینہ برقرار رکھنا، الْقَوْمَةُ مصدر اسم، مَرَّةً رکوع کے بعد سیدھا کھڑا ہونا، اِنْسَانُ کے قدر کو بھی قوم کہتے ہیں، کیونکہ وہ بھی سیدھا ہوتا ہے، خَامَ يَقَوْمُ قَوْمًا وَ قَوْمَةً کھڑا ہونا، قیام کرنا، اَمْرٌ حُكْمٌ، فِرَانٌ جِزْ، خَفَّفَ تَخْفِيفًا ہلکا کرنا۔

مرادی ہنی تیزی کرنا، جلدی کرنا۔ اَعْرَافٌ ہدوی عرب کا دیہاتی جمع اَعْرَابُ، عرب دیہات کے رہنے والے، اَلْاَحْبَاءُ جَمْعُهَا، وَضَعْتُ شَيْءًا عَلَى كَتِفِی رُكْنًا الْجِبْهَةُ مِثْلَانِی جمع حِبَابٌ وَحَبَبَاتٌ دَاعِي بِرَأْسِی اَوْرَاقَةُ

امن حفظ کرنا، تحفظ دینا، نتیجہ و انجام پر نظر رکھنا، یکتائی لائق و موزوں ہونا، مراد صنی ضروری ہونا۔

تشریح عبارات

لا یجوز فی خاص کا حکم بتلایا گیا تھا کہ یہ خود بخود واضح اور روشن ہوئے کی وجہ سے اس کا محتاج نہیں رہتا کہ اس کی وضاحت کی جائے، لیکن مخالف کا کہنا تھا کہ خاص وضاحت اور بیان قبول کرنے کی اس لئے گنجائش رکھتا ہے کہ اس میں سباز کا امکان پایا جاتا ہے، اسی ضابطے کی ماتن چند فرمیں بیان کر رہے ہیں ان میں ہمارا اور شوائع کا مسلک الگ الگ ہے، ہم اخاف کہتے ہیں اللہ رب العزت نے فرمایا وارکعوا واسجدوا تم رکوع اور سجدہ کرو یہاں مطلقاً رکوع اور سجدہ کا حکم دیا گیا، رکوع اور سجدہ خاص ہیں ان کے معانی کھلے ہوئے ہیں لہذا اخاف کے یہاں فقط رکوع اور سجدہ کرنے سے فرض پورا ہو جائے گا، اس کی وضاحت اور بیان میں یہ کہنا کہ رکوع اور سجدہ میں اطمینان لازماً فرض ہے جائز نہیں ہوگا، مثلاً رکوع کے بعد کھڑے ہونے اور دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنے میں اطمینان و سکون کو فرض کہنا روا نہیں ہوگا، مگر اخاف میں امام ابو یوسف اور ہمارے مخالف امام شافعی نے نماز کے رکوعوں میں اطمینان اور سکون لازماً فرض بتلایا ہے، تفصیل یوں پیش کی جاتی ہے، شافعی فرماتے ہیں ایک حدیث بدوی صحابی سے مروی ہے جس کی روشنی میں رکوع اور سجدے میں اطمینان و سکون فرض قرار دیا گیا، ابو ہریرہؓ سے نقل کیا گیا ایک صاحب مسجد میں آئے اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد کے ایک گوشے میں تشریف فرما تھے، ان صاحب نے نماز ادا کیا، بعد ازاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام عرض کیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: علیک السلام، آپ واپس جائے نماز پھر سے ادا کیجئے اس لئے کہ آپ نے نماز پڑھی ہی نہیں وہ صاحب واپس مڑے نماز پڑھنے کے بعد حاضر خدمت ہوئے سلام عرض کیا آپ نے و علیک السلام کے بعد فرمایا آپ واپس ہو جئے دوبارہ نماز ادا کیجئے کیونکہ آپ نے نماز ادا ہی کہاں کی، ان صاحب نے دوسری مرتبہ یا تیسری مرتبہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا، اللہ کے رسول آپ مجھے بتلا دیجئے میں نماز کیسے ادا کروں، اس موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا حدیث کے الفاظ یہ ہیں: اذا قمت الی الصلوۃ فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فکبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راکعاً ثم ارفع حتى تستوی قائماً ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً ثم ارفع حتى تطمئن جالساً ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً ثم ارفع قائماً انما فعل ذلك فی صلاتک کلما۔ جب تم نماز پڑھنے چلو تو اچھی طرح وضو کرو، اس کے بعد قبلہ کی طرف رخ کرو، بعد ازاں تکبیر اللہ اکبر کہو (جب نماز میں داخل ہو چکے) تو قرآن سے جتنا آسان ہو پڑھ لو، پھر رکوع میں چلے جاؤ، رکوع خوب اطمینان و سکون سے کرو، پھر کھڑے ہو قطعی سیدھے کھڑے ہو جاؤ اس کے

بعد سجدے میں جاؤ اور مکمل اطمینان و سکون کا سجدہ کرو، پھر سر اٹھاؤ اور اطمینان سے بیٹھ جاؤ، بعد ازاں دوسرا سجدہ کرو، یہ سجدہ بھی اطمینان و سکون سے ادا کرو، پھر سر اٹھاؤ اور اچھی طرح سیدھے سیدھے کھڑے ہو جاؤ، اپنی پوری ناز میں ایسا ہی کرو۔ شافعی فرماتے ہیں اُنے والے بدوی صاحب نے جدی جدی نماز ادا کی جس کے نتیجے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدایت فرمایا کہ! اپنی تمام نماز سکون و اطمینان سے ادا کرو، مذکور حدیث ہماری رہبری کرتی ہے کہ ہم رکوع اور سجدے میں تعدیل و اطمینان فرض تسلیم کریں، اور رکوع کے بعد کھڑا ہونا، نیز دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنا رکھنا ہیں، لہذا ان میں بھی تعدیل و اطمینان فرض ٹھہرا جائے گا، وجہ یہ ہوئی کہ مذکور بدوی نے نماز کے ارکان میں تعدیل و اطمینان کا لحاظ نہیں رکھا، اطمینان نہ پائے جانے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز فوت ہونے کا حکم صادر فرمایا، معلوم ہو تعدیل و اطمینان فرض ہیں۔

مگر حضرات احناف فرماتے ہیں، مذکور حدیث سے استدلال درست نہیں، وجہ یہ ہوئی کہ الشرب العزت کا فرمان وارکعو واسجدوا رکوع اور سجدہ کو خاص ہیں، جو بھی ان جملوں کو سنیں گے یقیناً نگاہ ہو جائے گا کہ ان کے معنی متعارف ہیں انھی متعارف معنوں کا فائدہ دینے کے لئے ان کی وضع اور تعیین عمل میں آئی ہے، رکوع کا معنی قیام کی حالت ترک کر کے جھک جانا، اور سجدہ کا معنی زمین پر پیشانی رکھنا، دونوں معنی سننے والے کو معلوم ہیں، خاص کا تعارف یہی ہے کہ اس کا معنی معلوم ہوتا ہے، خاص کا معنی معلوم ہونے کی وجہ سے اس میں بیان، دروضاحت کی ضرورت نہیں پڑتی، بیان اور وضاحت وہاں کی جاتی ہے جہاں معنی واضح اور معلوم نہ ہو، الشرب العزت کا فرمان کہ تم رکوع اور سجدہ کو مطلق نص میں اور بدوی کی حدیث خبر واحدہ ہے، چونکہ خاص وضاحت کا محتاج نہیں ہوتا اس لئے اگر کہا جائے کہ الشرب العزت کی مطلق عبارت وارکعوا وسجدوا کیلئے یہ حدیث بیان اور وضاحت کا کام دے گی اس سے معلوم اور واضح ہو جائے گا کہ رکوع اور سجدہ میں کیا کیفیت ہونی چاہئے، تو ہم کہیں گے مذکور حدیث الشرب العزت کی مطلق عبارت کا نسخ و خاتمہ کر رہا ہے اور حدیث بالا خبر واحدہ ہے جب کہ خبر واحدہ سے مطلق نص کا نسخ درست نہیں ہے وجہ یہ ہے کہ جب آپ قرآنی نص وارکعوا وسجدوا میں تعدیل و اطمینان فرض مانیں گے تو رکوع اور سجدہ جو اطمینان کی قید سے آزاد تھے اب مقید ہو جائیں گے، لہذا قرآن کے نص کے اطلاق کا نسخ خبر واحدہ سے ثابت ہوگا اور خبر واحدہ سے نسخ جائز نہیں ہوتا اس لئے احناف قرآن شریف اور حدیث پاک کے مرتبہ مقام پر نظر رکھنا ضروری قرار دیتے ہیں، دونوں کے مرتبوں کا پاس دیکھا تب متصور ہوگا جب مانا جائے کہ جو قطعی ہوا اس سے ثابت ہونے والا حکم فرض ہو اور جو قطعی ہوا اس سے ثابت ہونے والا حکم واجب ہو، یہاں احناف نے یہی کیا کتاب اللہ قطعی تھی اس سے ثابت ہونے والے حکم کو فرض مانا اور حدیث قطعی تھی اس سے ثابت ہونے والے حکم کو واجب تسلیم کیا، اس طرح مطلق یعنی صرف اور صرف رکوع و سجدہ فرض بتلائے گئے اور ان میں تعدیل و اطمینان

واجب مانے گئے۔

وَبَطَلَ شَرْطُ الْوَلَاءِ وَالتَّرْتِيبِ وَالتَّسْمِيَةِ وَالْيَتَةِ فِي آيَةِ الْوُضُوءِ هَذَا تَقْرِيعٌ ثَانٍ عَلَيْهِ وَعَظْفٌ عَلَى قَوْلِهِ فَلَا يَجُوزُ بَعْضُهُ إِذَا كَانَ الْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَبَطَلَ شَرْطُ الْوَلَاءِ كَمَا اشْرَطَهُ مَا لَكَ وَشَرْطُ التَّرْتِيبِ وَالْيَتَةِ كَمَا اشْرَطَهُمَا الشَّافِعِيُّ وَشَرْطُ التَّسْمِيَةِ كَمَا اشْرَطَهُ أَصْحَابُ الْقَوَاهِرِ فِي آيَةِ الْوُضُوءِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ بِالْآيَةِ وَبَيَانُ ذَلِكَ أَنَّ مَا لَكَ يَقُولُ إِنَّ الْوَلَاءَ فَرَضٌ فِي الْوُضُوءِ وَهُوَ أَنْ يَغْسِلَ أَعْضَاءَهُ فِي الْوُضُوءِ مَتَابِعًا مُتَوَالِيًا يَحِيثُ لَمْ يَجِبِ الْعَضْوُ الْأَوَّلُ لِمَا ظَهَرَ السَّيِّئُ وَأَصْحَابُ الْقَوَاهِرِ يَقُولُونَ إِنَّ التَّسْمِيَةَ فَرَضٌ فِي الْوُضُوءِ لِقَوْلِهِ لَا وَضُوءَ لِمَنْ لَمْ يُسَمِّ وَالشَّافِعِيُّ يَقُولُ إِنَّ التَّرْتِيبَ وَالْيَتَةَ فِي الْوُضُوءِ فَرَضٌ لِقَوْلِهِ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ امْرِئٍ حَتَّى يَضَعَ الظَّهْرَ فِي مَوَاضِعِهِ فَيَغْسِلَ وَجْهَهُ ثُمَّ يَدَيْهِ الْحَدِيثُ وَلِقَوْلِهِ ۴ (عَمَّا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَالْوُضُوءُ بِالنِّيَّةِ فَلَا يَصِحُّ بَدُونِ النِّيَّةِ وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَكَ فِي الْوُضُوءِ بِالْغُسْلِ وَالْمَسْحِ وَهُمَا خَاصَّانِ وَضِعَا لِمَعْنَى مَعْلُومٍ وَهُوَ لَا سَالَةَ وَالْإِصَابَةَ فَاشْتَرَطَ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ كَمَا اشْرَطَهَا الْمُخَالِفُونَ لَا يَكُونُ بَيَانًا لِلْخَاصِّ بِكَوْنِهِ بَيَانًا لِنَفْسِهِ فَلَا يَكُونُ الْأَنْسَخُ وَهُوَ لَا يَصِحُّ بِإِخْبَارِ الْأَحَادِ غَايَتُهُ أَنْ تُرَاعَى مِثْلُهُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ فَمَا ثَبَتَ بِالْكِتَابِ يَكُونُ فَرَضًا وَمَا ثَبَتَ بِالسُّنَنِ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا كَمَا فِي الصَّلَاةِ لَكِنْ لَا وَاسِبٌ فِي الْوُضُوءِ بِالْإِجْمَاعِ لِأَنَّ الْوَاجِبَ كَالْفَرَضِ فِي حَقِّ الْعَمَلِ وَهُوَ لَا يَلْتَمِزُ إِلَّا بِالْعِبَادَاتِ الْمُقْصُودَةِ فَتَزَلْنَا عَنِ الْوُجُوبِ إِلَى السُّنَنِ وَقُلْنَا بِسُنَنِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ فِي الْوُضُوءِ.

ترجمہ و بطل شرط الولاء والترتيب والتسمية واليتة في آية الوضوء :- اور وضوء کی آیت میں ترتیب تسمیہ اور یت کی شرط باطل ہے یہ دوسری تفریح ہے اور فلا بجوز پر عطف ہے جب کہ خاص کا بیان احتمال نہیں رکھتا اور ولا رپے درپے اعضاء وضوء کو دھونا کی شرط باطل ہے جیسا کہ امام مالک نے اس کی شرط کی ہے اور ترتیب اور یت کی شرط جیسا کہ امام شافعی نے کی ہے باطل ہے اور تسمیہ البسم

اللہ الرحمن الرحیم پڑھنا کی شرط بھی باطل ہے جیسا کہ اصحاب طواہر نے وضو کی آیت میں لگائی ہے، باطل ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول فاعسلوا وجوہکم (پس تم اپنے چہروں کو دھوؤ) ہے۔

بیان ثالث انے مالک کا یہ قول ہے اور اس کا بیان اس طرح ہے کہ امام مالک فرماتے ہیں ولا وضو میں فرض ہے اور ولا یہ ہے کہ اعضاء وضو کو پے درپے دھوئے اس طور پر کہ اولاً عضو خشک نہ ہونے پائے اور دوسرا دھوئے کیونکہ حضور نے پابندی فرمائی ہے۔

واصحاب الطواہر يقولون انہ۔ اور اصحاب طواہر کہتے ہیں کہ تسمیہ وضو میں منزوری ہے حضور کے اس قول کی بنا پر لا وضو لمن لم یسم جس نے بسم اللہ نہ پڑھی اس کا وضو نہیں ہوتا۔

والشافعی یہ قول ہے اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ ترتیب اور نیت وضو میں فرض ہے حضور کے اس قول کی وجہ سے کہ لا یقبل اللہ صلوٰۃ امرہ حتی یضع الطہور فی مواضع فیغسل وجہہ ثم یدیه الاخری، اللہ تعالیٰ کسی شخص کی نماز قبول نہیں فرماتے یہاں تک کہ طہارت کو اپنی جگہ پر ادا کرے پس اپنے چہرے کو دھوے پھر اپنے دونوں ہاتھوں کو الاخری۔

اور دوسری حدیث انما الاعمال بالنیات ہے کہ عمل کا دار و مدار نیت پر ہے اور وضو بھی ایک عمل ہے پس نیت کے بغیر صحیح نہ ہوگا۔

ونحن نقول ان اللہ تعالیٰ اور ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو وضو میں دو چیزوں کا حکم دیا ہے غسل اور مسح اور یہ دونوں خاص ہیں یعنی معلوم کے لئے وضع کئے گئے ہیں غسل کے پانی کا پہونچانا یا پانی کا بہانا اور مسح کے یعنی تر ہاتھ کا پھیرنا تو ان شرطوں کا لگانا جیسا کہ حنفیہ نے شرط لگائی ہے خاص کے لئے بیان تو ہوگا نہیں کیونکہ وہ بین بنفسہ ہوتا ہے لہذا نسخ ہوگا اور نسخ خبر واحد کے درجہ جائز نہیں ہے غایتہ ان تراوی مغزلة کل واحد۔ زیادہ سے زیادہ کتاب اللہ و سنت رسول اللہ میں سے دونوں کے مرتبہ کے مطابق رعایت کی جائے گی پس جو حکم کتاب سے ثابت ہو وہ تو فرض ہے اور جو حکم سنت سے ثابت ہو، مناسب یہ ہے کہ وہ واجب ہو جیسا کہ نماز میں لیکن وضو میں بالاتفاق کوئی واجب ہی نہیں، فرض ہے یا سنن و استحبات میں، کیونکہ عمل کے معاملے میں واجب فرض ہی کے درجہ میں ہوتا ہے اور یہ عبادات مقصودہ ہی میں مناسب ہے، لہذا ہم وجوب کے درجہ سے سنت کے درجہ میں اتر آئے اور ان چیزوں تسمیہ، ترتیب، نیت وغیرہ کو وضو میں مسنون مان لیا۔

بیان ثانی۔ ولاؤ لگنا کرنا۔ والی ولاؤ و موالاة الشیء پے درپے کرنا، ایک کے بعد ایک کرنا، الگ الگ کرنا، ترتیب، چیز کو اپنے درجے اور مقام پر رکھنا،

الشیئۃ اللہ کا نام لینا، مراد بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھنا۔ نئی الشیء یتوہ تواتر کسی چیز کا قصد و ارادہ کرنا۔ ثنائہ مکتبا ایک دوسرے کے بعد آنا، یجفت جفت (رض) جفتاً و جفتاً خشک ہونا، سوکھنا، انظموں جس سے پاکی حاصل کی جائے۔

طَهَّرَ رَن، طَهَّرُوا وَطَهَّرُوا وَطَهَّرُوا يَا كَبُونَا، صفت فاعل علیٰ ہر جمع اظہار و طہرہ۔ اَسَال، اَسَالَتَ وَتَسِيلَ تَسِيلًا اَلْمَاءُ يَالِي بِنَا، مَسَحَ رَفَا، مَسَحَا الشَّيْءُ يُوْخِضُنَا مَسَحَ كَامَرَادِي سَمَنِي تَرَاهُ بَحِيرًا، نَزَلَ عَنِّي كَذَا، اِنَا جَقَّ جَهْوُ طَرِينَا۔

تشریح عبارات: ہذا، اتن نے خاص کا دوسرا حکم بتلاتے ہوئے فرمایا تھا کہ اس میں تفسیری بیان کا احتمال و امکان نہیں ہے، خاص کے بالا حکم سے منسلک یہاں دوسری فرع بیان کر رہے ہیں، ونبطل میں داو عاطفہ ہے بطل فعل فاعل اور ظرف لغو سے مل کر معطوف پہلا جملہ فلا بجوز معطوف علیہ اس کی وضاحت یہ ہے، اللہ رب العزت فرماتے ہیں یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ اذْأَ اِيْمَانِ وَالْوَجِبُ تَمَّ نَمَازٌ يُمْسِنُ كَيْ سَمَنِي تَرَاهُ بَحِيرًا، نَزَلَ عَنِّي كَذَا، اِنَا جَقَّ جَهْوُ طَرِينَا۔ اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھوؤ اور اپنے سر کو مسح کرو اور اپنے دونوں پاؤں ٹخنوں تک دھوؤ، آیت کریمہ میں اللہ رب العزت نے دو حکم بیان فرمائے ہیں غسل دھونا اور مسح کرنا، دھونا اور مسح کرنا خاص ہیں، خاص تفسیری بیان کو قبول نہیں کرتا، لہذا وضو میں دھونے اور مسح کرنے میں کسی نوعیت کی شرط لازم کرنا اور یہ کہنا کہ شرط آیت یعنی مطلق نص کا تفسیری بیان ہے درست نہیں ہے امام مالک امام شافعی اور ظاہریوں نے بالا آیت میں کچھ شرطوں کو لازم کیا ہے، ان کی بیان کردہ تمام شرطیں باطل و بیکار ہیں، امام مالک فرماتے ہیں وضو میں جسم کے وضو والے حصوں کو لگاتار دھونا فرض ہے کہتے ہیں ہماری دلیل وہ حدیثیں ہیں جن میں صاف ملتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم یا باندی اور ہمیشگی کے ساتھ اعضاء کو لگاتار دھوتے تھے، حدیث کے الفاظ یہ ہیں، بخاری و مسلم میں عبد اللہ بن زید سے روایت ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو یوں نقل کیا ہے حَكَی وَضُوءَهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمُوْا لَیْنًا، انھوں نے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وضو میں لگاتار اعضاء دھوتے تھے، بخاری میں ابن عباس سے اسی جیسی ایک روایت نقل کی گئی ہے اور دارقطنی نے المستب بن واضح سے انھوں نے عبد اللہ بن عمر سے نقل کیا ان السبی صلی اللہ علیہ وسلم تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً وَقَالَ هَذَا وَضُوءٌ مِنْ لَا یَقْبَلُ اللّٰہُ الصَّلَاةَ اِلَّا بِہٖ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے الگ الگ وضو فرمایا اور کہا یہ اس کا وضو ہے کہ اس کے بغیر اللہ تعالیٰ نماز قبول نہیں کریں گے۔ مالک کہتے ہیں ان حدیثوں کی روشنی میں وضو میں ولا فرض قرار دیا جائے گا، ولا فرض ہونے کی وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسے ہمیشگی کے ساتھ برتنا ہے، کسی کام کو یا باندی کے ساتھ اور ہمیشہ اسی وقت کیا جاتا ہے جب وہ فرض ہو، لہذا ہم وضو میں ولا فرض ٹھہرائیں گے ولا اعضاء کو اس طرح دھونے کو کہتے ہیں کہ پہلا عضو سوکھنے نہ پائے، ظاہر یہ فرق کے لوگ کہتے ہیں

وضو میں بسم اللہ پڑھنا فرض ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے لا وضوء لمن لم یسبح، اس شخص کا وضو ہی نہیں ہے جس نے وضو میں بسم اللہ الرحمن الرحیم نہیں پڑھا اس حدیث کی بنا پر ظاہر یہ وضو میں بسم اللہ پڑھنا شرط ٹھہرتے اور اسے فرض قرار دیتے ہیں، شافعی نے وضو میں ترتیب اور نیت دو چیزیں شرط بتائی ہیں، کہتے ہیں یہ دونوں وضو میں فرض ہیں، شافعی کہتے ہیں ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں لا یقبل اللہ صلوٰۃ امرء حتی یضع الطہور فی مواضعہ فی غسل وجہہ ثوبیدہ الحدیث اللہ رب العزت آدمی کی نماز قبول نہیں فرمائیں گے تا آنکہ وہ پانی وضو کی جگہوں میں استعمال نہ کرے سونوہ چہرہ دھوئے پھر ہاتھوں کو دھوئے۔ یہاں فرمایا گیا چہرہ دھوئے پھر ہاتھوں کو دھوئے ثَمَّ حرف عطف ترتیب کے لئے آتا ہے، جو شعور دیتا ہے کہ اللہ رب العزت کے کلام یعنی وضو کے سلسلے میں مذکورہ بالا آیت میں جو نظم و نسق اور ترتیب بیان کی گئی ہے اسے فرض قرار دیا جائے یعنی پہلے چہرہ دھو جائے بعد ازاں کہنیوں سمیت ہاتھ دھوئے جائیں، پھر سر کا مسح کیا جائے اور آخر میں دونوں پیر دھوئے جائیں، اس لئے ہم نے وضو میں اعضاء کو قرآنی ترتیب کے مطابق دھونا فرض قرار دیا، حدیث مذکورہ کے ہوتے ہوئے وضو میں ترتیب لا محالہ فرض ہوگی، دوسری حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اِحْسِنَا الْاِحْصَالَ بِالنِّیَّاتِ عملوں کے صحیح ہونے کا دار و مدار نیتوں پر ہے اگر نیت درست نکلی تو عمل یقیناً درست شمار ہوگا، اور بالفرض نیت میں فساد ساریت کرگیا تو عمل یقیناً درست نہ ہوں گے شافعی کہتے ہیں عملوں کے صحیح ہونے کا دار و مدار نیتوں پر منحصر پایا گیا، نیت پائی جائے گی تو عمل بھی صحیح ہوگا اور نیت کے بغیر عمل صحیح نہ ہوگا، سب واقفیت رکھتے ہیں کہ وضو بھی تمام عملوں کی طرح ایک عمل ہے جو نیت کے بغیر صحیح نہ ہوگا اس لئے ہم نے وضو میں نیت کو فرض باور کیا۔

احاف کی طرف سے تینوں کو جواب دیا گیا، شارح علام فاضل جون پوری فرماتے ہیں، ہم کہتے ہیں اللہ رب العزت نے آیت کریمہ یا ایہا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ الخ کے توسط سے وضو کے سلسلے میں رہنما توں کا حکم دیا ہے غسل دھونے اور مسح کرنے کا، یہ دونوں لفظ خاص ہیں خاص وہ ہے جو معلوم و متعارف معنی کے لئے وضع و متعین کیا گیا ہو، آیت میں غسل و مسح دونوں ایسے معنی کے لئے لائے گئے ہیں جو معلوم ہیں، سننے والا فوراً بھانپ لے گا کہ غسل کا معنی ہے پانی بہانا اور مسح کا معنی ہے ترا تہ پھیرنا، پانی بہانا اور ترا تہ پھیرنا دونوں مطلق ہیں، ان میں کسی قید و بند کا ذکر نہیں ہے، پانی بہانا اور ترا تہ پھیرنا قرآن کی قسم خاص سے ہے، خاص میں کسی وضاحتی اور تفسیری بیان کی ضرورت اس لئے نہیں ہوتی ہے کہ اس کا معنی خود ہی روشن اور کھلا ہوا ہوتا ہے، لہذا پانی بہانے اور ترا تہ پھیرنے میں آیت کے خاص کو واضح کرنے کی کوشش بیکار ہے، مذکورہ چاروں شرطیں کتاب اللہ کے خاص کو واضح کرنے کے بجائے باطل ہو جائیں گی۔ چاروں شرطیں مدولہ لگاتار دھونا،

۱۔ وضو کے اعضاء دھونے میں ترتیب باقی رکھنا ۲۔ وضو میں نیت کرنا ۳۔ اور اس میں بسم اللہ اور پڑھنا، اللہ کی کتاب کے ساتھ غسل اور مسح کی کیفیت کو عیاں اور واضح نہیں کر سکیں گی، کیونکہ خاص بنات خود روشن اور واضح ہوتا ہے اس لئے شرطوں کے ذریعہ پیش کی گئی وضاحتیں خاص کے لئے تفسیری بیان نہیں بن سکتیں، جب معلوم ہو گیا کہ یہ شرطیں لگاتار دھونا ۴۔ ترتیب باقی رکھنا ۵۔ نیت کرنا ۶۔ اور بسم اللہ پڑھنا، کتاب اللہ کے خاص غسل و مسح کیلئے تفسیر بیان نہیں بن سکتیں، بلکہ خاص جس طرح مطلق تھے ان میں شرطوں کی قید و بند نہیں تھی، ٹھیک اسی طرح مطلق رہیں گے، اس کے بعد بھی اگر اصرار کیا گیا کہ غسل یعنی وضو کے اعضاء دھونے اور مسح کرنے میں یہ شرطیں جاری رہیں گی تو اس سے اللہ کی کتاب کے خاص غسل و مسح میں پایا جانے والا اطلاق اور بے قیدی جاتا رہے گا بلکہ غسل اور مسح، ولا ترتیب، نیت اور تسمیہ کی قید سے مقید ہو کر اپنے اندر پایا جانے والا اطلاق کھو بیٹھیں گے اور مطلق باقی رہنے سے محروم ہو جائیں گے اور مطلق کا اطلاق ختم کرنا نسخ کرنا کہلائے گا، مطلب ہوا وضو کے حکم کو صرف دھونے اور مسح کرنے میں مقید و مطلق رہنے سے روک دیا گیا ہے اور اس شان سے مطلق کا اطلاق و بے قیدی ختم کرنا نسخ کہلاتا ہے خبر واحد کے ذریعہ نسخ کرنا درست نہیں ہوتا، ولا ترتیب اور تسمیہ کے متعلق پیش کردہ حدیثیں خبر واحد ہیں، لہذا ان کے سہارے سے کتاب اللہ کے خاص کا نسخ کرنا یعنی اطلاق و بے قیدی ختم کرنا درست نہیں ہو سکے گا، واضح ہو چلا کہ وضو میں پیوست کی گئی ولا ترتیب نیت اور تسمیہ تمام شرطیں باطل ہیں یعنی فرض تسلیم نہیں کی جائیں گی بلکہ وضو کا خاص یعنی دھونا اور مسح کرنا بے شرط و قید مطلق رہیں گے، البتہ قرآنی حکم اور احادیث میں پائی جانے والی تفصیلوں کے سلسلے میں آخری اور آخری بات جو کہی جاسکے گی وہ یہی ہے کہ کتاب اللہ یعنی قرآن اور سنت رسول اللہ یعنی حدیث دونوں کے مرتبہ و مقام کی حفاظت کی جائے گی۔ دونوں کے مرتبوں کا تحفظ اسی شکل میں ممکن ہو سکے گا کہ ان میں سے جو قطعی ہو اس سے ثابت ہونے والا حکم فرض تسلیم کیا جائے اور جو ظنی یعنی قطعی نہ ہو اس کا حکم واجب مانا جائے، اللہ رب العالمین کی کتاب قطعی ہے اور حدیث ظنی ہے لہذا اللہ کی کتاب سے جو حکم ظاہر ہوا اسے باور کیا جائے اور حدیث سے جس حکم کی آگاہی ہوئی ہے اسے واجب مانا جائے اللہ کی کتاب سے دھونا اور مسح کرنا دو حکم معلوم ہوئے لہذا فقط انہی کو فرض کہا جائے گا اور سنت سے سامنے آنے والے احکام ولا ترتیب نیت اور تسمیہ کو واجب گردانا جائے گا، رہنے کا استحقاق نظریں رکھتے ہوئے ضروری ہوا چاہتا ہے کہ لگاتار دھونے، وضو کے اعضاء میں ترتیب و نسق باقی رکھنے، وضو میں نیت کرنے اور تسمیہ کو واجب قرار دیا جائے ٹھیک اسی طرح جیسے نماز کے متعلق حدیث سے معلوم شدہ حکم اطمینان کو واجب بتایا گیا تھا مگر مجبوری پیش یہ آئی کہ وضو میں واجب نہ پائے جانے پر اجماع و اتفاق ہو چکا ہے یعنی وضو میں واجب پایا ہی نہیں جاتا نہ پائے جانے کا باعث یہ ہوا کہ عمل کے سلسلے میں واجب فرض کا درجہ رکھتا ہے جسے فرض

حکم بجالانے والے کو ثواب ملے گا اور چھوڑنے والے کو سزا ملے گی بالکل اسی طرح واجب حکم بجالانے والے کو ثواب دیا جائے گا اور چھوڑنے والے کو سزا ملے گی واجب اس شان کا نکلا تو اس کے مناسب یہی ہوگا کہ وہ ان عبادتوں میں پایا جائے جو براہ راست اور بلا واسطہ عبادت ہیں براہ راست اور بلا واسطہ تسلیم نہ کی جانے والی عبادتوں میں پایا جانا واجب کے مناسب اور شایان شان نہیں ہو سکتا یہاں صورت حالت یہ ہے کہ واجب براہ راست اور بلا واسطہ یعنی مقصود عبادت نہیں ہے بلکہ وضو ایک ذریعہ اور واسطہ ہے یعنی مقصود عبادت نہیں بلکہ یہ مقصود عبادت نماز کے لئے ذریعہ ہے اسی لئے اسے نماز کی کبھی کہا جاتا ہے کون نہیں جانتا کہ کبھی نفس کھولنے اور بند کرنے کا ذریعہ ہوتی ہے کبھی مقصود نہیں ہوتی، وضو مقصود عبادت نہیں تھا اس لئے ہم وضو کو واجب اعتراف کرنے سے دست بردار ہو گئے اور ہم نے اس میں سنت تسلیم کرنے پر آمادگی کا مظاہرہ کرتے ہوئے وضو میں مذکور دلائل ترتیب نیت اور تسمیہ چاروں شرطوں کے سنت ہونے کا فیصلہ کیا۔

وَالظَّهَارَةُ فِي آيَةِ الطَّوَّافِ عَظُمَتْ عَلَى قَوْلِهِ الْوَلَاءُ وَتَفَرَّجَتْ ثَالِثٌ عَلَيْهِ أَيِ إِذَا كَانَ الْخَاصُّ بَيْنَنَا بِنَفْسِهِ لَا يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانٍ فَبَطُلَ شَرْطُ الظَّهَارَةِ فِي آيَةِ الطَّوَّافِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلَيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ فَإِنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ إِنَّ طَوَّافَ الْبَيْتِ لَا يَجُوزُ بِدُونِ الظَّهَارَةِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ طَوَّافَ الْبَيْتِ صَلَوَةٌ وَقَوْلُهُ إِلَّا لَا يَطُوفُنَّ بِالْبَيْتِ مُحَرَّرٌ وَلَا عَرِيَانٌ وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ الطَّوَّافَ لَفَطٌ خَاصٌّ مَعْنَاهُ مَعْلُومٌ وَهُوَ الدَّوْرَانُ حَوْلَ الْكَعْبَةِ فَاشْتَرَطَ الظَّهَارَةَ فِيهِ لِأَنَّهُ بَيَانٌ لَهُ لَكُونِهِ بَيْنَنَا بِنَفْسِهِ بَلْ يَكُونُ نَسْخًا وَهُوَ لَا يَجُوزُ بِخِذِّ الْوَاحِدِ غَايَتُهُمَا أَنْ تَكُونَ وَاجِبَةً يَنْقُضُ بِزَكَاةِ الطَّوَّافِ فَيَجِبُ بِالذَّمِّ فِي طَوَّافِ الزِّيَارَةِ وَبِالصَّدَقَةِ فِي غَيْرِهِ وَأَمَّا زِيَادَةُ كُونِهِ سَبْعَةً أَشْوَاطٍ وَابْتِدَآءُهُ مِنَ الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ فَلَعَلَّهُ ثَبَتَ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُورِ وَهِيَ جَائِزٌ بِالْإِتِّفَاقِ -

ترجمہ والظہارۃ فی آیت الطواف الہ اور طواف والی آیت میں طہارت کی شرط بھی باطل ہے، یہ عبارت الولاء پر عطف ہے اور خاص پر تفسیری تفریح ہے یعنی جب کہ خاص بین بنفسہ ہے اور بیان کا احتمال نہیں رکھتا تو طواف کی آیت میں طہارت کی شرط لگانا بھی باطل ہے اور آیت یہ ہے — ولیطوفوا بالبیت العتیق، اور خاز کعبہ کا طواف کرو۔

فان الشافعی یہ بقول الہ امام شافعی یہ فرماتے ہیں کہ بیت اللہ کا طواف کرنا طہارت کے بغیر جائز نہیں

تعدیل ارکان اور ولار وغیرہ دو فرعیں بیان کرنے کے بعد خاص کے اسی حکم کی تیسری فرع ذکر کی گئی کہ طواف میں صہارت اور پائی کی شرط نہیں لگائی جاسکتی ہے، طواف سے متعلق ایک آیت ہے، اللہ رب اعزت فرماتے ہیں وَلَيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ اور تم پرانے گھر (کعبہ) کا طواف کرو، اس آیت میں صرف اور صرف یہ علم دیا گیا ہے کہ تم بیت اللہ کے گرد چکر لگاؤ، طواف کرو، یہ نہیں کہا گیا کہ طواف کرتے ہوئے پاک رہنا بھی ضروری ہے، مگر شافعی کا کہنا ہے کہ آیت سے معلوم ہونے والا طواف پائی کے بغیر جائز نہیں ہوگا، وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الطواف بالبيت صلوٰۃ کعبہ کا طواف نماز ہے، حدیث میں طواف کو نماز کا درجہ دیا گیا ہے نماز میں طہارت و پاکی شرط ہے طہارت کے بغیر نماز جائز نہیں ہوگی، ٹھیک اسی اعتبار سے طواف میں طہارت شرط قرار پائے گی، طہارت کے بغیر طواف جائز نہیں ہوگا، نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الا لا یطوفون بالبيت محدثے و عریان بسوا پیشاب پاخانہ کر کے آنے دار اور رنگا اللہ کے گھر کا طواف نہ کریں، یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث کی حالت میں طواف کرنے سے روک دیا، شافعی کہتے ہیں دونوں حدیثوں کی روشنی میں واضح ہوا کہ طہارت کے بغیر طواف جائز نہیں ہوگا اس لئے ہم نے طواف میں طہارت کو شرط ٹھیرایا، احاث فرماتے ہیں کہ طواف ایک لفظ ہے جو خاص ہے، اس کا معنی سننے والے کو معلوم ہے، ابن زبان جب بھی طواف سننے کا آگاہ ہو جائیگا کہ اس کا معنی چکر لگانا ہے، اور جب ویطوفون بالبيت العتیق پرانے گھر کا چکر لگاؤ (سنے کا توہین کریگا کہ بیت اللہ کے ارد گرد چکر لگانا مقصود و مراد ہے، مذکور خاص لفظ میں طہارت کا ثبوت اور دم تک نہیں پایا جاتا، لہذا خاص یعنی طواف میں طہارت شرط ٹھیرانا خاص کا بیان اس لئے نہیں ہو سکتا کہ یہ ذات خود واضح اور ظاہر المعنی ہونے کے باعث تفسیری بیان قبول کرنے کا امکان نہیں رکھتا، تفسیری بیان کے امکان نہ رکھنے کے باوجود اصرار کیا جائے کہ طواف میں طہارت شرط ہے تو یہ خاص یعنی طواف بمعنی چکر لگانے کے اطلاق دے قیدی کو سوخت کرنا ہوگا، کیونکہ طواف صرف چکر لگانے کو کہتے ہیں، اس چکر میں طہارت وغیرہ کی قید بند نہیں ہے یہ چکر لگانا مطلق و بے قید ہے، کعبہ کے ارد گرد چکر لگانے میں یہ کہنا کہ طہارت ضروری ہے چکر اور طواف کے اطلاق کو ختم کرنا ہے، طواف کے اطلاق کو ختم کرنا نسخ ہے اور یہ نسخ مذکورہ بالا دو حدیثوں کو سامنے رکھ کر ظاہر کیا گیا، دونوں حدیثیں خبر واحد ہیں اور خبر واحد کے ذریعہ نسخ کرنا درست نہیں ہے، لہذا طواف میں طہارت و پاکیزگی کی شرط لگانا جائز نہ ہوگا بلکہ طہارت کی یہ شرط خود باطل ہو جائے گی، مذکورہ حدیثوں کے پیش نظر آخری بات یہی کہی جائے گی کہ طواف میں طہارت واجب ہے، اگر طہارت کے بغیر طواف کیا گیا تو طواف میں نقص دہی آجائے گی اس کی کوپورا کرنے کے لئے دیکھا جائے گا کہ طواف کس نوعیت کا ہے، اگر مکہ میں داخل ہونے کا طواف ہے جسے طواف قدم کہتے ہیں، اگر طواف کرنے والا پیشاب پاخانہ کر لے یا ہوا چھوڑنے کے بعد وضو اور

طہارت حاصل کئے بغیر کعبۃ اللہ کا طواف کرتا ہے تو اس نے حکم دیا جائے گا کہ وہ صدقہ دے کر طواف
 قدم میں طہارت کی کمی کے نقصان کی تلافی کرے اور قربانی کے دنوں کا طواف ہے تو اسے طواف
 زیارت کہتے ہیں، قربانی کے پہلے دن فجر طلوع ہونے کے بعد سے یہ طواف کیا جاتا ہے، اگر طواف کرنا ہولے
 نے حدیث یعنی ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کیا تو اسے ایک بکری ذبح کر کے طواف کی کمی پوری کرنا ہوگی
 واما زیادۃ کو نہ انہ شارح یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض کرنے والا
 کہہ دے گا کہ بغیر کسی شرط و قید کے طواف کرنا معتبر نہیں، اجماع ہے کہ طواف میں صرف اور صرف کعبہ کے ارد
 گرد چکر لگانا مراد نہیں لیا گیا، اس لئے کہ طواف میں بتلایا جاتا ہے کہ سات عدد چکر لگائے اور حجر اسود سے
 شروع کیا جائے، معلوم ہوا طواف محل تھا، شارح نے اس اجمال کی تفصیل کر دی، سات مرتبہ چکر لگانا اور
 حجر اسود سے شروع کرنا آیت طواف میں نہیں بتلئے گئے، جب سات چکر اور حجر اسود سے آغاز کے
 ذریعہ طواف کی وضاحت اور تفسیر کر دی گئی تو معلوم ہو گیا طواف خاص نہیں محل تھا جو تفسیری بیان قبول
 کرتا ہے، طواف نے تفسیری بیان قبول کر لیا، اس لئے طواف میں طہارت دیا کی شرط قرار دینا جائز ہوگا،
 کیونکہ طہارت کی شرط بھی تفسیری بیان ہے، شارح علیہ الرحمہ نے جواب دیا کہ طواف میں سات عدد چکر
 کا اضافہ اور حجر اسود سے شروع کرنے کی قید و شرط اس لئے لگائی گئی کہ ان کا ثبوت مشہور خبر کے ذریعہ
 ہوا ہے اور مشہور خبر کے ذریعہ اللہ کی کتاب سے ثابت ہونے والے حکم پر اضافہ کرنا جائز ہے، کتاب
 اللہ کا حکم تھا تم کعبۃ اللہ کا طواف کرو، خبر مشہور میں بتایا گیا طواف کا عدد سات چکر اور آغاز حجر
 اسود سے ہوگا، لہذا طواف میں سات چکر اور حجر اسود سے آغاز کا اضافہ کیا گیا، خبر مشہور سے اللہ
 کی کتاب میں اضافہ و زیادتی کا حکم متفقہ طور پر جائز ہے۔

وَالْأَوَّلُ بِالْأَطْهَارِ فِي آيَةِ التَّرْتِيبِ عَطِفٌ عَلَى قَوْلِهِ شَرِطُ الْوَلَاءِ وَتَفْرِيعٌ رَابِعٌ عَلَيْهِ
 أَحَى إِذَا كَانَ الْخَاصُّ بَيْنًا بِنَفْسِهِ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانُ فَبَطُلَ تَأْوِيلُ الْقُرْءِ بِالْأَطْهَارِ
 فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَالْمُطَلَقَاتُ يَنْتَضِعْنَ بِالنَّفْسِ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ. وَبَيَانُهُ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى قُرُوءٌ
 مُشْتَرِكٌ بَيْنَ مَعْنَى الظُّهْرِ وَالْحَيْضِ فَأَوَّلُهُ الشَّافِعِيُّ بِالْأَطْهَارِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَطَلِقُوهُنَّ
 لِعَدَّتِهِنَّ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لِلْوَقْتِ أَحَى فَطَلِقُوهُنَّ لَوْ قُبِلَ عِدَّتُهُنَّ وَهُوَ الظُّهْرُ لِأَنَّ الطَّلَاقَ
 لَمْ يَشْرَعْ إِلَّا فِي الظُّهْرِ بِالْإِجْمَاعِ وَأَوَّلُهُ أَبُو حَنِيفَةَ بِالْحَيْضِ بِدَلَالَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى ثَلَاثَةَ
 لَأَنَّهُ خَاصٌّ لَوْ يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ وَالطَّلَاقَ لَمْ يَشْرَعْ إِلَّا فِي الظُّهْرِ، فَإِذَا
 طَلَقَهَا فِي الظُّهْرِ وَكَانَتْ الْعِدَّةُ أَيْضًا فِي الظُّهْرِ فَلَا يَحْتَاجُ إِمَّا أَنْ يُحْتَسَبَ ذَلِكَ الظُّهْرُ

مِنَ الْعِدَّةِ أُولَٰئِكَ، فَإِنْ أُحْتَسِبَ مِنْهَا كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ «يَكُونُ قَرَأَتُهُ وَبَعْضُهَا
مِنَ الثَّالِثِ لِأَنَّ بَعْضًا مِنْهُ قَدْ مَضَى وَإِنْ لَمْ يُحْتَسِبْ مِنْهَا فَيُؤْخَذُ ثَلَاثُ أَخْرًا مِثْلُ
هَذَا الْقُرْءِ، يَكُونُ ثَلَاثًا وَبَعْضًا عَلَى الْحَلِّ تَقْدِيرُ بَيُّطْلُ مُوجِبُ لِحَاضِ الَّذِي هُوَ ثَلَاثَةٌ
وَأَمَّا إِذَا كَانَتِ الْعِدَّةُ هِيَ الْحَيْضُ وَالْطَّلَاقُ فِي الظُّهْرِ لَمْ يَلْزَمْ شَيْءٌ مِنَ الْعِدَّةِ وَفَرِيقٌ
بَلْ تَعُدُّ ثَلَاثَ حَيْضٍ بَعْدَ مَضَى الظُّهْرِ الَّذِي وَقَعَ فِيهِ الطَّلَاقُ، وَقَدْ قِيلَ إِنَّ هَذَا الْإِلْتِمَازُ
عَلَى الشَّافِعِيِّ يُمْكِنُ أَنْ يَسْتَنْبَطَ مِنْ لَفْظِ قُرْءٍ بِدُونِ مَلَا حِظَةِ قَوْلِهِ ثَلَاثٌ لِأَنَّهُ يُجْمَعُ وَقِيلَ
ثَلَاثٌ وَهَذَا قَاسِدٌ لِأَنَّ الْجَمْعَ يَجُوزُ أَنْ يَذْكَرَ وَيُؤَادِبُهُمَا دُونَ الثَّلَاثِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى
فَطَلَقُوهُنَّ لِحَدِّ نِهْنٍ فَمَحَنَاهُ لِأَجْلِ حَدِّ نِهْنٍ أَيْ طَلَقُوهُنَّ بِحَيْثُ يُمْكِنُ إِحْصَاءُ عِدَّتِهِنَّ
وَذَلِكَ بَأَن يَكُونَ فِي ظُهُرِهَا وَطِىٍّ فِيهِ لِأَنَّهُ يُعْلَمُ بِهَا أَنَّهَا غَيْرُ حَامِلٍ فَتَعُدُّ ثَلَاثَ حَيْضٍ
بِلَا شُبْهَةٍ وَلَا تَطْلُقُوا فِي ظُهُرِهَا وَطِىٍّ فِيهِ لِأَنَّهُ لَوْ يَعْلَمُ حَيْضُهَا أَنَّهَا حَامِلٌ تَعُدُّ بِوَضْعِ
الْحَمْلِ أَوْ غَيْرِ حَامِلٍ تَعُدُّ بِالْحَيْضِ وَكَذَا لَا تَطْلُقُوا فِي الْحَيْضِ لِأَنَّ هَذَا الْحَيْضُ لَوْ تَعَبَّرَ
عِنْدَنَا وَلَا الظُّهْرِ الَّذِي يَلِيهِ فَيَنْبَغِي أَنْ يُحْتَسَبَ فِيهِ ثَلَاثُ حَيْضٍ أُخْرٍ فَتَطُولُ الْعِدَّةُ
عَلَيْهَا بِمَا تَقْرِبُ ثُمَّ يَكُلُّ وَاحِدٌ مِمَّا وَمِنَ الشَّافِعِيِّ فِي هَذَا الْمَقَامِ قَرَأَتُهُ تَسْتَنْبِطُ مِنْ نَفْسِ
الْآيَةِ بِوُجُوهٍ مُتَعَدِّدَةٍ قَدْ ذَكَرْنَاهَا فِي التَّفْسِيرَاتِ الْأَحْمَدِيَّةِ بِالْبَسْطِ وَالْتَفْصِيلِ فَطَالَتْهَا
إِنْ شِئْتَ -

ترجمہ

والتاویل بالا طہار فی آیۃ التریص الخ۔ اور تریص والی آیت میں طہر سے تاویل کرنا۔
(حیض سے نہ کرنا) یہ مصنف کے قول "شرط الوار" پر عطف ہے، اور حکم خاص پر جو تہی
تفریع ہے یعنی جب کہ خاص میں بنفسہ ہوتا ہے اور بیان کا احتمال نہیں رکھتا تو قروہ کی تاویل طہر سے کرنا
باطل ہے، اللہ تعالیٰ کے اس قول والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلثتہ قروہ میں مطلقہ عورتیں دوسرا
نکاح کرنے سے اپنے آپ کو تین قروہ تک روکے رکھیں۔

وبیانہ ان قولہ تعالیٰ الخ اور اس کا بیان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول قروہ و طہر اور حیض دونوں معنی
میں مشترک ہے، امام شافعی نے اس کی تاویل طہر سے کی ہے اور دلیل میں پیش فرمایا ہے فطلقوا
لعدتھن (پس تم عورتوں کو ان کی عدت میں طلاق دو) اور فرمایا کہ اس آیت میں عدتھن کا لام وقت کے
معنی میں ہے یعنی ان کو طلاق ان کی عدت کے وقت دو، اور وہ طہر ہے اس لئے کہ طلاق میں سب کا
اجماع ہے کہ وہ طہر میں دی جائے۔

واولہ ابو حنیفہؒ اور اس کی تاویل امام ابو حنیفہؒ نے حیض سے کی ہے اور لفظ ثلاثہ کی دلالت سے کیونکہ وہ خاص ہے زیادتی اور نقصان کا احتمال نہیں رکھتا (چنانچہ ساڑھے تین اور اس سے زائد اسی طرح پونے تین ڈھائی پر لفظ ثلاثہ صادق نہیں آتا بلکہ پورے تین پر لفظ ثلاثہ صادق آتا ہے) اور طلاق صرف طہر میں مشروع ہے لہذا جب کسی نے عورت کو طہر میں طلاق دی (اور بقول امام شافعیؒ) عدت بھی طہری سے ہو تو چند صورتوں میں سے کوئی ایک صورت بھی پائی جائے گی۔

۱۔ امان یا حجب الیہ طہر (جس میں طلاق دی) عدت میں شمار ہے یا نہیں اگر شمار کی جائے گی جیسا کہ خود امام شافعیؒ کا مذہب ہے تو دو قروروں کے اور تیسرے کا بعض ہوگا، اس لئے کہ اس کا بعض گذر چکا۔
۲۔ اور یا عدت میں شمار نہ کی جائے گی (بلکہ اس کو چھوڑ کر دو قروروں اور تیسرا قروروں بعد میں لیا جائیگا جو ان دونوں کے علاوہ ہوگا تو تین قروروں پورے اور چوتھے کا بعض ہونا لازم آئے گا، ہر دو تقدیر پر خاص کا مقتضی جو کہ ثلاثہ ہے باطل ہو جائیگا۔

واما اذا كانت العدة الخ اور حنفیہ کے قول کے مطابق عدت جب حیض سے شمار ہوگی اور طلاق طہر میں دی جائے گی تو مذکورہ دونوں خرابیوں میں سے کوئی بھی خرابی لازم نہیں آتی بلکہ عورت تین حیض کی عدت طہر گذرنے کے بعد شمار کرے گی یہ وہی طہر ہے جس میں طلاق واقع ہوئی ہے۔

وقد قيل ان هذا الاختتام الخ ایک قول یہ ہے کہ یہ تو امام شافعیؒ پر الزام ہے کیونکہ ممکن ہے کہ وہ لفظ قروروں سے استنباط کرتے ہوں ثلاثہ کا لحاظ کئے بغیر اس لئے کہ قروروں جمع ہے اور اس کا کم سے کم درجہ ثلاثہ کا ہے۔

وهذا فاسدٌ۔ صاحب قیل کا یہ جواب فاسد ہے اس لئے کہ جمع کا صیغہ ذکر کیا جاتا ہے اور اردو ان الصلوة مراد لیا جاتا ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا قول الحج اشہد محلو مات حج کے چند مہینے متعین ہیں۔
اشہد جمع ہے شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے چند دن یا دوسرے قول کے مطابق، ذی الحجہ کے، تا ۱۳ ایام ایام حج ہیں ان سے پہلے یا بعد میں حج نہیں کھاتا، اور لفظ اشہد جمع کا صیغہ بولا گیا بخلاف اسماء عدد کے اس لئے کہ وہ اپنے معنی پر مفعول ہوتے ہیں (زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتے) بہر حال اللہ تعالیٰ کا قول فطلقہن لعدتہن اسکے معنی لاجل عدتہن کے ہیں یعنی ان کو طلاق دو اس طور پر کہ ان کی عدت کا شمار ممکن ہو، اور اس کی بھی صورت ہے کہ طلاق اس طہر میں دی جائے جس میں وطی نہ ہو، کیونکہ شوہر جانتا ہے بے شک وہ غیر حاملہ ہے پس بلاشبہ وہ تین حیض عدت شمار کرے گی اور اس طہر میں طلاق مت دو جس میں وطی کی گئی ہے اس لئے کہ اس صورت میں وہ نہیں جانتا کہ عورت حمل سے ہے، وضع حمل کی عدت گذارے یا غیر حاملہ ہے لہذا حیض سے عدت گذارے۔

وکذا الاطلاق فی الحيض الخ ایسے ہی حیض میں طلاق نہ دو اس لئے کہ یہ حیض ہمارے نزدیک معتبر نہیں۔
ہی وہ طہر معتبر ہے جو اس سے ملا ہوا ہے، پس مناسب ہے کہ شمار کرے دوسرے تین حیض اس صورت میں بلا فائدہ عورت کی عدت طویل ہو جائے گی۔

ثم دیکل واحد من الشافعيؒ پھر ہمارے امام شافعیؒ میں سے ہر ایک کے لئے اس مسئلہ میں کچھ

قرآن میں حرایت کرکہ سے مستنبط ہوتے ہیں جس کے وجہ متعدد ہیں جن کو میں نے تفسیر احمدی میں بسط و تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے اگر آپ چاہتے ہیں تو دوسرے مطالعہ کریں۔

بیان لغت

اَلْطَّهَارُ عورت کی پاکی کے دن۔ تَوَبَّعْتُ اخطار کرنا توبہ سے عن الامور کسی امر سے رک جانا۔ تَوَبَّعْتُ بِسُلْعَةٍ میں نے مال کی نگرانی کا انتظار کیا۔ اَلْقُرْءُ واحد قُرْء لغت میں اس کے معنی آتے ہیں پاکی کے دن اور ناپاکی کے دن قُرْء یعنی وقت بھی آتا ہے اس کی ایک جمع اقراء آتی ہے قُرْء جمع کثرت ہے اقراء جمع قلت، یہاں لغوی تحقیق کے نتیجہ میں ایک سوال رونما ہوگا، تین سے دس تک میمیز کا حق ہے کہ جمع قلت ہو اگر جمع قلت نہ پائی تب جمع کثرت کی طرف اضافت کی جائے گی، یہاں قُرْء کی جمع اقراء پائی گئی، پھر ثلثہ میمیز کی جمع کثرت قُرْء کی طرف اضافت کی گئی۔ حل پیش کیا گیا کہ اس مقام میں جمع قلت کی جگہ جمع کثرت مستعار لی گئی، مقصود ایک نقطے کی طرف اشارہ کرنا تھا، نکتہ آگاہی دینا تھا کہ تین قُرْء جو انتظار سے مربوط ہیں، عورتوں کے حق میں کثیر ہیں، کیونکہ ان کے اندر شوہروں کی شہوت و خواہش بافراط ہوتی ہے اور انتظار ان کے لئے سرخ یعنی سخت موت ثابت ہوگا۔ بعض کہتے تھے قُرْء کا حقیقی معنی الطہار یعنی پاکی کے دن ہیں، اور حیض اس کا مجازی معنی ہے مگر اس لئے کی بنیاد وہم پر استوار ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں ثلثہ کا نصب مفعولیت کی وجہ سے ہے، یہ مفعول ہے اس کا مضاف مقدر ہے مضاف ماضی مانیں اور تقدیری عبارت ماضی ثلثہ قُرْء نکالیں تو یہ مفعول فیہ ہوگا، اور مضاف ماضی مانیں تقدیری عبارت ماضی ثلثہ قُرْء نکالیں تو مفعول بہ ہوگا (فصول) اَلْحَدَّةُ عورت کے سوگ کا زمانہ، عورت پر عدت یعنی سوگ کا زمانہ دو موقعوں میں آتا ہے، شوہر اسے طلاق دیدے یا شوہر کی موت ہو جائے، مَوْجِبَے، استحقاق مطالبہ، مقتضی ایجاب باب افعال سے، اَلْزَامُ لغوی معنی لازم کرنا مرادی معنی کسی کی رائے میں نکتہ چینی کرنا، ملاحظہ دیکھنا، استنباط ظاہر کرنا، پیش کرنا، اَلنَّصُ نص کا انتساب کلام کی طرف کرتے ہوئے نص من الکلام مراد لیں تو معنی ہوگا ایسا کلام جس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو، اور کلمہ کی جانب انتساب کیا جائے وہ کلمہ مراد ہوگا جس کا معنی طے شدہ ہو تقریب خاص فائدہ، قَوْلُ شَيْءٍ واحد قرینہ، کلام میں قرینہ اسے کہتے ہیں جو مراد اور مقصود کو متعین کر دے، اَلنَّسْطُ پھیلاؤ وسعت، مرادی معنی مناسب وضاحت۔

تشریح عبارت

خاص کے دو حکم بیان کئے گئے تھے ملاحظہ خاص بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے تفسیری وضاحت و بیان کا امکان نہیں رکھتا ملاحظہ خاص اپنے مخصوص معنی مفہوم و مراد کو قطعی اور حتمی بنا دیتا ہے، پچھلے تینوں فرعی مسئلے خاص کے پہلے حکم کے مسائل تھے، یہاں سے باتن خاص کے دوسرے حکم کے فرعی مسائل بیان فرما رہے ہیں، باتن نے فرمایا والتاویل بالا طہار،

اس عبارت کا شرط الولاء پر عطف ہو رہا ہے، شرط الولاء مضاف مضاف الیہ سے مل کر معطوف علیہ آؤ
 عاطفہ التامیل اپنے لغو تعلقات سے مل کر معطوف، معطوف علیہ اور معطوف دونوں مرفوع ہیں اس
 لئے کہ یہ عطف کے توسط سے نطق فعل کا فاعل اور فاعل اکثر و بیشتر مرفوع ہوتا ہے، مگر یہ بعض نے
 بتلایا فاعل بعض مرتبہ منصوب بھی ہوتا ہے مگر مجھے اس کی دلیل نہیں ملی، اور جہاں یہ بات ملتی ہے وہاں
 امتثال محض کا سہارا لیا گیا تھا جو قاعدے میں استثناء کے لئے ناکافی ہے، بہر کیف شارح علام فرماتے
 ہیں والتاویلہ، خاص کے حکم کی چوتھی تفریع ہے، یہاں تک شارح کی عبارت درست ہے مگر بعد
 والی عبارت اسی اذاکان الخاص میں بنا بنفسہ لا یحتمل البیان درست نہیں اس لئے کہ اتن یہاں خاص
 کے اس حکم کے تحت مسئلہ ذکر نہیں کر رہے ہیں کہ خاص واضح ہونے کی وجہ سے بیان تفسیری کا
 احتمال نہیں رکھتا، بلکہ یہاں موصوف مسکے کی تفریع خاص کے اس حکم پر لارہے ہیں کہ وہ اپنے مخصوص
 و مفہوم کو قطعی اندازے میں گھیر لیتا ہے، شارح کو یہاں عبارت یوں لانی چاہئے تھی تفریع رابع
 علیہ اسی اذاکان الخاص یتناول المخصوص قطعاً، اتن یہاں اس عورت کی عدت کے اوقات
 سے مربوط مسئلہ بیان کر رہے ہیں جسے شوہر نے داخل کرنے کی لذت سے آشنا ہونے کے بعد طلاق
 دیدیا ہو اور وہ حاملہ نہ ہو، ایسی عورت کی عدت کے اوقات و ایام کیا ہوں گے؟ شافعیوں اور
 حنفیوں کا اس میں اختلاف نقل کیا جاتا ہے، اختلاف کا باعث آیت کریمہ ہے جس میں بالا اوصاف
 کی حامل طلاق یافتہ عورت کی ٹیھرنے کی مدت اور عدت گزارنے کا حکم بیان کیا گیا ہے، اشرب
 العزت فرماتے ہیں والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلاثۃ قروء اور طلاق یافتہ عورتیں تین
 قروء (حیض) خود کو انتظار میں رکھیں یا رکھیں آیت میں قروء آیا ہے، یہ لفظ لغت میں مشترک طور
 پر دو معنوں کے لئے موضوع اور متعین کیا گیا ہے، لغت میں قروء کا معنی حیض بھی آتا ہے، اسی لئے اونچے
 درجے کے صحابہ تک قروء کے متعلق مختلف راہیں رکھتے تھے، بعض لوگوں نے قروء کا معنی حیض لیا اور کچھ حضرات
 صحابہ نے اس کا معنی طہر لیا، قر کے بارے میں صحابہ کی راہوں میں اختلاف آنا یہ نہیں تھا کہ وہ قرآنی لغات
 سے واقف نہیں تھے بلکہ منشاء یہ تھا کہ قروء دو معنوں میں مشترک تھا اور صحابہ اہل زبان تھے اس لئے بعض
 نے حیض اور بعض نے طہر مراد لیا، شافعی نے قروء سے طہر مراد لیا ہے اور حنفیہ نے حیض، دونوں کے استدلال
 کی تفصیل ملاحظہ کیجئے، شافعی کہتے ہیں اشرب العزت فرماتے ہیں إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ
 لِحَدَّتِهِنَّ شافعی کہتے ہیں لام وقت کے معنی میں ہے یا لام کے بعد وقت مضاف مقدر ہے، آیت
 کا مطلب ہوا تم عورتوں کو ان کی عدت کے دنوں میں طلاق دو، اور شرعی طلاق کے سلسلے میں اجماع و
 اتفاق ہو چکا ہے کہ وہ طہر ہی میں دیا جائیگا واضح ہوا کہ شرعی طلاق بالاتفاق طہر ہی میں جائز رکھا گیا،
 اور فلفظوھن لحدتھن کے ذریعہ حکم دیا گیا کہ عدت کے دنوں میں طلاق دو، لہذا عدت کے دن
 طہر ہی کے دن ہوں گے، اب طلاق اور عدت دونوں کے اوقات طہر کے ایام ہوں گے، لہذا ثلاثۃ قروء

میں قروہ سے طہر کے ایام مراد لئے جائیں گے، بالفرض طہر کے ایام مراد نہ لئے جائیں تو مطلقہ مطلقہ نہیں کہلائے گی نہ ہی اسے عدت گذرانی ہوئے گی کیونکہ طہر کے ایام مراد نہ لئے جائیں تو حیض کے ایام اس کی جگہ لے لیں گے کیونکہ عورت کی دو ہی حالتیں ہو سکتی ہیں، طہر کی حالت یا حیض کی حالت، سب جانتے ہیں حیض کی حالت میں شرعی طلاق جائز نہیں، اگر قروہ سے اظہار مراد نہ لے کر حیض مراد لے لئے تو اس میں عورت کو مطلقہ نہیں ہونا چاہئے کیونکہ شرعاً طلاق طہر میں جائز رکھی گئی ہے نہ کہ حیض میں، واضح ہو گیا کہ آیت میں قروہ سے طہر مراد لئے جائیں گے، عورت کی عدت اور طلاق کا ایک ہی وقت ہوگا، یہ وقت طہر ہے، امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں آیت میں قروہ سے حیض مراد لیا جائے گا، حیض مراد لینے میں قرآنی لفظ ثلاثہ سے رہنمائی ملتی ہے، ثلاثہ کا معنی ہے تین یہ مطالبہ کرتا ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے قروہ سے حیض مراد ہو، اس لئے کہ یہ لفظ خاص ہے اس کا تعین ایسے معنی کے لئے کیا گیا ہے جو سننے والے کو معلوم ہے اور یہ معلوم معنی تین ہے جس کا ہر ہر فرد کامل ہو گا۔ ثلاثہ پورے پورے تین فردوں کو ٹھیک اسی طرح قطعی کر دیتا ہے جیسے واحد ایک پورے فرد کو قطعی کر دیتا ہے، اس میں متعدد افراد کا احتمال نہیں رہ جاتا، واحد بول کر نہ ایک سے کم مراد لیا جاسکتا ہے نہ ایک سے زیادہ، یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے واحد بول کر اثنان مراد نہیں لے سکتے، معلوم ہوا ثلاثہ پورے پورے تین افراد کو شامل ہوگا، تین سے کم مراد نہیں لے سکتے نہ ہی تین سے زیادہ مراد لے سکتے ہیں، اور یہ معلوم ہے کہ شرعی طلاق کے بارے میں حکم دیا گیا کہ سے طہر یعنی پاک کے دنوں میں دیا جائے، اس تفصیل کی روشنی میں دو صورتیں نکلتی ہیں طلاق کا زمانہ بھی طہر ہو اور عدت کے ایام بھی طہر ہوں طلاق کے زمانہ اوقات طہر ہوں اور عدت کا زمانہ حیض کے ایام ہوں، بالفرض پہلی صورت مراد لی جائے یعنی شوہر طہر کے زمانہ میں طلاق دے اور عدت کا زمانہ بھی طہر ہی ہو تو اس کی دو صورتیں نکلیں گی اور دونوں فساد پیدا کریں گی، پہلی صورت جس میں طلاق دی گئی اسے بھی عدت میں شمار کیا جائے، دوسری صورت جس میں طلاق دی گئی اسے عدت شمار نہ کیا جائے بلکہ تیسرا طہر الگ سے لیا جائے، شافعی کا مذہب یہ ہے کہ عدت تین چہر ہیں، طلاق طہر ہی میں دی جائے گی لہذا جس چہر میں طلاق دی گئی اگر اسے بھی عدت میں شمار کیا جائے ثلاثہ قروہ بمعنی اظہار میں پورے تین طہر نہیں ہو پائیں گے اس لئے کہ طہر میں طلاق دینے کے لئے ضروری ہوگا طہر کا آغاز ہو، جب طہر شروع ہو گیا تب ہی طلاق دینا ممکن ہوگا، طہر شروع ہو گیا بعد ازاں طلاق دیا گیا تو طہر شروع ہوتے ہی اس کا کچھ نہ کچھ وقت تو گذر ہی جائے گا، شافعی جس طہر میں طلاق دیا گیا، اسے بھی عدت میں شمار کرتے ہیں جس سے لازم آیا کہ دو قروہ یعنی دو طہر اور کچھ حصہ کچھ کے ساتھ تیسرا طہر عدت ہوں گے اس صورت میں پورے تین طہر عدت نہیں ہو سکتے گی، لہذا ثلاثہ قروہ میں پورے تین ہونے کا مطالبہ پورا نہیں ہوا دوسری صورت یہ تھی کہ جس طہر میں طلاق دیا گیا تھا اسے عدت میں شمار نہ کریں گرچہ یہ شافعی کا مذہب نہیں ہے کہ طلاق دینے کے لئے طہر کو چھوڑ کر تین مزید طہر مراد لئے جائیں مگر یہاں احتمال و امکان کے

جائزے میں گفتگو ہو رہی ہے، فرض کئے لیتے ہیں کہ جس طہر میں طلاق دیا گیا اسے نظر انداز کر کے مزید تین طہر مراد لئے جائیں تاکہ ثلثہ قروہ میں تین طہروں کا مطالبہ پورا کیا جاسکے، ایسا فرض کر سکتے ہیں لیکن اس صورت میں بھی فساد لازم آئے گا، فساد یہ لازم آئے گا کہ طلاق دئے گئے طہر کے علاوہ تین مزید طہر مراد لینے میں تین پورے پورے طہر کے ساتھ جو تھے طہر کا کچھ حصہ لازم آئے گا اور یہ چوتھا طہر وہی ہے جس میں طلاق دیا گیا، حالانکہ یہ ثلثہ قروہ کے مطالبہ سے تصادم و انحراف ہے ثلثہ قروہ کا مطالبہ ہے کہ تین ہی طہر ہوں، یہاں یہ مطالبہ پورا نہیں ہوا، خلاصہ کلام یہ ہے کہ قروہ سے طہر مراد لینے کی صورت میں جو صورت بھی اپنائی جائے اور جہدھر بھی رخ کیا جائے ہر ایک انتخاب میں خاصے یعنی ثلثہ بمعنی تین کی مراد اور اس کا مطالبہ نیست و باطل ہو جاتا ہے، لیکن امام ابو حنیفہ کی تجویز کردہ صورت میں کوئی فساد اور خرابی نہیں ملے گی۔ نہ ہی اس میں خاص یعنی ثلثہ بمعنی تین کا موجب اس کی مراد کو باطل و ختم کرنا لازم آئے گا، امام صاحب اس سلسلے میں فرماتے ہیں کہ طلاق طہر میں دی جائے اور عدت کے لئے حیض کے ایام کا انتخاب کیجئے تو آسانی سے عدت تکمیل میں حیض میں پوری ہو جائے گی، اس لئے کہ جس طہر میں شوہر نے طلاق دیا تھا عورت اس کے گزرنے کے بعد آسانی پورے پورے تین حیض عدت میں گزارے گی، اب ثلثہ بمعنی تین کا مطالبہ اور اس کی مراد پوری ہو جائے گی، نہ تو تین میں کمی رونما ہوگی، نہ ہی تین سے زیادہ ہونے کا امکان ہوئے گا لہذا قروہ سے حیض مراد ہوگا اظہار نہیں کیونکہ اظہار مراد لینے میں ثلثہ کی مراد باطل ہو جاتی ہے، سب جانتے ہیں جو چیز بطلان کو لازم کرے وہ خود باطل ہے لہذا قروہ سے طہر مراد لینا شافعی کی باطل مراد کہلائے گی۔

و ند قیل ان هذا الالتزام على شافعي و بعض حضرات نے اپنا عندیہ بتلایا کہ شافعی کا استدلال جس طرح ثلثہ سے باطل ثابت کیا گیا، ٹھیک اسی طرح ثلثہ سے صرف نظر کر کے صرف اور صرف لفظ قروہ سے باطل ثابت کیا جاسکتا ہے، یہ کہتے ہیں قُودُ قُودُ کی جمع ہے اور جمع کے کم از کم افراد تین ہوتے ہیں، لہذا قروہ سے تین قروہ مراد ہوئے، تین قروہ اسی وقت پورے ہو سکتے ہیں جب قروہ سے حیض مراد ہو، اگر حیض مراد نہ لیا جائے تو قروہ جمع کے تقاضہ جمعیت کا اظہار دینا لازم آئے گا ابھی ہم اسے واضح کرتے آئے ہیں، علامہ جون پوری فرماتے ہیں تردید کا یہ نظریہ خود مردود و فاسد ہے اس لئے کہ بسا اوقات جمع بولتے ہیں اور اس سے تین سے کم مراد لیتے ہیں اس کی مثال میں قرآنی شہادت پیش کی جائے گی۔ اللہ رب العالمین فرماتے ہیں اَلْحَبَّ مَعْلُوقَاتُ حَجِّ کے چند معلوم ہیں، یہاں اشہر لا با گیا یہ شہر بمعنی ماہ کی جمع ہے تین، افراد ثابت کرنے والوں کے گمان پر حج کے لئے پورے تین ماہ متعین ہونے ضروری تھے حالانکہ حج کے مہینوں سے ۷۷ سوال ۷۷ ذی قعدہ ۷۷ اور ذی الحجہ کے صرف دس روز مراد ہوتے ہیں، اسی دلیل کوئے کہ مخالف کہہ سکتا تھا، قروہ سے بالفرض طہر مراد جائیں اور طلاق طہر میں واقع ہو جائے اور یہ طہر عدت میں شمار کر لیا جائے جیسا کہ شافعی کا مذہب بتایا گیا تو عدت کے دن دو طہر اور ایک

طہر کا کچھ حصہ مراد ہوگا، تو قروم جمع کی جمعیت باطل ہو جائے گی، قروم جمع کی جمعیت کا تقاضا تھا کہ اس سے کم از کم پورے پورے تین فرد مراد لیتے جائیں اور یہاں پورے پورے تین طہر نہیں ہوتے فلذا ثلثہ کو نظر انداز کر کے صرف قروم جمع کے بل بوتے پر ایام شافعی کی رائے کا ابطال عقلی ف د کا پیش خیمہ ثابت ہوگی، ثلثہ اسم عدد ہے اس لئے عدد خاص ہیں ان کے معنی روشن اور کھلے ہوئے ہوتے ہیں، گنتی میں استعمال کئے جانے والے اسم مثلاً واحد، اثنان، ثلثہ، اربعہ، خمسہ وغیرہ اپنے معنی بتانے میں اس بلند مقام پر فائز ہوتے ہیں جہاں کسی بھی نوعیت کی کمی و زیادتی یا تاویل و بیان کی قطعی گنجائش نہیں ہوتی، اس لئے بن حیض عدت ثابت کرنے کے لئے اسم عدد ثلثہ کو دلیل بنایا جائے گا نہ کہ قروم کو۔

واما قوله تعالى فطَلِقُوا هُنَّ اِنْ اِس عِبَارَت سے شارح شافعی کا جواب دے رہے ہیں، شافعی نے کہا تھا فطلقوا بن لحد تہن میں لام وقت کے معنی و تاویل میں ہے، تقدیری عبارت لغت عدتہن یا وقت عدتہن لکھے گی، آیت میں طلاق دینے کیلئے عدت کے ایام کا انتخاب کیا گیا، اور طلاق دینے کے لئے فرمایا گیا کہ طہر میں دو، دونوں باتوں پر عمل اسی وقت ممکن ہوگا جب کہ طہر کے ایام کو عدت کے لئے منتخب کیا جائے، طہر ہی میں طلاق دیا جائے اور یہی طہر عدت کے لئے متعین ہو جائے جب یہ مان لیا جائے تب ثلثہ قروم میں قروم سے مراد طہر لینے پڑیں گے یعنی عدت کے دن طہر ہی متعین ہوں گے نہ کہ حیض، شارح کہتے ہیں آیت کا مطلب وہ نہیں جو شافعی بیان کر کے چلے گئے آیت کا معنی ہے فطلقوا بن لاجل عدتہن، لام تحلیل اور سببیت کے لئے ہے، اب مفہوم نکلے گا ان عورتوں کو ایسے وقت طلاق رد کر انھیں عدت شمار کرنے میں آسانی ہو سکے، صحیح صحیح عدت شمار کرنا اسی وقت ممکن ہوگا جب طلاق طہر میں دیا جائے اور اس طہر میں عورت سے جنسی تعلق نہ رکھا جائے، یعنی وطی و جماع نہ کی جائے، ایسا اس لئے کیا جائے گا کہ جب طہر میں وطی نہیں کی جائے گی، اور پھر طلاق دیا جائے گا تو واضح طور پر طے پایا جائے گا کہ عورت حاملہ نہیں ہے، اب اس کے لئے آسانی سے ممکن ہوگا کہ وہ اطمینان قلب کے ساتھ تین حیض عدت میں گزار دے، آیت کا معنی واضح ہو جائے گا کہ عورتوں کو ایسے طہر میں طلاق مت دو جس میں طلاق سے قبل تم وطی و جماع کر چکے ہو، یہ حکم اس لئے دیا جا رہا ہے کہ وطی کرنے کی صورت میں یہ نہیں چل سکے گا کہ اس عورت کو حمل ہے یا نہیں، لہذا طے نہیں ہو پائیگا نہ ہی ممکن ہو سکے گا کہ کون سی عدت گزارے گی، حمل ٹھہرنے کا علم ہوتا تو حمل جننے کے ساتھ ہی عدت کو گزری ہوئی شمار کر کے عورت کو عدت سے بری کر دیا جاتا، حمل نہ ٹھہرنے کا علم ہوتا تو حیض کی صورت میں عدت گزارنے کی پابند ہوتی نیز آیت کا مفہوم یہ بھی ہوگا کہ عورت کو حیض کے ایام میں طلاق مت دو اس لئے کہ حیض ہمارے ہاں عدت میں معتبر نہیں ہے، حیض کے بجائے طلاق دینے کے لئے طہر کا اعتبار کیا گیا ہے اور یہی اس طہر میں طلاق دو جو حیض کے بعد آ رہا ہے، جب حیض میں طلاق نہیں دے سکتے نہ ہی حیض کے بعد آنے والے طہر میں دے سکتے ہیں، کیونکہ اس صورت میں تین طہر پورے نہیں ہوں گے تو ضروری ہو جائے گا کہ تین حیض

اگ سے عدت کیلئے طے کئے جائیں، اگر ایسا کیا گیا تو عورت کی عدت بلا وجہ دماز ہو جائے گی، لہذا طے ہو گیا کہ اخاف کا متعین کردہ مسئلہ ہی درست ہے، یعنی بے دلی طہر میں طلاق دیا جائے اور پورے مہینہ حیض عدت میں گزار دئے جائیں جس سے ثلثہ کا مطالبہ دمراد پوری ہو جائے اور آیت کے معنی میں صحیح صحیح تطبیق پا جائے۔

شم لکن واحدہ علامہ جو پوری نے فرمایا تربہن والی آیت میں مذکورہ بالا دہوں کے علاوہ اور بھی وجہیں ہیں جنہیں ہم اخاف اور شوافع دہل میں پیش کرتے ہیں، شدت نفی کہتے ہیں زبان کے استعمال کا مشہور قاعدہ ہے کہ تین سے دس تک عدد اس وقت مؤنث آئے گی جب محدود یعنی تیز ذکر ہو اور عدم یعنی حمیز اس وقت ذکر آئے گا جب محدود مؤنث ہو، یہاں اشرب العزت نے ثلثہ قروہ فرمایا ہے ثلثہ اسم عدد میز ہے، اس میں تائید کی تار ہے ضروری ہو کہ قروہ کو ذکر کرنا چاہئے، قروہ کا معنی اطہار لینا درست ہے اس لئے کہ اطہار مذکر ہے قروہ محدود تیز اطہار کے معنی ہوگی تب ہی ثلثہ کا استعمال درست ہوگا، ثلثہ اسم عدد میز مؤنث اور قروہ بمعنی اطہار اسم محدود تیز ذکر قروہ سے حیض مراد نہیں لیا جاسکتا اس لئے کہ قروہ بمعنی حیض اسم محدود تیز ہے اور حیض مؤنث جب قروہ حیض کے معنی میں مؤنث ہوا تو قاعدہ کے مطابق اسم عدد ثلث تا کے بغیر آنا اس لئے کہ محدود جب مؤنث ہو تو عدد مذکر آتی ہے، حالانکہ یہاں ثلثہ تا کے ساتھ مؤنث آیا ہے، ثابت ہو گیا کہ قروہ سے طہر مراد ہیں، حیض

مراد لینا غلطی ہے، اخاف شافعی کے اس استدلال کا جواب دیتے ہیں، ثلثہ اسم عدد اس لئے تائید کے ساتھ کر مؤنث ہے کہ اس کا محدود قروہ مذکر ہے، یہ الگ بحث ہے کہ قروہ سے حیض مراد لیا گیا ہے، یہاں تائید قروہ کی نسبت سے آئی ہے، نیز ہماری دلیل کہ قروہ سے حیض مراد ہے اس آیت سے بھی پختہ ہو جاتی ہے جو سورۃ طلاق میں ہے، اشرب العزت فرماتے ہیں وَاللَّائِي يَدْبِسْنَ مِنَ الْحَيْضِ مِنْ بَنَاتِكُمْ اِنَّ اَرْبَعَكُمْ فَجَذَّ تِلْكَ اَشْهُرٌ وَاللَّائِي كَوَّيْجِبْنَ تَمَّهَارِي وَه عورتیں جو حیض سے یا بوس ہو گئی ہیں اگر تمہیں (ان کی عدت کے بارے میں) شک ہو گیا تو (سنو) ان کی عدت تین ماہ ہے (یہی عدت) ان عورتوں کی ہے جنہیں حیض آیا ہی نہیں۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے حیض نہ آنے کی وجہ سے حیض نہ آنے والی عورت کی عدت تین ماہ متعین فرمایا ہے، اس کے بالمقابل وہ عورت ہے جسے حیض آتا ہے، حیض نہ آنے کی وجہ سے اس کی عدت تین حیض ہے، تینوں حیضوں کی جگہ تینوں مہینوں کو رکھا گیا، معلوم ہوا قروہ سے حیض مراد ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا اگر تمہیں شک ہو گیا، اس خطاب کی وجہ یہ ہے کہ حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین ان عورتوں کی عدتوں کی تعیین میں متردد ہو جاتے جنہیں حیض نہیں آتا تھا، وہ شک میں پڑ جاتے کہ ان کی عدت بھلا کیا ہے، ماہ ہے یا حیض ہے، نیز ترمذی میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ایک روایت منقول ہے، فرماتی ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا طلاق الامۃ تطليقتان وعدتھا

حیضتان باندی کے طلاق کی آخری تعداد دو طلاقیں ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ باندی کا حق آزاد عورت کے مقابلے میں آدھا ہے، اور طلاق نیز حیض میں جزء اور حصے نہیں ہو سکتے تھے اس لئے باندی کے طلاق کی تعداد جو ڈیڑھ ہونی تھی دو ہوئی، اسی طرح عدت ڈیڑھ حیض ہونی تھی مگر وہ بھی دو ہوئی، جب باندی کی عدت ڈیڑھ حیض ہوئے تو آزاد عورت کی عدت لامحالہ تین حیض ہوگی ترمذی کی بالاحدیث پر کلام کیا گیا ہے، تاہم یہ حدیث اس درجہ کی نہیں ہے جس سے احتجاج واستدلال روکا جاسکے۔

شارح علام احمد جون پوری نے اپنی مخصوص تفسیر التفسیراتۃ الاحیاتیہ میں یہی وجہ و قرآن لکھے ہیں، اس میں مزید گوشے تھے لیکن حضرت انھیں بیان نہیں فرمایا۔

ثَوَاتُ الْمُصَنَّفِ ذَكَرْهُنَّ مِنْ تَفَرُّعَاتِ الْخَاصِّ عَلَى مَذْهَبِهِ سَبْعُ تَفَرُّعَاتٍ
أَرْبَعٌ مِنْهَا مَا تَوَالَانَ وَثَلَاثٌ مِنْهَا مَا سَبَّحِي وَأَرْبَعِينَ هَذِهِ الْأَرْبَعَةُ وَالْثَلَاثَةُ
بِاعْتِرَاضَيْنِ لِلشَّافِعِيِّ عَلَيْنَا مَعَ جَوَابِهِمَا عَلَى سَبِيلِ الْجَمَلِ الْمُعْتَرِضَةُ فَقَالَ وَمَحَلِّيَّةُ
الزَّوْجِ الثَّانِي بِحَدِيثِ الْحُسَيْنِ لَا يَقُولُهُ حَتَّى تَمْلِكُمْ زَوْجًا غَيْرَهُ وَهُوَ جَوَابُ سَوَالٍ مُقَدَّمٍ
يَرُدُّ عَلَيْنَا مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِيِّ وَتَقَرُّرُ السُّوَالِ لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ تَهْنِئَةٍ مُقَدَّمَةٍ وَهِيَ أَنَّ الزَّوْجَ
إِنْ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا وَكَذَكَتْ زَوْجًا آخَرَ ثُمَّ طَلَّقَهَا الزَّوْجَ الثَّانِي وَنَكَحَهَا الزَّوْجَ الْأَوَّلَ
يَمْلِكُ الزَّوْجَ مَرَّةً أُخْرَى ثَلَاثُ تَطْلِيقَاتٍ مُسْتَقِلَّةٍ بِالْإِتِّفَاقِ وَإِنْ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ مَا دُونَ
الثَّلَاثِ مِنْ وَاحِدَةٍ أَوْ اثْنَتَيْنِ وَكَذَكَتْ زَوْجًا آخَرَ ثُمَّ طَلَّقَهَا الزَّوْجَ الثَّانِي وَنَكَحَهَا الزَّوْجَ
الْأَوَّلَ فَعِنْدَ مُحَمَّدٍ وَالشَّافِعِيِّ يَمْلِكُ الزَّوْجَ الْأَوَّلَ حِينَئِذٍ مَا بَقِيَ مِنَ الْإِثْنَيْنِ أَوْ وَاحِدٍ
يَعْنِي إِنْ طَلَّقَهَا سَابِقًا وَاحِدًا فَيَمْلِكُ الْآنَ أَنْ يُطْلِقَهَا اثْنَيْنِ وَتَصِيرُ مَغْلُظَةً وَإِنْ
طَلَّقَهَا سَابِقًا اثْنَيْنِ فَيَمْلِكُ الْآنَ أَنْ يُطْلِقَهَا وَاحِدًا غَيْرَ وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَإِلَى يُوسُفَ
رَحِمَهُمَا اللَّهُ يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْأَوَّلُ أَنْ يُطْلِقَهَا ثَلَاثًا وَيَكُونُ مَاضِيٍّ مِنَ الطَّلَاقِ وَالطَّلَاقَيْنِ
هَذَا لِأَنَّ الزَّوْجَ الثَّانِي يَكُونُ مُحْمَلًا أَيَا هَا لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ بِجَلِّ جَدِيدٍ وَيَنْهَدُ مُمْ مَاضِيٍّ
مِنَ الطَّلَاقِ وَالطَّلَاقَيْنِ فَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِأَنَّ الْمُتَمَسِّكَ فِي هَذَا
الْبَابِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَمْلِكُمْ زَوْجًا غَيْرَهُ وَكَلِمَةُ حَتَّى

لَفْظٌ حَاضٌّ وَضِعَ لِمَحْضِ الْعَايَةِ وَالنِّهَايَةِ فَيَفْهَمُ أَنَّ نِكَاحَ الرَّفْعِ الثَّانِي غَايَةٌ لِلْحُرْمَةِ
الْعَلِيَّةِ الثَّابِتَةِ بِالطَّلَاقِ الثَّلَاثِ كَمَا تَأْيِيدُ لِلْعَايَةِ فِيمَا بَعْدَهَا فَلَمْ يُفْهَمُ أَنَّ بَعْدَ
النِّكَاحِ يَحْدُثُ حَلٌّ جَدِيدٌ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ فَعِنِّي هَذَا الْبَطْلَانُ مُوجِبٌ لِحَاقِلِ الَّذِي هُوَ حَاشِي
فَلَمَّا كُنَّا لِكُنْ الرَّفْعِ الثَّانِي مُحْلَلًا فِيمَا وَجَدَ فِيهِ الْمَغْنَا وَهُوَ الطَّلَاقُ الثَّلَاثُ فَعِنَّمَا لَمْ يُجِدِ
الْمَغْنَا وَهُوَ مَا دُونَ الثَّلَاثِ الْأَوَّلَى أَنْ لَا يَكُونَ مُحْلَلًا فَلَا يَكُونُ الرَّفْعُ الثَّانِي مُحْلَلًا بِهَا
لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ يَحِلُّ جَدِيدٌ -

ترجمہ | ثوران المصنف ذکر: پھر یہ شک مصنف نے خاص کی تقریبات میں سے اپنے مذہب
کے مطابق سات تقریبات بیان کی ہیں جن میں سے چار تو پوری ہو چکی تھیں بعد میں آئی ان چار اور
تین کے درمیان مصنف نے امام شافعی کی جانب سے ہمارے اوپر دوا اعتراض بمع جواب مجدد معترضہ کے طور پر ذکر کیا
ہے، فرمایا۔

وَمَحْلَلًا بِالزَّوْجِ الثَّانِي بِحَدِيثِ عَسِيلَةَ لَا يَقُولُهُ حَتَّى تَنْكَحَ زَوْجًا غَيْرَهُ - اور زوج ثانی کا رباعث
تحلیل) ہونا عسیلہ والی حدیث سے ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے قول حتی تنکح زوجاً غیرہ سے نہیں، یہ ایک سوال
مقدمہ کا جواب ہے جو امام شافعی کی جانب سے ہم پر وارد ہوتا ہے سوال کو بیان کرنے کے لئے ایک مقدمہ کی
ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی اور بیوی نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا
اس کے بعد دوسرے شوہر نے بھی طلاق دیدی تو اس سے زوج اول نے نکاح کر لیا تو زوج اول دوسری
مرتبہ مستقل تین طلاق کا مالک ہو جائے گا بالاتفاق۔

۲۔ اور اگر زوج اول نے شروع میں تین طلاق سے کم دی تھی ایک طلاق دی یا دو اور عورت نے
دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا، پھر زوج ثانی نے طلاق دیدی اور زوج اول نے نکاح کر لیا تو امام محمد
اور امام شافعی کے نزدیک زوج اول باقی طلاق کا مالک ہوگا، یعنی اگر سابق میں اس نے ایک طلاق دی
تھی تو اب وہ دو طلاق دے سکتا ہے اور عورت مغلظہ ہو جائے گی اور اگر سابق میں دو طلاقیں دی تھیں
تو اب وہ ایک طلاق دینے کا مالک ہے زیادہ کا نہیں، اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف نے کہنے کے نزدیک زوج
اول تین طلاق کا مالک ہے، اور پہلے ایک یا دو طلاقیں باقی رہ گئی تھیں وہ ضائع اور بیکار ہو گئیں
لانہ الزوج الثانی انہ اس لئے کہ دوسرا شوہر زوج اول کے لئے محل ہے اور حدیث جدیدہ ایک یا
دو طلاقیں جو باقی رہ گئی تھیں وہ ختم ہو گئیں۔

فاعتراض علیہ الشافعی الخ - اس قول پر امام شافعی نے اعتراض فرمایا کہ اس باب میں آیت
فان طلقها فلا تحل له ان یمسها اور کلمہ حتی خاص ہے جو غایت اور انتہا کے لئے وضع

کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ تین مغلط طلاؤں کے نتیجہ میں زوج اول کے لئے جو حرمت غلیظ ثابت ہوئی تھی زوج ثانی سے نکاح کر لینے سے وہ حرمت ختم ہو گئی، غایت اور نہایت کا کوئی اثر بعد میں باقی نہیں رہا، لہذا آیت سے یہ مفہوم نہیں ہوتا کہ نکاح نان کے بعد حلت جدیدہ ثابت ہوگی، اور حلت جدیدہ ثابت کرنے میں حتی کے موجب خاص کا ابطال لازم آتا ہے، لہذا زوج ثانی جس میں مغیا کا وجود ہے یعنی تین طلاقیں محلل بحلت جدیدہ نہ بن سکا تو جس میں مغیا کا وجود نہیں یعنی اردن الثلاث بدرجہ اول حلت جدیدہ کے ساتھ محلل نہ ہوگا۔

بیان لغات مُحَلِّلِيَّةٌ حلال کرنے کا سبب، حلال کرنے والا، حَلَّلَ تَحْلِيلًا وَتَحْلِيلًا وَتَحْلِيلًا الشَّيْءُ کسی چیز کو حلال قرار دینا، جائز ٹھہرانا

سَوَالٌ مُقَدَّرٌ وہ سوال جو عبارت میں نہ لایا جائے لیکن نیت میں ٹھہرا ہوا ہو دَسْرٌ وَدَسْرٌ عَنِ فُلَانٍ شَيْءٌ وَدَسْرٌ دَاكِسِي کے پاس کوئی چیز آنا، کسی کی جانب کسی چیز کا متوجہ ہونا مَلَكَ يَمْلِكُ (رض) مَلَكَ وَبَلَكَ وَمَنْكَةُ الشَّيْءِ کسی چیز کا مالک ہونا، حقدار ہونا، مستحق ہونا، تطبیق بمن طلاق طلاق مصدر مجزؤ ہے اور تطبیق مزید فیہ کا مصدر ہے طَلَّقَتْ (ن)، الْمَرْأَةُ مِنْ زَوْجِهَا طَلَا فَت عورت کا اپنے شوہر سے جدا ہونا، وراس کو چھوڑ دینا طَلَّقَ تَطْلِيقًا چھوڑ دینا طَلَّقَ الزَّوْجُ مَرْأَتَهَا شوہر کا عورت کو طلاق دینا مَخْلُطَةٌ سخت، شدید غَلَطٌ تَغْلِيظًا سختی کرنا، هَذَرُ (رض) هَذَرًا دَهِدَ زَا رَاتِبًا کال جا، حَلَّ (رض) حَلًّا الدَّيْنُ کسی چیز کا حلال و جائز ہونا اَجَلٌ مصدر حلال اور جائز حَلٌّ جَدِيدٌ نیا جواز، نئی اجازت، نئی حلت، بمعنی نئی اجازت، از سر نو اجازت یا مستقل اجازت۔ اِنْهَدَ يَنْهَدُ الْمَبْنَاءُ أَوِ الشَّيْءُ عمارت کا ٹوٹنا، کسی چیز کا ٹھسے جانا، بے نتیجہ ہو جانا، اِغْتَضَى عَلَيْهِ اِغْتِرَاضًا اعتراف کرنا کسی کو غلطی کی طرف منسوب کرنا، غلط بتانا اَلْمُتَمَسِّكُ جس چیز سے چٹا جائے، وہ چیز جسے مضبوطی سے پکڑ لیا جائے قَمَشْتُ سے یہاں دلیل اور حجت کے معنی میں، دلیل سے چٹ کر بات میں مضبوطی اور پختگی پیدا کی جاتی ہے۔ حَوْزٌ رَكْ حُزْمَةٌ حرام ہونا اَلْغَايَةُ انتہاء جمع غَايَاتٌ وَغَايٌ نَبْت کے لئے بولتے ہیں غَايٌ اَمْرٌ غَايٌ آخری بات، وہ بات جو آخری ہو منہی ہو، انتہا رکھنے والی بات، استعمال کیا جاتا ہے غَايَتُكَ اَنْ تَعْمَلَ كَذَا تمہاری انتہائی طاقت و دسترس یہ ہے کہ تم ایسا کرو بَعِيدُ اَلْغَايَةِ درست رائے والا مُعْتَبَا اِیسی چیز جس کی کوئی انتہا ہو، ایسا مقصد جس کی کوئی غایت ہو، حد، بولتے ہیں اَلْغَايَةُ لَا تَكْذُ حُلٌّ فِي الْمَعْنَا حد محدود میں داخل نہیں ہوتی، مُعْتَبَا جسے محدود کر دیا گیا ہو۔ حَدَّثَ (ن) حَدُّوْنَا اَلْأَمْرَ کسی امر کا واقع ہونا، نوپید ہونا۔

تشریح عبارات شحان المصنف ابو شارح فرماتے ہیں اتن نے خاص کے حکم سے متعلق بات فرمائی ہے بیان کئے ہیں، انہیں تفریعات سب کہہ لیجئے، خاص کا ایک حکم یہ تھا

کہ خاص بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے تفسیری بیان کا امکان نہیں رکھتا، پہلی تین فرمیں مے تعدیل ارکان کے شرط کا اطل مے دلار وغیرہ شرطوں کا اطل ہونا مے طواف میں طہارت کی شرط کا اطل ہونا، خاص کے اسی حکم سے متعلق تھیں، اس کے بعد آنے والی چار فرموں کا تعلق خاص کے دوسرے حکم سے ہے خاص کا دوسرا حکم یہ تھا کہ خاص اپنے مخصوص یعنی مفہوم اور مراد کو قطعی بنادیتا ہے، یعنی خاص کے ذریعہ سمجھ میں آنے والے حکم میں کسی طرح کی کمی اور زیادتی نہیں کی جاسکے گی، ماتن نے چار تفریعوں کو بیان کر دیا اور تین تفریعیں بعد میں ذکر کرینگے چار تفریعوں کے بعد تین تفریعوں سے پہلے درمیان میں جملہ معترضہ کے طور پر امام شافعیؒ کے دو اعتراضوں کو لارہے ہیں ساتھ ہی ان کے جواب بھی بیان کریں گے۔

دوسرا شوہر پہلے شوہر کے لئے ازسرنو عدت ثابت کرنے والا ہے، یہ خفیہ مسئلہ ہے امام شافعیؒ نے اس پر اعتراض کیا ہے، شراح فرماتے ہیں شافعیؒ کا اعتراض سمجھنے کے لئے ایک مقدمہ بیان کرنا ضروری ہے، تاکہ اعتراض واضح ہو جائے، مقدمہ کی تفصیل یہ ہے :- میاں بیوی ہیں شوہر نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں، بیوی نے عدت گزارنے کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا، دوسرے خاتمہ نے جماع کرنے کے بعد عورت کو طلاق دیدیا، پہلے شوہر نے پھر سے اس عورت کے ساتھ عدت گزارنے کے بعد نکاح کر لیا، سوال ہوا کیا پہلا شوہر دوبارہ نکاح کرنے کے بعد پھر طلاق کا حقدار ہوگا، جواب ملتا ہاں، پہلے شوہر نے پہلا بار تین طلاقیں دی تھیں لہذا دوبارہ طلاق کے بعد اسی مطلقہ عورت سے نکاح کر لینے کے نتیجے میں ازسرنو مستقل تین طلاقیں دینے کا حق پہلے شوہر کو حاصل ہو جائے گا، خاتہ اور شافعیہ دونوں متفق ہیں کہ پہلا شوہر مستقل تین طلاقیں دے سکتا ہے، اس سے سمجھ میں آیا کہ دوسرے شوہر نے پہلے شوہر کے لئے عورت کو ازسرنو حلال اور بزکریا ہے - دوسری صورت یہ ہے کہ میاں نے بیوی کو تین سے کم طلاقیں دیں چاہے ایک طلاق دیا ہو یا دو طلاقیں دی ہوں، اس طلاق یافتہ عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا، جماع کے بعد دوسرے شوہر نے طلاق دیدیا اور عدت گزارنے کے بعد پہلے شوہر نے اس کے نکاح کر لیا، اس صورت میں سوال کیا گیا کیا پہلا شوہر مستقل تین طلاقیں کا حقدار ہوگا، یا جو طلاق نہیں دے سکتا ہے صرف اسی طلاق کو دینے کا حقدار ہوگا؟ امام محمد اور شافعیؒ فرماتے ہیں پہلا شوہر دوبارہ نکاح کرنے کے بعد وہی طلاق دینے کا استحقاق رکھے گا جو پہلی مرتبہ طلاق دیتے وقت باقی رہ گئی تھی تو دوسری مرتبہ ایک ہی طلاق دے سکے گا، دو باقی رہی تھیں تو دو دے گا، مطلب یہ ہے کہ پہلے اگر ایک طلاق دیا تھا، اور اسی پر میاں بیوی میں جدائی ہو گئی تھی دو طلاقیں باقی تھیں پھر جب دوبارہ نکاح کرے گا تب پہلے کے باقی ماندہ دو طلاقیں کو دینگا، دو طلاقیں دیتے ہی عورت منقطع ہو جائے گی، طلاق ثالث دینے کا حق اس لئے نہیں رکھے گا کہ دوسرے طلاق کو پہلے دے چکا ہے اور اگر پہلی مرتبہ دو طلاقیں دی تھیں ایک باقی رہ گئی تھی دو ہی طلاقیں پر میاں بیوی میں جدائی ہو گئی تھی، پھر جب دوبارہ

نکاح کرے گا تب پہلے باقی ماندہ ایک ہی طلاق دینے کا حق رکھے گا، دو مزید طلاقیں دینے کا اس لئے استحقاق نہیں رکھے گا کہ ان دونوں کو دے چکا ہے۔ اور امام اعظم ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں، ایک یا دو طلاقیں دینے کی صورت میں بھی پہلا شوہر دوبارہ نکاح کرنے کے بغیر مکمل تین طلاقیں دینے کا حقدار ہوگا، جو طلاق باقی ہو چاہے ایک طلاق باقی ہو یا دو طلاقیں باقی ہوں ان کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا، بلکہ باقی ماندہ طلاقیں رائیگاں ہو جائیں گی، حضرت شیخین توجیہ میں فرماتے ہیں کہ دوسرا شوہر عورت کو پہلے شوہر کے لئے ایک نئی اجازت، نئے جواز، نئی صلت کے ساتھ حلال کرنے والا ہے دوسرے شوہر سے نکاح کے بعد پہلے شوہر سے نکاح کے ذریعہ جو اجازت و صلت باقی جائے گی وہ پہلی اجازت و صلت کا جزو یا تابع نہیں ہوگی تاکہ کہا جاسکے کہ پہلی اجازت و صلت میں باقی بچنے والے طلاق کے اجزاء اور حصوں کو ہی پہلا شوہر استحصال کرنے کا حق رکھے گا، نہیں بلکہ نئی اجازت اور مستقل اجازت و صلت ہے، یہ نئی صلت پہلے کی تمام طلاقوں کو ڈھادے گی چاہے ایک طلاق ہو یا دو طلاقیں ہوں۔ یا اور طلاقیں بھی ہوں، یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے تینوں طلاقیں دے ڈالنے کی صورت میں پہلا شوہر دوبارہ نکاح کر لینے کے بعد اسی عورت کو از سر نو مستقل تین طلاقیں دینے کا مستحق ہو جاتا ہے، امام شافعی نے حضرت شیخین کی بالا رائے کو خطا کی طرف منسوب کرتے ہوئے عرض کیا شافعی کہتے ہیں، آپ نے فرمایا مذکورہ فقط ہے جو ایک معلوم و متعارف معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مخصوص معنی میں مراد اور مفہوم کو قطعی بنا دیتا ہے، اس کے خاص کی مراد اور اس کے مفہوم میں نہ تو کمی کی جاسکتی ہے نہ ہی اضافہ لیکن ہم دیکھ رہے ہیں آپ نے مذکور مسئلے میں خاص کی مراد اور مفہوم میں اضافہ کیا ہے حالانکہ خاص میں اضافہ اور زیادتی جائز نہیں ہے، زیر بحث مسئلے کی دلیل اللہ رب العزت کا فرمان ہے فان طلقها فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ ہے، اللہ رب العزت فرماتے ہیں اگر شوہر نے بیوی کو طلاق ثالث دیدیا تو یہ مطلقہ عورت اس وقت تک شوہر کے لئے حلال نہ ہوگی جب تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے، مطلب ہوا مطلقہ شوہر کے لئے حرام رہے گی، حرام رہنے یا حرمت کی غایت اور انتہا دوسرے شوہر سے نکاح کرنا ہے، دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بعد عورت طلاق یا کئی قویہ حرمت ہو جائے گی اور عورت پہلے شوہر کے لئے حلال اور جائز ہو جائے گی، پہلا شوہر دوسرے شوہر کے طلاق دینے کے بعد نکاح کرنے کا مجاز ہوگا، شافعی کہتے ہیں آیت میں حتی تنکح، آیا ہے حتی خاص لفظ ہے، یہ ایک معلوم اور متعارف معنی کے لئے وضع اور طے کیا گیا ہے، حتی کا معنی ہے، "تک" یعنی غایت اور انتہا تین طلاقوں کے بعد عورت شوہر کیسے حلال نہ رہے گی یہاں تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے، معلوم ہوا دوسرے شوہر سے نکاح کرنا عورت کے حلال نہ رہنے، الفاظ دیگر حرام رہنے کی غایت اور انتہا ہے اس سے یہ سمجھا گیا کہ دوسرے شوہر سے نکاح کر لینا عورت کی اس غلط حرمت کے لئے غایت، انتہا، اور آخری حد ہے، تین طلاقوں

کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے یعنی دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کی وجہ سے تین طلاقوں کے ذریعہ عورت کے لئے جو غلیظ حرمت ثابت ہو چکی تھی وہ منتہی ہو جائے گی، عورت کی غلیظ حرمت کی آخری حد دوسرے شوہر سے نکاح کرنا ہے، آیت میں موجود خاص لفظ حتی کے ذریعہ صرف عورت کی غلیظ حرمت کی غایت اور انتہا کا علم ہوتا ہے، یہ علم نہیں ہو پاتا کہ عورت کی غلیظ حرمت کے منتہی ہونے کے بعد غایت و انتہا یعنی دوسرے شوہر کا نکاح پھر سے عورت کو حلال بھی کر دے گا اور یہ حلال یا حلت نئی حلت ہوگی، نیز غلیظ حرمت تین طلاقوں کے ذریعہ آئی ہے اور یہ تینوں طلاقیں مغیبات ہیں ان تین طلاقوں کی حد دوسرے شوہر سے نکاح کرنا ہے، مغیبات اس جز کو کہتے ہیں جس کی کوئی حد ہو اور حد کو غایت اور انتہا کہتے ہیں، عورت کی غلیظ حرمت کی انتہا دوسرے شوہر سے نکاح کرنا ہے اور انتہا سے باہر یعنی غایت سے جدا اور دور رہنی والی چیز نئی حلت اور یا نیا جواز ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ غایت یعنی انتہا اس چیز میں آخر نہیں کرتی ہے، بقول اس سے باہر جدا اور دُور دُور ہے، لہذا عورت کی غلیظ حرمت کی غایت و انتہا (یعنی دوسرے شوہر سے نکاح کرنا) اپنے سے باہر اور جدا چیز یعنی نئی حلت یا نئے جواز میں اثر نہیں کرے گی جب غایت و انتہا اپنے سے دور اور بعد والی چیز میں تاثر نہیں رکھتی تو کیسے سمجھ لیا جائے گا کہ پہلے شوہر کیلئے دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بعد ایک نئی حلت اور نیا جواز پیدا ہو جائے گا، اگر دوسرے شوہر سے نکاح کے بعد پہلے شوہر کیلئے عورت کی نسبت میں نئی حلت اور نیا جواز نسیم کیا جائے، جیسا کہ احناف کہتے ہیں تو اس سے خاص یعنی حتی کے مقتضی اور مراد کو سوخت کرنا لازم آئے گا کیونکہ حتی سے صرف غلیظ حرمت کی انتہا ثابت ہوتی ہے، نئی حلت اور نیا جواز ثابت نہیں ہوتا، ب میں (شافعی) کہوں گا، جب تین طلاقیں پائی گئیں اور یہی تین طلاقیں مغیبات ہیں اس مغیبات کے پائے جانے کی صورت میں دوسرا شوہر پہلے شوہر کے لئے عورت کو از سر نو حلال کرنے والا یا پہلے شوہر کو از سر نو اور نئی حلت دینے والا نہیں ہو سکا تو وہ صورت جس میں مغیبات پورے طور پر پائی بھی نہیں جاتی، دوسرا شوہر پہلے شوہر کے لئے ایک نئی حلت اور نیا جواز کیسے ثابت کر دے گا، طلاقیں مغیبات ہیں، پہلا شوہر دوا ایک طلاق دے تو مغیبات پورے طور پر نہیں پائی جائے گی، کیونکہ مکمل مغیبات میں طلاقیں ہیں، مغیبات جب پورے طور پر پائی گئی، یعنی پہلے شوہر نے تین طلاقیں دیں تب دوسرا شوہر پہلے کیلئے نئی حلت پیدا نہیں کر سکا تو مغیبات جب پورے طور پر نہ پائی جائے بلکہ ادھوری پائی جائے یعنی پہلا شوہر ایک یا دو طلاقیں دیں تو اس صورت میں بدرجہ اولیٰ دوسرا شوہر پہلے شوہر کے لئے مکمل نہ ہو گا یعنی نئی حلت فراہم نہیں کر سکے گا اس لئے کہ مکمل طور سے مغیبات پائے جانے میں نئی حلت کا امکان تھا، اور ناقص طور سے مغیبات پائے جانے میں نئی حلت کا امکان معدوم ہے، جب ممکن الوجود چیز میں دوسرا شوہر نئی حلت اور نیا جواز پر نہیں کر سکا تو جو چیز موجود نہ ہو اس میں نئی حلت اور نیا جواز برپا کرنے کا کیا مطلب؟

فَيَقُولُ الْمُصَنِّفُ فِي جَوَابِهِ مِنْ جَانِبِ ابْنِ حَنِيفَةَ: أَنَّ كَوْنَ الزَّوْجِ الثَّانِي مُحِلًّا لَهَا
لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ إِنَّمَا مُشْتَبِهٌ بِحَدِيثِ الْعَسِيلَةِ لَا يَقُولُهُ حَتَّى تَنْكِحَ كَمَا رَعَيْتُمْ وَبَيَّانُهُ
أَنَّ امْرَأَةً رَفَاعَةَ جَاءَتْ إِلَى الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَتْ: إِنَّ رِفَاعَةَ طَلَّقَنِي ثَلَاثًا فَكَلَّمْتُ
بِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الرَّبِيعِ فَمَا وَجَدْتُهُ إِلَّا كَهَذِهِ تَوَكَّلْتُ عَلَى هَذَا النَّعْنَى وَجَدْتُهُ عَيْنِنَا فَقَالَ
عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَتُرِيدِينَ أَنْ تَعُودِي إِلَى رِفَاعَةَ قَالَتْ: نَعَمْ فَقَالَ: لَا حَتَّى تَذُوقِي مِنْ عَسِيلَةِ
وَيَذُوقُ هُوَ مِنْ عَسِيلَتِكَ فَهَذَا الْحَدِيثُ مَسْقُوقٌ لِبَيَانِ أَنَّهُ لَشَرَطٌ عَلَى الزَّوْجِ الثَّانِي
وَلَا يَكْفِي مُجَرَّدُ النِّكَاحِ كَمَا يَقُولُهُمْ مِنْ ظَاهِرِ الْآيَةِ، وَهَذَا أَحَدُ حُدُوثِ مَشْهُورٍ قِيلَ الشَّافِعِيُّ: إِنَّهُ
لِاجْتِلِإِ شَرِطِ الطَّوْحِي وَالزَّيَادَةُ بِمِثْلِهِ عَلَى الْكِتَابِ جَائِزٌ بِإِلْتِفَاقٍ وَهَذَا الْحَدِيثُ كَمَا أَنَّهُ يَدُلُّ
عَلَى اسْتِثْنَاءِ الطَّوْحِي بِعِبَارَةِ النَّصِّ فَكَلَّا أَبْدَلُ عَلَى مُحَلِّيَةِ الزَّوْجِ الثَّانِي بِإِشَارَةِ النَّصِّ وَذَلِكَ
لِأَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لَهَا: أَتُرِيدِينَ أَنْ تَعُودِي إِلَى رِفَاعَةَ وَلَوْ يَقُولُ أَتُرِيدِينَ أَنْ تَنْتَهِي
حُومَتِكَ وَالْعُودُ هُوَ التَّجَوُّعُ إِلَى الْحَالَةِ الْأُولَى وَفِي الْحَالَةِ الْأُولَى كَانَ الْحِلُّ نَائِبًا لَهَا فَإِذَا
عَادَتِ الْحَالَةَ الْأُولَى عَادَ الْحِلُّ وَتَجَدَّدَ دُبُاسْتِقْلَالُهُ وَإِذَا ثَبَتَ بِهَذَا النَّصِّ الْحِلُّ فِيمَا عَدَمَ
فِيهِ الْحِلُّ وَهُوَ الطَّلَاقُ الثَّلَاثُ مُطْلَقًا فَقِيمًا كَانَ الْحِلُّ نَائِقِصًا وَهُوَ مَا دُونَ الثَّلَاثِ أَوَّلَى
أَنْ يَكُونَ الزَّوْجُ الثَّانِي مُتِمًّا لِلْحِلِّ النَّاقِصِ بِالتَّطَرُّقِ الْأَكْمَلِ.

ترجمہ

فَيَقُولُ الْمُصَنِّفُ فِي جَوَابِهِ: إِنَّ هَذَا مُصَنَّفٌ اس کے جواب میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرماتے ہیں کہ زوج ثانی کا محلل ہونا زوج اول کے لئے ہم حدیث عسیلہ سے ثابت کرتے ہیں نہ کہ حتیٰ مسک زوجہ غیرہ سے جیسا کہ تم نے گمان کیا۔

وبیانہ، ان امراة رفاعہ جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم في خدمته في حاضره فبني او عرض کیا کہ رفاعہ نے مجھے تین طلاق دیدی تو میں نے عبد الرحمن بن ربیع سے نکاح کر لیا تو میں نے ان کو اس کپڑے کی مانند ڈھیلا یا یا (یعنی ان کو عنین یا یا) تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا تم رفاعہ کے پاس دوبارہ جانا چاہتی ہو، عرض کیا، ہاں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نہیں یہاں تک کہ تم اس کا مزہ چکھو اور وہ تمہارا مزہ چکھیں۔ (یعنی حرام کریں)

فہذا الحدیث مسوق لبیان انہ یہ حدیث لائی گئی ہے کہ زوج ثانی کا طہی کرنا شرط ہے، صرف نکاح کر لینا کافی نہیں ہے جیسا کہ ظاہر آیت سے مفہوم ہوتا ہے یہ ایک مشہور حدیث ہے، خود

امام ثقی نے اس کو قبول فرمایا ہے اس لئے کہ وہی ان کے یہاں بھی شرط ہے اور ان جیسی حدیثوں سے کتاب پر زیارتی بالاتفاق جانتے ہیں۔

وهذا الحديث كما ان الله يدل انہ اور یہ حدیث جس طرح عبارة النفس سے دلی کے شرط ہونے پر دلالت کرتی ہے اسی طرح اشارة النفس سے زوج ثانی کے محل ہونے پر بھی دلالت ہے۔

وذلك لانہ علیہ السلام انہ اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے ایمان والو! ان تعودی الی رفاعۃ (کیا تو رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہے) آپ نے عود کا لفظ فرمایا تنہی حرم تک (تمہاری حرمت ختم ہو جائے) نہیں فرمایا، عود کے معنی پہلی حالت کی جانب لوٹنے میں اور حالت اول میں زوج کے لئے حلت ثابت تھی، جب حالت اولی لوٹ آئی تو حلت بھی جدیدہ مستحدہ لوٹ کر آگئی۔

فاذا ثبت بهذا النص الحل فیما عدم فیہ الحل الہ۔ اور جہاں اس نص سے اس جگہ حلت ثابت ہوگئی جہاں پر کہ حلت معدوم تھی یعنی تین طلاق والی صورت، تو جہاں حلت ناقضہ موجود تھی اور بارون الثلث والی صورت ہے تو بدرجہ اولیٰ دوسرا زوج ناقص حلت کو برقرار کر دینگا۔

بیان لغت رفاعۃ را پر زیمہ ہے، زین، امیٹ کے وزن پر قرعہ والہ طبعی ہڈبہ، شعلہ کے وزن پر کپڑے کا کنارہ، پھندا، جھارہ، ہڈب الشوب کپڑے کا پھندا بنانا، تذوقی۔ ذاق، ذوق، ذوقا و مذاقا الشیء کسی چیز کو چکھنا۔

عسلیۃ عسل کی تصغیر بمعنی قلیل شہد اس میں تاکا اضافہ اس لئے ہے کہ اس سے جماع سے حظ گیری اور مباشرت کی شیرینی کی طرف اشارہ ہے، تصغیر مذکور لاکڑیاں رہ کر دیا گیا کہ جماع کا ہلکا سا ذائقہ بھی کافی ہے

تشریح عبارات امام ثقی نے حضرات شیخین کی طرف جس غلطی کا انتساب کر کے اعتراف کیا ہے، مان اس کا جواب دے رہے ہیں، متن کی عبارت منحلۃ الزوج

الثانی بحديث العسلیۃ لا بقوله حتی تنكح زوجا غیرہ کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے شوہر کا عورت کو پہلے شوہر کے لئے ہم عیلہ والی حدیث سے حلال کرنے والا ثابت کرتے ہیں حتیٰ تنکح زوجا غیرہ سے حلال ثابت کرنے والا ثابت نہیں کرتے، یہ تو آپ کا محض گمان ہے، تفصیل یہ ہے۔ رفاعہ کی عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا، اللہ کے رسول! مجھے رفاعہ نے تین طلاقیں دیدیا تھا، میں نے عبدالرحمن بن زبیر سے نکاح کر لیا لیکن وہ نامرد نکلتے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کیا تم رفاعہ کے پاس واپس جانا چاہتی ہو، عورت نے کہا: ہاں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جب تک تم عبدالرحمن بن زبیر کی شہد کا تھوڑا سا مزہ نہ چکھ لو اور عبدالرحمن بن زبیر تمہاری شہد کا مزہ نہ چکھ لے، تم رفاعہ کے پاس واپس نہیں جاسکو گی، حدیث میں شہد سے جماع کی لذت اور اس کی مسٹھاس کی طرف اشارہ کیا گیا، اس حدیث میں دو جہتیں پائی جاتی

ہیں علامۃ النصۃ اشارۃ النص عبارت النص کہتے ہیں، لفظ معنی بردالت کرے، اور کلام اسی معنی کو مراد لینے کے لئے چلا گیا ہو، اشارۃ النص کہتے ہیں لفظ کا مرادی معنی کے لئے نہ چلایا جائے لیکن یہ معنی جو اشارۃ النص سے نکلتا ہے وہ عبارت النص سے چٹا رہتا ہے لیکن ایک ہلکا سا اشارہ اس معنی کی طرف پایا جاتا ہے اس لئے اسے اشارۃ النص کہتے ہیں، مذکور حدیث یہ بتلانے کے لئے لائی گئی کہ دوسرے شوہر سے محض نکاح عقد کر لینا پہلے شوہر کی خاطر حلال ہونے کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ دوسرے شوہر کے لئے شرط ہوگی کہ وہ عودت سے جماع کرے عورت اور مرد دونوں ایک دوسرے کا شہد چکھیں، شہد چکھنا سے جماع مراد لیا گیا ہے، دوسرے شوہر کیلئے جماع کا شرط ہونا حدیث سے عبارتۃ النص کے ذریعہ ثابت کیا، ورد آیت کے ظاہری معنی تو یہی ہوتے ہیں کہ فقط نکاح یعنی عقد کافی ہونا چاہئے جماع کی ضرورت نہیں ہے، مگر مذکور حدیث مشہور ہے اس نے دلچسپی اور جماع کا شرط ہونا واضح کر دیا، اور امام شافعی بھی دوسرے شوہر کے ذمہ جماع شرط قرار دینے کے لئے اسی حدیث کو دلیل میں پیش کرتے ہیں، جماع شرط قرار دینا اللہ کی کتاب سے سمجھ میں آنے والے حکم معنی صرف نکاح پر اضافہ کرنا ہے مگر یہ اضافہ اتفاقی رائے اس لئے جائز ٹھہرا کہ مشہور حدیث کے ذریعہ اللہ کی کتاب پر زیادتی و اضافہ جائز رکھا گیا ہے، مگر یہی حدیث عبارت النص کی طرح اشارت النص کے طور پر دوسرے شوہر کے باعث تحلیل ہونے کو واضح کرتی ہے، حدیث میں اشارہ پایا جاتا ہے کہ دوسرا شوہر عودت کو پہلے شوہر کے لئے حلال کرنے والا ہے، اشارہ اس طرح پایا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رفاعہ کی عورت سے فرمایا اتوبیدین ان تعودی الی رفاعۃ کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو، آپ نے نہیں فرمایا اتوبیدین ان تستنہی حرماتک کیا تم اپنی حرمت کو مستنہی اور محدود کرنا چاہتی ہو، یعنی تم یہ چاہتی ہو کہ تم جو حرام ہو وہ حرام ہونا یا حرمت کی ایک حد متعین کر دو تاکہ یہ حرمت اس حد سے نکال نہ سکے، اس کے برعکس آپ نے فرمایا کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو، یعنی جس طرح رفاعہ کے پاس پہلے تم مکمل طور پر حلت اور جواز کے ساتھ رہ چکی ہو تم اسی طرح مکمل حلت اور نئے جواز کے ساتھ رہنا چاہتی ہو یہ معنی اس لئے سمجھا گیا کہ عود بمعنی لوٹنا کا مفہوم ہے پہلی حالت کی طرف لوٹنا اور پہلی حالت میں رفاعہ کی عورت کے لئے حلت و جواز ثابت تھا، چنانچہ جب یہ رفاعہ کے ساتھ نکاح کر لے گی تو پہلی حالت واپس آجائے گی، جب پہلی حالت لوٹ آئے گی، تب حلت اور جواز بھی لوٹ آئے گا، یہ لوٹنے والی حلت یا لوٹنے والا جواز ایک جدید حلت اور نیا جواز ہونے کے ساتھ مستقل بھی ہوگا ایسا نہیں کہ اضافی حلت یا اعتباری جواز ہو معلوم ہوا دوسرے شوہر سے نکاح اور جماع کے بعد طلاق یا کر پہلے شوہر کی زوجیت میں آجانے سے نئی اور مستقل حلت اور جواز پیدا ہو جاتا ہے، دیکھئے پہلے شوہر نے ین طلاقیں دی تھیں، ین طلاقیں پڑنے کے بعد عورت غلیظ حرمت کے ساتھ حرام ہو جاتی ہے، حلت کا تصور بھی نہیں رہ جاتا، حلت بالکل معدوم و نابود

ہو جاتی ہے، مگر دوسرے شوہر سے نکاح و جراح کے بعد طلاق پا کر پہلے خاوند کے نکاح میں آنے سے حلت پیدا ہوگئی، یعنی یہ عورت پہلے شوہر کے لئے قطعی حلال ہوگئی اب شوہر اسے پھر تین طلاقیں دے کر حرام بنانے کا حقدار ہو جائے گا، پہلے شوہر کے لئے حلت وہاں پائی گئی جہاں تین طلاقیں کے بعد حلت باقی ہی نہیں رہی تھی، لہذا وہ صورت جس میں حلت موجود تھی اگر یہ حلت ناقص تھی وہاں تو بدرجہ اولیٰ مستقل اور نئی حلت پیدا ہو جائے گی، مثلاً پہلا شوہر ایک یا دو طلاق دیتا ہے تین طلاقیں نہیں دیتا تو عورت شوہر کے لئے حلال رہتی ہے، یہ ناقص اور اراد صوری حلت ہے پوری حلت یہ ہے کہ کوئی طلاق نہ دے، ہر کیف ایک یا دو طلاق کے بعد عورت دوسرے شوہر سے نکاح کرتی ہے اس صورت میں حلت پائی گئی کیونکہ پہلے شوہر نے مکمل طور پر حرام نہیں کیا تھا ایک یا دو طلاقیں دی تھیں، رو یا ایک باقی تھیں اب دوسرے شوہر سے نکاح کر لینے کے بعد یقیناً دوسرا شوہر اس ناقص اور اراد صوری حلت اور نامکمل جواز کو مکمل اور پورا کرے گا اور پورا بھی کامل ترین نوعیت سے کرے گا کیونکہ تین طلاقیں کی صورت میں پہلے شوہر کیلئے حلت معدوم تھی دوسرے شوہر نے وہاں حلت کو عدم سے وجود میں کھینچ لیا حالانکہ معدوم چیز کو وجود بخشنا مشکل ہے لہذا ایک یا دو طلاق کی صورت میں جب کہ پہلے شوہر کے لئے حلت معدوم نہیں ہوتی تھی دوسرا شوہر حلت کی کمی اور ادھورے پن کو مکمل کر دے گا، کیونکہ کسی موجود کو ناقص چیز کو مکمل کرنا آسان ہے، لہذا ایک یا دو طلاقیں دینے کی شکل میں دوسرا شوہر ٹھیک اسی طرح پہلے شوہر کے لئے عورت کو حلال و جائز کر دے گا جس طرح تین طلاقیں دینے کی صورت میں دوسرے شوہر نے پہلے شوہر کے لئے عورت کو حلال کر دیا تھا، تین طلاق والی صورت میں حلت اور جواز جس طرح نئے اور مستقل تھے اسی طرح ایک طلاق یا دو طلاقیں دینے کی صورت میں بھی حلت اور جواز نئے اور مستقل ہوں گے۔

ثُمَّ قَالَ الْمُصَنِّفُ دَبْطُلَانُ الْإِصْمَةِ عَنِ الْمُسَوِّقِ بِقَوْلِهِ جَزَاءٌ لَا بِقَوْلِهِ فَاذْطَعُوا
وَبِهَذَا أَيْضًا جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ رَدُّ عَيْنًا مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِيِّ وَتَقَرُّرٌ لِسُؤَالٍ هَلْ هُنَا
أَيْضًا لَابِدٌ فِيهِ مِنْ تَمْهِيدٍ مُقَدَّمَةٍ وَهِيَ أَنَّ السَّارِقَ إِذَا سَرَقَ شَيْئًا مِنْ أَحَدٍ وَقَطَعَهُ يَدُهُ
فِيهَا فَإِنَّ كَانَ الْمُسَوِّقُ مَوْجُودًا فِي يَدِ السَّارِقِ يَرُدُّ إِلَى الْمَالِكِ بِالِاتِّفَاقِ وَإِنْ كَانَ
هَالِكًا نَحْنُ الشَّافِعِيُّ يَحِبُّ الضَّمَانَ عَلَيْهِ سَوَاءٌ هَلَكَ بِنَفْسِهِ أَوْ اسْتَهْلَكَهُ وَعِنْدَ
أَحَى حَنِيفَةٍ لَا يَحِبُّ الضَّمَانَ قَطُّ إِلَّا عِنْدَ الْإِسْتِهْلَاكِ فِي رِوَايَةٍ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ جَبَنَ
أَلَدَ السَّارِقِ السَّرِقَةَ يُبْطِلُ قَبِيلَ السَّرِقَةِ عِصْمَةَ الْمَالِ الْمُسَوِّقِ مِنْ يَدِ الْمَالِكِ حَتَّى
يَصِيرَ فِي حَقِّهِ مِنْ جُنْدَةٍ مَا لَا يَتَّقَوْنَ وَتَتَحَوَّلُ عِصْمَتُهُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَهُوَ مُسْتَعِينٌ

عَنْ صَاحِبِ الْمَالِ وَإِنَّمَا يَجِبُ الرَّخْ إِذَا كَانَ مُوجُودًا إِلَّا أَنَّهُ لَوْ بَطُلَ مِلْكُهُ وَإِنْ زَلَّتْ عِصْمَتُهُ فَلِدِعَايَةِ الصُّورَةِ قَسًا يَوْجُوبُ رَدُّ الْمَالِ وَلِإِعَايَةِ الْمَعْنَى قَلْنَا بَعْدَ مَضَاهِيهِ، وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِأَنَّ الْمَنْصُوصَ عَلَيْهِ فِي هَذَا الْبَابِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا وَاقْطَعُوا لَفْظًا خَامًا وَضَعُ الْمَعْنَى مَعْلُومٌ وَهُوَ الْإِبَانَةُ عَنِ الرَّسِيخِ وَلَا دَلِيلَ الْإِبَانَةِ لَهُ عَلَى تَحْوِيلِ الْحِصْمَةِ عَنِ الْمَالِكِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فَالْقَوْلُ بِبُطْلَانِ الْعِصْمَةِ زِيَادَةٌ عَلَى خَاصِّ الْكِتَابِ فَاجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْ جَانِبِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِأَنَّ بَطْلَانَ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمَالِ الْمَسْرُوقِ وَإِنْ لَيْتَهُمَا مِنَ الْمَالِكِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى إِنَّمَا نَبِّئْتُهُ يَقُولُهُ تَعَالَى جَزَاءً بِمَا كَسَبَا لَا يَقُولُهُ فَاقْطَعُوا وَذَلِكَ لِأَنَّ الْجَزَاءَ إِذَا وَقَعَ مُطْلَقًا فِي مَعْزُضِ الْعُقُوبَاتِ يُرَادُ بِهِ مَا يَجِبُ حَقًّا لِلَّهِ تَعَالَى وَإِنَّمَا يَكُونُ حَقًّا لِلَّهِ تَعَالَى إِذَا وَقَعَتِ الْجَنَائِيَةُ فِي عِصْمَتِهِ وَحِفْظِهِ وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَقَدْ شَرَعَ جَزَاءً وَهُوَ جَزَاءُ كَامِلًا وَهُوَ الْقَطْعُ وَلَا يَخْتَلِجُ إِلَى صَاحِبِ الْمَالِ غَايَتُهُ أَنَّهُ إِذَا كَانَ الْمَالُ مُوجُودًا فِي يَدِهِ يَرُدُّ إِلَيْهِ بِالْجَلَالِ الصُّورِ وَلَئِنْ جَرَى بَعْضُ بَعْضٍ كَتَفَى قِدْلٌ عَلَى أَنَّ الْقَطْعَ هُوَ كَافٍ لِهَذِهِ الْجَنَائِيَةِ وَلَا يَخْتَلِجُ إِلَى جَزَاءٍ آخَرَ حَتَّى يَجِبَ الصَّمَانُ هَذَا أَنْبَدُ مُتَمَادٍ كَرْتُهُ فِي التَّفْسِيرِ الْأَصْدَقِ وَكَفَالِكَ هَذَا ۱-

ترجمہ شوق المصنف و بطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله لا قطعوا۔ پھر مصنف نے دوسرا اعتراض ذکر کیا اور فرمایا مال مسروق سے عصمت کا باطل ہونا ہم جزاء سے ثابت کرتے ہیں نا قطعوا سے ثابت نہیں کرتے۔

یہ عبارت بھی ایک سوال محذوف کا جواب ہے جو امام شافعی کی طرف سے ہم پر وارد ہوتا ہے، سوال یہ ہے کہ مگر یہاں بھی ایک مقدمہ بطور تمہید بیان کرنا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ جب چور نے کسی شخص کی کوئی چیز چرائی، اور اس میں اس کا ہاتھ بھی کاٹ دیا گیا تو اگر شئی مسروق چور کے پاس موجود تھی تو بالاتفاق مالک کو واپس کر دے گا اور اگر وہ ہلاک ہو گئی ہے تو امام شافعی کے نزدیک اس کا تادان واجب ہے خواہ ہلاک ہو گئی ہو یا جان بوجہ کر ہلاک کر دیا ہو، و عندی حنیفۃ لا یجب۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک تادان بالکل واجب نہیں بجز استہلاک والی صورت کے ایک قول کے مطابق

وَاللَّك لَئِنْ اِذَا ارَادَ السَّارِقُ السَّرِقَةَ الْخُ دِلِيلٌ يَهِي كَرَجَبُ چور نے چوری کرنے کا ارادہ کیا تو اس مال کی حفاظت اور عصمت مال مسروق سے مالک کے قبضہ سے چوری کرنے سے محفوظ رہے۔ پہلے باطل ہو گئی یہاں تک کہ مالک کے حق میں یہ قیمتی مال مسروق ایسا ہو گیا کہ جیسے اس کی کوئی قیمت ہی نہیں ہے اور اس مال کی عصمت باری تعالیٰ کی طرف منتقل ہو گئی اور اللہ تعالیٰ مال کا تادان لینے سے مستغنی ہے۔

وَاِنْ يَجِبُ الْوَدَاعُ اِنْ كَانَ موجوداً اِنْ اور مال اگر موجود ہو تو اس کا واپس کرنا اس لئے ضروری ہے کہ مالک کی ملکیت باطل نہیں ہوئی تھی، اگرچہ عصمت اس کے قبضہ سے چلی گئی تھی تو ظاہری صورت کا لحاظ رکھ کر ہم نے مال کا واپس کرنا واجب قرار دیا اور حقیقت کی رعایت کر کے ہم نے تادان کو واجب نہیں کیا۔

وَاَعْتَرَضَ عَلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِـ اس پر امام شافعی نے اعتراض کیا کہ اس باب میں منصوص علیہ والشارق والساقۃ الخ ہے یعنی چور اور چورنی جب چوری کریں تو ان کے ہاتھ کاٹ دو یہ ان کی کمائی کی بڑا ہے اور قطع لفظ خاص ہے معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی ہونچے سے ہاتھ کو جدا کر دینا، لفظ قطع اس پر دلالت نہیں کرتا کہ مال کی عصمت مالک سے منتقل ہو کر خدا تعالیٰ کی طرف چلی گئی ہے لہذا عصمت کے باطل ہونے کا قول کتاب کے خاص پر زیادتی ہے۔

فاجاب المصنف بـ اس سوال کا مصنف نے امام ابو حنیفہ کی جانب سے جواب دیا ہے کہ مال مسروق کی عصمت کا باطل ہونا اور مالک سے اس کا زائل ہو کر خدا تعالیٰ کی طرف چلا جانا ہم جزاء بِنَا كَسْب سے ثابت کرتے ہیں فا قطعوا سے ثابت نہیں کرتے صورت اس کی یہ ہے کہ عقوبات کے موقع پر جب جزا اسطریق واقع ہو تو اس سے وہ چیز مراد ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق میں واجب ہوتی ہے اور اللہ کے حق میں واجب اسی وقت

ہو سکتا ہے جب کہ جانیف اور جرم اس کی حفاظت میں واقع ہو، جب ایسا ہوگا یعنی اس کی حفاظت میں جرم پایا جائیگا تو جزا بھی اس کی کال واجب ہوگی اور یہاں پر جزا باطل قطع ہے مال کے تادان کی ضرورت نہیں۔

غایتہ انہ اذا كان المال موجوداً۔ زیادہ سے زیادہ چور کے ہاتھ میں مال اگر موجود ہو تو مالک کی طرف واپس کر دیا جائے گا ظاہری صورت کی وجہ سے۔

ولان جزاء بیجائی بمعنی کفی بـ دوسری دلیل یہ ہے کہ جزا کے معنی کفی کے ہیں، لہذا معلوم ہوا کہ قطع یر اس جرم کے لئے کافی ہے دوسری سزا کی ضرورت نہیں تاکہ تادان واجب کیا جائے۔
هذا بنید ما ذکرہ، یہاں مختصر آئیں نے ذکر کر دیا ہے تفصیل تفسیر احمدی میں مذکور ہے۔

بیان لغت سَارِقٌ چور، سَرَقَ (رض) سَرَقًا وَسَرِقًا وَسَرَقَةً وَسَرَقَةً عَنْهُ الشَّمِی جَرَانَا۔ فَافْلَعُوا، قَطَعَ (ف) قَطْعًا وَمَقْطَعًا وَنَقَطًا عَا الشَّمِی علیہ کرنا، جدا کرنا۔ الْمَسْرُوقُ چرائی ہوئی چیز، رَدَّ (ن) یُرَدُّ، رَدًّا وَمَلَّی وَمَوْذًا اِلٰی اَحَدٍ، لوٹا دینا، واپس کر دینا۔ هَالِكٌ نَافٍ، هَلَكَ (رض) س. ف. هَلَاكًا وَهَلُوكًا وَهَلَكًا

وَنَهْلُوكَا - فنا ہونا۔ اِسْتَهْلَكْنَا، فنا ہونا، ضائع کر دینا، کھودینا۔ الصَّمَانُ مصدر تاول، ڈنڈ۔
 صَمِين (س) صَحْنًا وَصَمَانًا الشَّيْءُ وَالشَّيْءُ ضامن ہونا، کھیلنا، بَطْلَان (ن)، بَطْلَانًا وَبَطُولًا وَبَطْلًا
 بے صل ہونا، حقیقت کھو بیٹھنا، ختم ہونا، جاتا رہنا، اَلْعِصْمَةُ بھاد، تحفظ، عَصَم (ض)، عَصِمًا من کذا؟
 محفوظ رکھنا، بچانا، تَقْوَمُ قیمت دار ہونا اَلْقِيَمَةُ کَمَر سے اسم نور، قیمت کے معنی میں، اسم نور
 اس مصدر کو کہتے ہیں جو فعل کے واقع ہونے کی ہیئت کو بتلائے، جمع قِيَمٌ۔ تَحْوُلُ ایک طرف سے
 پھر کر دوسری طرف رخ کرنا، اسے عَنْ حرف جار کے صلہ کے ساتھ استعمال کرتے ہیں مثلاً تَحْوُلُ عَنْ
 أَحَدٍ إِلَى أَحَدٍ، يَدُ قَبْضٍ، مُسْتَغْنِي اِسْتِغْنَاءً عَنْ شَيْءٍ بے نیاز ہونا مُلْكٌ وَمَلَكٌ، مصدر، معنی
 ملکیت، (الکاف حق) مَلَكٌ (رض) الشَّيْءُ مالک ہونا، اَلْمُتَوَرِّقُ، شکل، حلیہ، تصویر، مرادی معنی ظاہری حال
 باطن کا مقابل، معنی باطنی صفت، اندرونی وصف، نادیدہ دلول، نَفَقَ الشَّيْءُ ظاہر کرنا اَلْمُتَوَرِّقُ
 عَلَيَّہِ جس کی تصریح کی گئی، مراد امور بہ، قطع کا معنی ہے جدا کرنا، اَبَانَةُ الشَّيْءِ کا معنی کاٹنا قَطَعُ کا معنی
 اَبَانَةُ عَنْ رُسْنِ گٹے سے کاٹنا محل نظر ہے، مثلاً رَح نے قطع کا معنی عن الرسغ بتایا جب کہ ماتن
 نے، اپنی شرح میں فرمایا القِطْعُ هو لفظ خاص وضع لمعنی معلوم وهو الاَبَانَةُ عن الشَّيْءِ،
 لغت سے بھی مطلقاً کاٹنا معلوم ہوتا ہے نہ کہ گٹے سے کاٹنا، رُسْنُ گٹا، پہنچا، اَلْاَبَانَةُ عَنْ جَابِ
 احد، کسی کی طرف سے جواب دینا، اَلْجَزَاءُ وَالْجَزَاءُ کسی چیز کا بدلہ، فارسی میں پاداش، جب جزاء موزون ہو تو
 جَزَاءُ الشَّيْءِ کے معنی میں یعنی کسی چیز کا کسی کے لئے کافی ہونا، اَلْعُقُوبَاتُ واحد اَلْحَقِيقَةُ برائی کا بدلہ
 سنا، اِجْنِي (ض) جَنَابَةُ گناہ کرنا، جرم کرنا، جرم کا مرتکب ہونا، اَلْجَنَابَةُ جرم، اَلْجَنَابَةُ گناہ، قصور
 اَلْمُبْدُ مصدر، تَقْوَرِي سی چیز۔

تشریح عبارات | وهذا ايضا اذ شارح علام متن کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے
 ہیں یہ بھی ایک نادیدہ سوال کا جواب ہے، یہ سوال بھی امام شافعیؒ کے
 طرف سے اخلاف کے خلاف برپا کیا گیا ہے، پہلے سوال کی طرح یہاں بھی وضاحت کیلئے پیش لفظ
 لاکر راستہ ہموار کر لینا ضروری ہوگا، سوال کی وضاحت یہ ہے۔

جو جب کسی کی کوئی چیز چرائے اور چوری میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے تو سوال پیدا
 ہوگا کہ جو چیز چور نے چرایا ہے کیا چور اسے مالک کو واپس کرے گا یا نہیں؟ حنفیہ اور شافعیہ
 نے باتفاق رئے فرمایا: اگر چوری کیا ہو مال چور کے قبضہ میں موجود ہے تو چور اسے مالک
 کو واپس کرے گا، لیکن چوری کیا ہو مال چور کے قبضہ میں موجود نہ ہو تب چور کے ذمہ کیا ماند ہوگا؟
 یہاں حنفیہ اور شافعیہ کی رائیں مختلف ہو جاتی ہیں، شافعی کی رائے میں مال فنا اور ضائع ہو جانے کی
 صورت میں چور پر واجب و ضروری ہو جانے کا کہ وہ مال کا تاولان و ڈنڈا لک کے حوالہ کرے، شافعی کہتے ہیں
 مال کا فنا اور ضائع ہو جانا ہی ڈنڈا واجب ہونے کے لئے کافی ہے اس سے بحث نہیں کر چور نے اسے

خود فنا و ضیاع کی راہ دکھائی ہے یا مال خود بخود فنا و ضائع ہوا ہے، امام ابو حنیفہ اس کے برعکس رائے دیتے ہیں امام صاحب فرماتے ہیں مال فنا اور ضائع ہو جانے کی صورت میں چور پر تاوان و ڈنڈہ واجب اور ضروری نہیں ہوگا بس مال کا فنا اور ضیاع کا راستہ دیکھ لینا ہی چور کے ذمہ سے ڈنڈہ کے وجوب کو ساقط کر دے گا۔ اس سے کوئی سروکار نہیں کہ مال خود بخود فنا اور ضائع ہوا یا چور نے اسے فنا و ضیاع کی راہ دکھائی، مال فنا اور ضائع ہو جانے کی صورت میں تاوان و ڈنڈہ چور پر کیوں واجب نہیں ہوتا؟ چاہے مال بذات خود ضائع ہوا یا چور نے اسے ضائع کیا، اخلاف ضمان واجب نہ ہونے کی وجہ سے تلاتے ہیں فرماتے ہیں چور جب چوری کا قصد کرتا ہے تو چوری کرنے سے ذرا سا پیشتر ہی چرائے گئے مال کی قیمت اس کے تحفظ کی ذمہ داری مال کے مالک کے ذمہ سے ختم ہو جاتی ہے، لیکن چونکہ تحفظ کی ذمہ داری مال کا وصف ہے اس لئے مالک کے ذمہ سے تحفظ کی ذمہ داری ختم ہونے کے بعد اللہ رب العزت کی عصمت اور ان کے تحفظ کی ذمہ داری میں منتقل ہو جاتی ہے، اب چرایا ہوا مال مالک کے حق میں کوئی قیمت نہیں رکھتا، چرایا ہوا مال مالک کے لئے ان چیزوں کے خاتمے میں چلا جاتا ہے جن کی کوئی قیمت نہیں ہوتی اور مال کے تحفظ کی ذمہ داری اللہ رب العزت کے ذمہ میں منتقل ہو جاتی ہے، یعنی چور کی چوری کے بعد اللہ رب العزت ہی اسکے تحفظ کے ذمہ دار رہتے ہیں اور ضمان و تاوان تحفظ کی ذمہ داری اللہ رب العزت پر واجب ہوتے ہیں مالک کے ذمہ سے مال کے تحفظ کی ذمہ داری اٹھ چکی ہے اس لئے مالک کو تاوان و ڈنڈہ دلانے کا کوئی جواز نہیں ملے گا البتہ اللہ رب العزت کے ذمہ میں مال کے تحفظ کی ذمہ داری منتقل ہو چکی تھی اس لئے اللہ رب العزت بظاہر مستحق ثابت ہوئے کہ چور کو مجبور کیا جائے وہ اللہ تعالیٰ کو مال کا تاوان و ڈنڈہ دے، لیکن اللہ رب العزت کو تاوان و ڈنڈہ دلانے کا تصور اس لئے زبردست مسخرہ پن ہوگا کہ اللہ جل شانہ بے نیاز ہیں انھیں کیا ضرورت ہے کہ وہ تاوان و ڈنڈہ وصول نہ لیں، واضح ہو گیا کہ مال ضائع ہونے کی صورت میں چور کو ہرگز نہیں کہا جاسکتا کہ تم پر ضروری ہے کہ تم ضائع شدہ مال کا تاوان و ڈنڈہ مالک کے حوالہ کر دو۔

فَاِمَّا يَجِبُ التَّوَدُّعُ، فاضل شارح یہاں سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال ہوتا ہے کہ چرایا ہوا مال مالک کے حق میں جب ان چیزوں میں شامل ہو گیا جن کی کوئی قیمت نہیں ہوتی اور مال کے تحفظ کی ذمہ داری مالک کے ذمہ سے ختم ہو کر اللہ رب العزت کے ذمہ میں منتقل ہو چکی تو چور کے قبضے میں مال کے موجود ہونے کی صورت میں چور پر واجب نہیں ہونا چاہئے کہ وہ چرایا ہوا مال مالک کو واپس کر دے، حالانکہ مال موجود ہونے کی صورت میں چور کے ذمہ اسے مالک کو واپس کرنا واجب قرار دیا جاتا ہے، شارح نے اس کا جواب دیا ہے، مگر یہ جواب نامکمل ہے اس لئے جواب سے پہلے ایک مقدمہ ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔ وہی ہذا۔ مال میں دو وصف ہیں ایک ملک (مالکانہ حق) دوسرا

عصمت یعنی مال کے تحفظ کی ذمہ داری، مالک یا ملکیت کو صوری اور ظاہری وصف کہہ دیجئے اور عصمت و تحفظ کو مغنوی و ربطنی وصف مانتے چلئے، ملکیت مالک کا وصف ہے ملکیت بمعنی ہے قدرت قدرت قدر کی صفت ہے قادر مالک ہے جسے ظاہری اور صوری قدرت حاصل ہے اور عصمت و تحفظ مال کی صفت ہے عصمت اور تحفظ کا معنی ہے مال کا مالک کے علاوہ دوسرے کے لئے حرم ہونا یعنی مالک کے علاوہ دوسرا کوئی اس مال میں تصرف اور قابو پانے کا مجاز و حقدار نہیں ہوگا جرم یعنی چوری کا محل جس پر چوری اثر انداز ہوتی ہے وہ عصمت و تحفظ ہے، جرم کا محل ملکیت نہیں ہے، اب دیکھا جائے گا چوری کے وقت کیا چیز منتقل ہوتی ہے یعنی خیریت نے کس چیز کا منتقل ہونا معتبر مانا ہے اس سلسلے میں غور کرنے سے معلوم ہوا کہ ملکیت مال کے مالک سے ختم ہو کر اللہ کی طرف منتقل نہیں ہوتی بلکہ مال کی عصمت اور تحفظ مالک کے ذمہ سے ختم ہو کر اللہ کے ذمہ زیر منتقل ہوتا ہے، ملکیت کے منتقل نہ ہونے اور عصمت و تحفظ کے منتقل ہونے کو مثال سے سمجھئے، شیر آب شراب بن جائے تو شیرے میں ملکیت باقی رہتی ہے یعنی شیرے کا جو مالک ہے شراب بنا ہوا شیرا اسی کا مملوک رہے گا لیکن شراب میں تبدیل ہونے والا یہی شیرا اپنی عصمت اپنا تحفظ کھو بیٹھے گا، اب یہ مالک کے لئے معصوم نہیں رہے گا بلکہ شراب کی عصمت اور اس کا تحفظ اللہ رب العزت کے ذمہ منتقل ہو جائیں گے، معلوم ہوا ملکیت منتقل نہیں ہوتی، بلکہ عصمت و تحفظ منتقل ہوتے ہیں یعنی ملکیت مالک کے لئے باقی رہتی ہے اگر عصمت و تحفظ کی ذمہ داری مالک سے اٹھ جاتی ہے اور چور کے قبضے میں جو چرائے ہوئے مال کو مالک کی ملکیت کے باقی رہنے اور منتقل نہ ہونے کی وجہ سے مالک کو واپس کرنا پڑتا ہے، عصمت و تحفظ کا واپس مال سے کوئی تعلق نہیں رہتا، اب شارح کی عبارت کو حل کر لیجئے، مال جب چور کے قبضے میں موجود ہو تو اسے مالک کو واپس کرنا اس لئے واجب ہے کہ مال سے مالک کی ملکیت باطل اور ختم نہیں ہوتی تھی، اگرچہ مال سے اس کی عصمت اور اس کے تحفظ کی ذمہ داری زائل اور منتقل ہو چکی تھی، اس ظاہر و صورت یعنی مالک کی ملکیت کے باقی رہنے کا تقاضا پورا کرتے ہوئے ہم نے کہا اگر مسروق مال چور کے قبضے میں موجود ہے تو چور لازماً اسے مالک کو واپس کرے اور معنی و باطن یعنی مالک کے ذمہ سے مال کی عصمت و تحفظ کی ذمہ داری کے باقی نہ رہنے بلکہ باطل و سوخت ہو کر اللہ رب العزت کی ذمہ میں منتقل ہو جانے کو مدنظر رکھتے ہوئے کہا: جب مسروق مال چور کے قبضے میں موجود نہ ہو چاہے چرایا ہوا مال از خود ضائع ہو کر موجود نہ ہو یا چور کے ضائع کر دینے کی وجہ سے موجود نہ ہو، بہر صورت چور کے ذمہ مالک کے مال کا ضمان و تاوان ادا کرنا واجب نہیں ہوگا۔

واعترض علیہ الشافعی ان شارح فرماتے ہیں امام شافعی نے چرائے ہوئے مال

سے عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری کے سوخت ہو جانے اور اس کے اشدر ب الخلیس کے ذمہ میں منتقل ہو جانے کے تین احاطہ کو خطا کی جانب منسوب کرتے ہوئے اعتراض کیا، اور ماتن کی عبارت بطلان العصمة بحکم المسروق بقولہ جزاء لا بقولہ فاقطعوا چوری کئے ہوئے مال سے تحفظ کی ذمہ داری کا باطل و سوخت ہونا اشدر ب العزت کے فرمان جزاء سے ثابت کیا گیا، اللہ جل شانہ کے فرمان فاقطعوا سے ثابت نہیں کیا گیا شافعی کے اعتراض کا جواب ہے، اعتراض اور جواب کی تفصیل یہ ہے۔

شافعی کہتے ہیں چوری کے سلسلے میں منصوص علیہ اور مامور بہ یعنی جوابات میں بتائی گئی۔ والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایذیہما جزاءً بکسباً (اور چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کے ہاتھ تم دونوں کی کمائی کی سزا اور پاداش) میں کاٹ ڈالو) ہے معلوم ہوا ہمیں قطع کا حکم دیا گیا جو فاقطعوا سے صاف ٹپکا پڑتا ہے، قطع ایک خاص لفظ ہے اس کی وضع اور تعین معلوم و متعارف معنی کے لئے کی گئی ہے، قطع کا متعارف معنی کسی چیز سے جدا کرنا ہے قطع کا معنی یہ نہیں تلاتا کہ مال کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری سوخت و باطل ہو کر اشدر ب العزت کے ذمہ میں منتقل ہو گئی ہے، اور مال میں مالک کے تحفظ کی ذمہ داری باقی نہیں ہے مال اتنا کہا جاسکتا ہے کہ قطع یعنی ہاتھ کاٹنے میں عصمت و تحفظ کا اعتبار کیا گیا ہے اس لئے کہ ہاتھ کاٹنے کا حکم اسی لئے دیا گیا ہے کہ چور نے عصمت و تحفظ کی ذمہ داری کی بے حرمتی کی اور اسے تار تار کر ڈالا لیکن قطع یعنی ہاتھ کاٹنے کو، ہاتھ کاٹنے سے پہلے ثابت و موجود مال کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری کو باطل و سوخت کرنے والا کہنا کتاب اللہ کے خاص فاقطعوا پر اضافہ اور زیادتی ہے، چرائے ہوئے مال سے قطع کے ذریعہ عصمت و تحفظ کی ذمہ داری باطل و سوخت کر کے احاطہ خود اسی میں جا پڑے جس کا انھوں نے انکار کیا تھا، کیونکہ ان کے فرمودات کی روشنی میں رائے یا خبر واحد کے ذریعہ خاص کے عمل کا متارکہ درست نہیں تھا۔

ماتن علیہ الرحمہ نے ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کی طرف شافعی کے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا! ہم نے چوری کئے ہوئے مال کی عصمت اور اس کے تحفظ کی ذمہ داری قطع کے ذریعہ مالک سے سوخت و باطل کر کے اشدر ب العزت کے ذمہ میں منتقل نہیں کیا تاکہ آپ کا اعتراض ہمارے طرف منتقل ہو سکے بلکہ ہم نے عصمت و تحفظ کی ذمہ داری ایک دوسرے خاص سے باطل و سوخت کی ہے جو آپ کے پیش کردہ خاص یعنی قطع سے متصل ہے جس خاص سے ہم عصمت و تحفظ کو سوخت و باطل کرتے ہیں وہ جزاء بکسب ہے فاقطعوا نہیں، ہم جزاء سے مال کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری دو وجہوں سے باطل و سوخت ٹھیراتے ہیں، پہلی وجہ یہ ہے کہ

جزا بمعنی بدلہ و پاداش جب کسی قید و بند کے بغیر یعنی مطلق ذکر کی جائے وہ بھی ایسی جگہ جو سزاؤں کی جگہوں میں سے ہو اور یہ جزا بندے کے فعل کے مقابلے میں اور موازنے میں ہو تو یہ مطلق جزا اور ایسا بدلہ کہلاتی ہے جو اللہ رب الغلین ہی کا حق بن سکتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ ہی بغیر قید و بند کی احتیاج کے علی الاطلاق بدلہ دینے والے ہیں اس لئے کہ علی الاطلاق جزا (معنی بدلہ یا سزا) دینا انھیں کا حق ہے آخری قیام گاہ یعنی دار آخرت کو اسی لئے دارا لجزا اور بدلے کا گھر کہتے ہیں کہ اللہ رب العزت وہاں تنہا بدلہ دینگے اور جب یہ تسلیم ہو چکا کہ ہاتھ کا ٹٹا خالص اللہ رب العزت کا حق ہے تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ چوری کے جرم کی زد اللہ جل شانہ کے حق پر پڑتی چاہئے تاکہ بندہ اللہ رب العزت کی جزا کا مستحق ہو سکے، اور یہ جزا اللہ تعالیٰ کا حق اسی وقت بنے گی جب جرم کا نشانہ اللہ تعالیٰ کی عصمت اور ان کے تحفظ کی ذمہ داری بن رہی ہو، جزا کو اللہ رب العزت کی جزا ثابت کرنے کے لئے ضروری تھا کہ مال کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری جو جرم کا محل تھی چوری کا ارتکاب کرنے سے ذرا سا پیشتر مال کے مالک سے اللہ الرحمن کی ذمہ داری میں غول و منتقل کر دی جائے تاکہ بندے کے جرم کی زد اللہ رب الغلین کے خاص اور خالص حق یعنی عصمت و تحفظ پر پڑے جس کے نتیجے میں بندہ اللہ کی جزا کا صفحہ معزوں میں مستحق بن جائے اور عصمت جو مال کا وصف تھی وہ ایک تھی جب وہ اللہ جل مجدہ کی طرف روانہ ہو گئی تو بندے یعنی مال کے مالک کیلئے اسے باقی باور کرنا باقی ہوگی، مال کے تحفظ کی ذمہ داری اور عصمت کے اللہ رب الغلین کے ذمہ میں منتقل ہو جانے کے بعد مالک کا مال ٹھک اسی طرح بے قیمت شئی ہو گئی جس طرح شیر شراب بن جانے کے بعد اپنے تقویم اور اپنی قیمت کھو بیٹھتا ہے جب مالک کی عصمت و تحفظ کا حق منتقل ہو گیا تو مال کی عصمت لا محالہ مالک کی طرف انتساب کرتے ہوئے سوخت و باطل ہو گئی، اور یہ اللہ تعالیٰ کے حق عصمت اور ان کے حق تحفظ کی ذمہ داری میں منہم ہو گئی، اب چور کی چوری اور ارتکاب جرم کا صاف مطلب یہ نکلا کہ وہ اللہ رب العزت کے خاص و خالص عصمت و تحفظ کے حق میں مجرم بن رہا ہے اور جب بھی بندہ اس شان سے ارتکاب جرم کرتا ہے تو اس کی جزا اور اس کا بدلہ ایک مکمل جزا اور بھرپور بدلے کی شکل میں رد نما ہوتا ہے، یہاں چوری کے جرم کے ارتکاب کا بدلہ اور اس کی جزا قطعید بتلائی گئی، جس سے معلوم ہوا کہ قطعید یعنی ہاتھ کاٹ دینا پورا پورا بدلہ ہے، لہذا ہاتھ کاٹنے کے بعد کوئی اور چیز واجب نہیں کی جائے گی۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ ہاتھ کاٹنے کے بعد ضمان واجب نہیں ہوگا یا در کھئے ضمان واجب نہ ہونا اور مال کی عصمت کا باطل ہونا دو الگ الگ باتیں ہیں بندے سے عصمت اور تحفظ اس لئے باطل ہوتی ہے کہ یہ اللہ کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں اور ضمان اس لئے واجب نہیں ہوتا کہ عصمت بندے کا حق ہو کر باقی نہیں رہتی، معلوم ہوا کہ عصمت کا باطل و سوخت ہو جانا اسکے انتقال پر منحصر ہے۔ اور ضمان کا واجب نہ ہونا عصمت کے باقی نہ رہنے پر منحصر ہے۔

غایتہ اغ شارح فرماتے ہیں کہ ہاتھ کاٹنے کی صورت میں مال موجود نہ ہو تو ضمان واجب نہیں ہوتا کیونکہ مال کی عصمت باقی نہیں رہتی، البتہ ہاتھ کاٹنے کی صورت میں مال موجود ہو تو ضمان باقی رہتا ہے کیونکہ صورت و ظاہر یعنی مالک کی ملکیت بہر کیف باقی رہتی ہے اس لئے جو مال مالک کو واپس کرے گا۔

ولانہ جزئی الا جزاء کے ذریعہ مال کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری سوخت و باطل ٹھیرانے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ جزئی، کٹنے کا کافی ہونے کے معنی میں آتا ہے، کافی ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ جو چیز کافی ہو رہی ہے وہ اپنے ماسوا دوسری چیزوں کی طرف رخ کرنے سے بے نیاز کر دے اس توجیہ پر اللہ رب العزت کے فرمان فاقطعوا ایدیہما جزاء بما کسبا کا مطلب ہو گا تم ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو ہاتھ کاٹ دینا ان کی کرنی کی سزا و بدلہ کے لئے کافی ہے اس کے بعد کسی اور جزاء یعنی سزا یا بدلہ کی ضرورت نہیں رہ جائے گی جب جزئی کٹنے کے معنی میں لینے کے نتیجے میں مفہوم یہ نکلا تو یقیناً ہاتھ کاٹ دینا چوری کے جرم کی پاداش و سزا کے لئے کافی ہو گا ہاتھ کاٹ دینا ہی دوسری کسی بھی سزا یا پاداش سے بے نیاز کر دیگا لہذا ہاتھ کاٹنے کے بعد مال مسروق موجود نہ ہونے کی صورت میں جو بربطان و تاوان واجب کرنے کا کوئی مفہوم نہیں نکلتے گا اس لئے کہ جزائے ہونے مال کے موجود نہ ہونے کی شکل میں ہاتھ کاٹنے کے بعد مسروق کا تاوان اور ڈنڈا اگر لیا جائے تو سمجھا جائے گا کہ مکمل جزاء دینے کا دعویٰ کرنے کے بعد ضمان کی شکل میں دوسری جزاء کی طرف رخ کیا جا رہا ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ جب قطع مکمل جزاء و پاداش مان لیا گیا پھر جزاء و پاداش کی ضرورت ہی کیا رہی کہ ضمان واجب کر کے بے ضرورتی کو ضرورت اور بے نیازی کو نیاز مندی ثابت کیا جائے، چوری کرنے سے پیشتر ہی چونکہ مال کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری اللہ رب العظیم کے ذمہ میں منتقل ہو چکی تھی لہذا چوری اللہ کے حق میں واقع ہوئی عصمت اور تحفظ جب اللہ کی طرف منتقل ہو گئے تو مالک کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری ختم ہو کر صرف اللہ تعالیٰ کی عصمت اور تحفظ کے ذمہ داری باقی رہی، اب یہ چوری جو خالص اللہ کے حق میں واقع ہوئی تھی وہ ایک مکمل اور بھرپور جرم ہو گا۔ جسے بندے نے کیا تھا، لہذا اس مکمل جرم یعنی چوری کی جزا و پاداش میں ہاتھ کاٹ دینا مکمل جزا اور بھرپور بدلہ ہوا، ہاں یہ بھی یاد رہے کہ مال کی عصمت اور تحفظ اس لئے باطل ہوئے کہ وہ اللہ کے ذمہ میں منتقل ہو گئے تھے اور ضمان اس لئے واجب نہیں ہوا کہ مال کی عصمت اور تحفظ میں بندہ اور مالک کا حق باقی نہیں تھا اس لئے کہ ضمان و تاوان کا دار و مدار عصمت و تحفظ کی بقا پر تھا، البتہ مال کی عصمت اور تحفظ کی بے حرمتی کے نتیجے میں اسے سزا دی گئی یعنی ہاتھ کاٹا گیا اور سزا مکمل اور جزا کمال تھی۔ یہی جزاء کافی ہو گئی اب کسی اور جزاء کی ضرورت نہیں رہی۔

لہذا نسخہ الا علامہ جون پوری فرماتے ہیں عصمت و تحفظ کے باطل و سوخت ہونے کے سلسلے میں ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ ہماری اپنی مخصوص تفسیر تفسیرات الاحمدیہ میں بیان کردہ مضمون کا قلیل حصہ

ہے، اس کے انتساب سے مذکور تفسیر کا زیر بحث عنوان دراز کلامی کا حامل ہوگا، لیکن شارح نے اپنی بات یہ کہہ کر ختم کر دی کہ بالا عنوان کے زیر بحث مسئلے کی تفہیم کے لئے نور الانوار کا پیش نظر مواد از بس کافی ہے اگر یہ شارح نے کفایت و قناعت کا رخ مخاطبین کے تقابلی تناظر میں پیش کیا ہے مگر ان کی یہ بات کلیاتی نظر سے ناقابل قبول ہے کیونکہ مذکور مسئلے کی توضیح میں اس شارح کا موجود مواد مزید عبارات کے بوجھ کو برداشت نہیں کر سکتا، اگر ممکن ہو تو ہم افادات میں تجزیہ پیش کریں گے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ بَعْدَ هَذَا الْبَيَانِ التَّفَرُّعَاتِ الثَّلَاثَةَ الْبَاقِيَةَ عَلَى الْحُكْمِ فَقَالَ وَلِذَا لَكَ
صَحَّ يُقَالُ الطَّلَاقُ بَعْدَ الْخُلْعِ أَيْ وَلِالْأَجْلِ أَنْ مَدَّ لَوْلَ الْخَاصِ قُطْعِي وَاجِبُ الْإِتِّبَاعِ
صَحَّ عِنْدَنَا إِيْقَاعُ الطَّلَاقِ عَلَى الْمَرْأَةِ بَعْدَ مَا خَالَعَهَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى
وَبَيَّنَّا أَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ إِنَّ الْخُلْعَ نُسْخٌ لِلنِّكَاحِ فَلَا يَتَّبَعُ النِّكَاحُ بَعْدَهُ وَلَيْسَ بِطَّلَاقٍ
فَلَا يَصِحُّ الطَّلَاقُ بَعْدَهُ وَعِنْدَنَا هُوَ طَّلَاقٌ يَصِحُّ إِيْقَاعُ الطَّلَاقِ الْآخِرُ بَعْدَهُ عَمَلًا بِقَوْلِهِ
تَعَالَى فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا يَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ، وَذَلِكَ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ أَوْ لَا الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ
فَأَمَّا كَيْفَ مَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ إِلَى الطَّلَاقِ الرَّجْعِيِّ اِثْنَانِ أَوِ الطَّلَاقِ الشَّرْعِيِّ مَرَّةً بِالتَّفَرُّعِ
دُونَ الْجَمْعِ فَبَعْدَ ذَلِكَ يَحِبُّ عَلَى الزَّوْجِ إِمَّا امْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَيْ مُوَاجَعَةٌ بِمَحْسِنِ الْمَعَاشَرَةِ أَوْ
تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ أَيْ تَخْلِيصٌ عَلَى الْكَمَالِ وَالْتِمَامِ ثُمَّ ذَكَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مَسْأَلَةَ الْخُلْعِ فَقَالَ فَإِنْ
خُفِّمَ أَنْ لَا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ أَيْ فَإِنْ طُنَّتُمْ يَا أَيُّهَا
الْحُكَّامُ أَنْ لَا يُقِيمَا أَيْ الزَّوْجَانِ حُدُودَ اللَّهِ بِمَحْسِنِ الْمَعَاشَرَةِ وَالْمَرْوَةِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا
فِيمَا افْتَدَتْ الْمَرْأَةُ بِهِ، وَخَلَصَتْهَا مِنَ الزَّوْجِ وَطَلَّقَهَا الزَّوْجُ فَعَلِمَا أَنَّ فِعْلَ الْمَرْأَةِ فِي الْخُلْعِ
هُوَ الْإِفْتِدَاءُ وَفِعْلُ الزَّوْجِ هُوَمَا كَانَ مَدَّ كَوْنًا سَابِقًا أَعْنَى الطَّلَاقِ لَا الْفَسْخَ يَقُومُ بِالْطَّرْفَيْنِ
لَا بِالزَّوْجِ وَحْدَهُ ثُمَّ قَالَ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا يَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ أَيْ فَإِنْ
طَلَّقَ الزَّوْجُ الْمَرْأَةَ ثَالِثًا فَلَا يَحِلُّ لِلْمَرْأَةِ لِلزَّوْجِ مِنْ بَعْدِ الثَّلَاثِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ وَوَطْئَهَا
وَطَلَّقَهَا فَالشَّافِعِيُّ يَقُولُ إِنَّهُ مُتَّصِلٌ بِقَوْلِهِ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ حَتَّى تَكُونَ هَذِهِ الطَّلَاقُ ثَالِثَةً وَ
ذَكَرَ الْخُلْعَ فِيمَا بَيَّنَّاهُمَا جَمْلَةً مُعْتَرِضَةً لِأَنَّهُ نُسْخٌ لَا يَصِحُّ الطَّلَاقُ بَعْدَهُ وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ الْإِفَاءَ
خَاصٌّ وَضِعَ لِمَعْنَى مَخْصُوصٍ وَهُوَ التَّحْقِيقُ وَقَدْ عَقِبَ هَذَا الطَّلَاقُ بِالْإِفْدَاءِ فَيُسَبِّحُ أَنْ
يَقَعَ بَعْدَ الْخُلْعِ وَهُوَ أَيْضًا طَّلَاقٌ غَايِبٌ أَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ الطَّلَاقَاتُ أَرْبَعَةً اِثْنَانِ وَقَوْلُهُ

تَعَالَى الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ وَالثَّالِثَةُ الْخُلْعُ وَالرَّابِعَةُ هِيَ هَذِهِ وَكَتَبْتُهَ لِبَاسٍ بِهِ كَانَ الْخُلْعُ لَيْسَ
 طَلَاً مُسْتَقِلاً عَلَى حَدِّهِ بَلْ مُنْذَرٌ فِي الطَّلَاقَيْنِ فَكَانَتْ قِيلَ الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ سَوَاءٌ
 كَانَتَا رَجْعَتَيْنِ وَحِينَئِذٍ يَجِبُ بِأَمْسَاكِ بِمَعْرِفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ أَوْ كَانَتَا فِي ضَمْنِ
 الْخُلْعِ فَحِينَئِذٍ تَكُونُ بَاطِلَةً فَإِنْ طَلَّقَهَا بَعْدَ الْمَرَّتَيْنِ الْمَذْكُورَتَيْنِ فِيمَا قَبْلُ فَلَا تَحِلُّ
 لَهُ حَتَّى تَمُتَ زَوْجًا غَيْرَهُ أَلَيْتَ وَعَلَى هَذَا التَّفْصِيلِ أُنْذِرُ مَا تَمِيلُ أَنْ يَلْزَمَ أَنْ يَكُونَ
 الطَّلَاقُ الْكُلِّيُّ بَعْدَ الْخُلْعِ فَقَطْ حُكْمُهُ عَدَمُ الْحِلِّ لَا الَّذِي لَيْسَ كَذَلِكَ وَإِنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ
 لَا يَكُونَ الْخُلْعُ إِلَّا بَعْدَ الْمَرَّتَيْنِ عَمَلًا يَقُولُ تَعَالَى فَإِنْ خِفْتُمْ وَكَلِمَتٌ يَرُدُّ أَنَّ هَذَا الْكَلِمَةُ يَصِحُّ إِذَا
 كَانَ الشَّرِيحُ بِالْإِحْسَانِ إِشَارَةً إِلَى تَرْكِ الْمُرَاجَعَةِ كَمَا حُذِرَتْ وَأَمَّا إِذَا كَانَ إِشَارَةً إِلَى الطَّلَاقِ
 الثَّالِثَةِ عَلَى مَا رَوَى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ قَالَ هُوَ الطَّلَاقُ الثَّالِثُ فِيمَ يَكُونُ قَوْلُهُ تَعَالَى
 فَإِنْ طَلَّقَهَا بَيِّنًا لِذَلِكَ وَلَا تَعْلُقُ لَهُ بِمَسْأَلَةِ الْخُلْعِ أَصْلًا فَيَكُونُ الْمَعْنَى أَنَّ بَعْدَ الْمَرَّتَيْنِ أَمَّا إِذَا
 بِمَعْرِفٍ بِالْمُرَاجَعَةِ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ بِالطَّلَاقِ الثَّالِثَةِ فَإِنَّ أَثْلَ الشَّرِيحِ بِالْإِحْسَانِ فَطَلَّقَهَا ثَلَاثَةً
 فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ أَلَيْتَ هَذَا اخْلَاصَةً مَا قَالُوا وَالْبَسْطُ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ -

ترجمہ

پھر مصنف نے اس کو بیان کر کے خاص کے علم کی باقی تینوں تقریبات کو بیان کیا ہے۔ فرمایا :-
 ولذا الذی صحیح ایقاع الطلاق بعد الخلع ای اسی وجہ سے طلاق دینے کے بعد خلع
 کا واقع کرنا صحیح ہے یعنی اس وجہ سے کہ خاص کا مدلول قطعی واجب الاتباع ہوتا ہے ہمارے نزدیک عورت پر
 طلاق کا واقع کرنا صحیح ہے بعد اسکے کہ اس سے خلع کیا ہو۔ اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے
 و بیانہ ان الشافعی یقول ای اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعی فرماتے ہیں خلع رمال کے بدلے
 عورت کو طلاق دینا نکاح کو فسخ کرنے کے ہم معنی ہے، لہذا خلع کے بعد نکاح باقی نہیں رہے گا، خلع طلاق
 کے معنی میں نہیں ہے، نتیجہ یہ ہے کہ خلع کرنے کے بعد طلاق دینا صحیح نہیں ہے و عنینا ہو طلاق اور ہمارے نزدیک
 خلع طلاق کے مراد ہے جس کے بعد طلاق واقع کرنا صحیح ہے۔

فان طلقها فلا تحل له من بعد ای و پس اگر طلاق دیدی تو عورت اس کے بعد حلال نہ ہوگی۔ دلیل
 یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے فرمایا الطلاق مَرَّتَيْنِ فَاَمْسَاكِ بِمَعْرِفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ یعنی طلاق رجعی
 دوہیں، یا یہ مراد ہے کہ طلاق شریعی متفرق طریق پر ایک طلاق دینے کے بعد دوسری طلاق دینا کہ اجتماعی
 طور پر طلاق دینا پس اس کے بعد زوج پر واجب ہے کہ مراجعت کر کے عورت کو روک لے اور حسن معاملہ کرے
 یا احسان کے ساتھ اس کو مکمل طور پر چھوڑ دے، اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے خلع کا مسئلہ ذکر فرمایا اور فرمایا

فان خفتم ان لا یقیما حد و اذا فلا جناح علیہما فیما انتہت بہ، یعنی اے حاکم! اگر تم خبال کرتے ہو کہ زوجین اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ حدود کو حسن معاشرت اور باہمی رواداری کے ساتھ قائم نہیں رکھ سکتے تو ان دونوں پر کوئی حرج نہیں کہ عورت فدیہ دے کر اپنے آپ کو شوہر سے علیحدہ کر لے اور شوہر اس کو طلاق دیدے۔

فحلم ان فعل الموائاة فی الخلع هو الا فتداء وفعل الزوج انہ پس معلوم ہوا کہ خلع میں عورت کا کام فدیہ دینا اور مرد کا کام دہی ہے جس کا سابق میں ذکر کیا جا چکا ہے یعنی طلاق ہے نسخ نہیں اس لئے کہ نسخ نکاح دونوں جانب سے کیا جاتا ہے، تنہا زوج سے نہیں۔

ثم قال انہ فرمایا کہ اگر زوج نے اس کو طلاق دیدی تو اس کے بعد عورت اس کے لئے حلال نہیں ہو سکتی یہاں تک کہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کرے اور شوہر اس سے دہی کرے، پھر طلاق دے تو اہم شائع ہوا ہے کہ آیت الطلاق مرتان سے متصل ہے تاکہ یہ تیسری طلاق ہو جائے اور خلع کا ذکر ان دونوں آیتوں کے درمیان ایک جملہ معترضہ ہے، کیونکہ یہ نسخ ہے، اس کے بعد طلاق دینا صحیح نہیں ہے۔

ونحن نقول ان الفاظ خاصۃ اور ہمارا قول یہ ہے کہ قاریہاں پر خاص ہے مخصوص معنی کے لئے وضع کی گئی ہے اور وہ ہے تعقیب اور باری تعالیٰ کے کلام میں اس طلاق کو فدیہ کے بعد لایا گیا ہے، لہذا مناسب یہی ہے کہ خلع کے بعد واقع ہوا اور وہ طلاق ہے۔

غایتہ انہ ینضم ان تکون انہ زیادہ سے زیادہ لازم آتا ہے کہ طلاقیں چار ہو جائیں دو طلاقیں اللہ تعالیٰ کے قول الطلاق مرتان میں اور تیسری طلاق خلع اور چوتھی جس کا ابھی ذکر ہوا یعنی فان طلقا فلا تل لرس بعد انہ لیکن اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ خلع علیحدہ مسئلہ کوئی طلاق نہیں ہے، بلکہ پہلی دو طلاقیں کے تحت مندرج ہے گویا یوں کہا گیا ہے طلاقیں دو ہیں برابر ہے کہ دونوں رجعی ہوں تو اس صورت میں اس کا بمعروف واجب ہے یا پھر احسان کے ساتھ ان کو چھوڑ دینا چاہئے یا دونوں طلاقیں خلع کے ضمن میں ہوں، لہذا اس صورت میں عورت بابتہ ہو جائے گی اور اگر شوہر نے مذکورہ دونوں طلاقیں کے بعد طلاق دیدی تو اس کے بعد عورت حلال نہ ہوگی حتیٰ کہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے۔

وعلى هذا التقدير اذا دفع ما قبل انہ ہماری اس تقریر سے وہ اعتراض دور ہو گیا جو کہا گیا ہے کہ وہ طلاق جو خلع کے بعد واقع ہو صرف اسی کا یہ حکم ہو (کہ بلا نکاح زوج ثانی ادا سے نکاح درست نہ ہوگا) اور جو طلاق خلع کے بعد نہ ہو، مثلاً دوسری طلاق کے بعد یہ تیسری طلاق دی گئی ہو اس کا یہ حکم نہ ہو نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ خلع دو طلاقیں کے بعد واقع ہو فان خفتم وغیرہ کرتے ہوئے۔

ولکن یرون ان هذا کلام غامض اذا کان المراد بالاحسان انہ یہ دونوں اعتراض اس وقت لازم آتے ہیں جب کہ تیسرا احسان ترک رجوع کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ میں نے تحریر کیا، لیکن اگر تیسری طلاق کی جانب اشارہ مان لیا جائے جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا یہ تیسری طلاق ہے

تو اس وقت اللہ تعالیٰ کا قول فان طلقھا الا اور تسریح با حسان ہاں ہو جائے گا
ورایعلق منسلک ان خلع اصلاً اور اس قول کا مسئلہ خلع سے کوئی تعلق نہیں ہے، لہذا آیت کریمہ سے
معنی یہ ہوں گے کہ دو مرتبہ طلاق دینے کے بعد رجوع کر کے امساک بالمعروف کیا جائے یا تیسری طلاق
دیکر کپڑے اور مہر وغیرہ دیکر چھوڑ دیا جائے، پس اگر شوہر نے تسریح بالاحسان کو ترجیح دی اور تیسری
طلاق واقع کر دی تو اس کے بعد عورت اس کے لئے حلال نہ ہوگی، یہ علماء کے بیانات کا خلاصہ ہے
تفسیر احمدی میں اس کی تفصیلات مذکور ہیں۔

بیان لغت۔ خَلَعَ مال کے عوض طلاق دینا، صفت مفعولی خَالِعٌ اسم الخُلْعَةُ خُلْعٌ
(ف) خَلَعًا وَخُلْعًا، خَلَعَ (ف) خَلَعًا الشَّيْءُ اَتَارْنَا خَالِعَ الرَّجُلِ زَوْجَتَهُ
اَو الْمَرْأَةَ زَوْجَهَا معلوم و مہین مال کے بدلے جدائی اختیار کرنا، فَسَخَمَ (ف) فَسَخًا الامر و العقد توڑ دینا
معاملہ نسخ کر دینا فَسَخَمُ بِشَيْءٍ چھٹنا، روکنا مَعْرُوفٌ خیر، اچھائی سَرَحَ تَسْرِيحًا الزَّوْجَةَ بیوی کو طلاق
دینا، سَرَحَ اسم ہے سَرَحَ الْقَدَمَ، آزاد کر دینا، چھوڑ دینا، اِحْسَانٌ نیکی کرنا، کام کو اچھی طرح کرنا،
حُسْنٌ خوبصورتی، خوبی، عَاشَرَ، مُعَاشَرَ مل جل کر رہنا، حَسَّ حَاشِرُو، خوبی رہیں سہیں، مَرُوتٌ دیرسگالی
کا سلوک دبرتاؤ، خَافَ يَخَافُ خَوْفًا ڈرنا، خوف زدہ ہونا، اَنْذَرْتُ اَنْذَارًا سے
اَوْتَمَرْتُ وَدَّ اللَّهُ الشَّرِبَ الْعِزَّتِ کے قوانین کو قائم و دائم رکھنا، اَللّٰہی آئین پر چلتے رہنا جَنَاحٌ
گناہ، بولتے ہیں لَا جَنَاحَ عَلَیْكَ تم پر کوئی گناہ نہیں، اِفْتَدَى بِہ فدیہ دینا، بولتے ہیں اِفْتَدَتْ
الْمَرْأَةُ نَفْسَهَا مِنْ زَوْجِهَا عورت نے مال دے کر طلاق لے لی، یا عورت نے مال دے کر چھٹکارا
حاصل کر لیا، مَرُوءٌ (ف) مَرُوءٌ مَرُوءٌ والا ہوا مَرُوءٌ کی جگہ کبھی مَرُوءٌ بھی بولتے ہیں ہرگز
کا معنی اکثر جو ان مردانہ صفات لیتے ہیں مُثَصِّلٌ اِتِّصَالَ سے ملنا جڑنا، مرتبط و مربوط ہونا، پیوستہ و
منسلک ہونا جُمْلَةٌ مُعْتَرَضَةٌ جملہ معترضہ وہ جملہ ہے جو دو لازم چیزوں کے درمیان بلا تعلق واقع ہوئے
قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ النِّیَّةُ فی الوضوء لیست بشرط یہاں رحمہ اللہ جملہ معترضہ ہے،
اسی طرح شافعی کے بقول فان خفتہم ان لا یقیموا فیما افتدت بہ تک جملہ معترضہ ہے اس کا
الطلاق مرنانہ اور نانہ طلقھا جو لازم ہیں سے کوئی تعلق نہیں یہ بلا تعلق کے ان دو لازم چیزوں کے
درمیان واقع ہو گیا ہے التعقیب پیچھے لانا، کسی چیز کو کسی چیز کے بعد لانا۔

تشریح عبارت۔ وَلَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ عَلَیْہِ الرَّحْمَہُ نے خاص کے حکم سے متعلق جاری
فرعی مسائل بیان کرنے کے بعد جملہ معترضہ کے طور پر امام شافعی کے
دو اعتراضوں کو جواب سمیت بیان کیا ہے اس کے بعد خاص کے حکم سے منسلک بقیہ تین فرعی مسئلے بیان
کئے، خلع کے مسئلے کو مقدم کیا، مجموعی اعتبار سے مسئلہ خلع خاص کے حکم سے تعلق داشتہ پانچویں تفریح

ہے لیکن خاص کے دو حکم تھے ایک یہ تھا کہ خاص تفسیری بیان قبول کرنے کی گنجائش نہیں رکھتا ترتیب وار شروع کی تین تفریعیں اسی حکم سے متعلق تھیں، خاص کا دوسرا حکم یہ تھا، خاص اپنے مخصوص و مفہوم کو قطعی حیثیت سے احاطے میں لے لیتا ہے یعنی خاص کا مفہوم مدلول قطعی ہوتا ہے اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہوتا اس کے مطابق عمل کرنا لازم ہو جاتا ہے، چوتھا فرعی مسئلہ خاص کے اسی حکم سے متعلق تھا اور خلع والا یا بخوان فرعی مسئلہ بھی اسی سے منسلک ہے، چھٹے اور ساتویں فرعی مسئلے بھی اسی سے تعلق رکھتے ہیں۔

یہاں جس مسئلے کو بیان کرنا ہے وہ صرف اور صرف یہ ہے کہ احناف کے ہاں خلع طلاق ہے اور خلع کے بعد طلاق دینا درست ہے، خلع کہتے ہیں مال کی معین مقدار بے کر طلاق دینا، خلع کرنے میں لفظ خلع اس جیسے دوسرے لفظوں کے ذریعہ نکاح کی ملکیت کو ختم کر دیا جاتا ہے، خلع کہتے ہیں مال بے کر طلاق دینا اس لئے خلع بذات خود طلاق شمار کیا جائے گا اور خلع کے بعد طلاق دینا بھی صحیح ہوگا، خلع میں مال بے کر طلاق دیتے ہیں اس لئے یہ دیکھنا ہوگا کہ خلع کرنے میں خاوند و بیوی کے کام کیا ہیں، غور کرنے سے معلوم ہوا کہ خلع میں بیوی کا کام مال دینا ہے اور شوہر کا کام مال بے کر طلاق دینا ہے، اس مسئلے میں امام شافعی رحمہ اللہ نے احناف علیہم الرحمہ کو خطا کی جانب منسوب کیا کہتے ہیں خلع طلاق نہیں بلکہ نکاح کا توڑنا اور فسخ کر دینا ہے، نکاح توڑ دینے اور فسخ کر دینے کے بعد باقی رہتا ہی نہیں، خلع نکاح کا فسخ کرنا قرار پایا تو اسے طلاق نہیں کہہ سکتے جب خلع نکاح کا فسخ کرنا ہو اور یہ طلاق بھی نہیں تو اس کے بعد طلاق دینا درست نہیں ہوگا، نکاح فسخ کرنے کے بعد حلالہ کے بغیر خاوند اپنی بیوی سے دوبارہ نکاح کر سکتا ہے، لیکن دو طلاقیں کے بعد اگر بیوی نے خلع کرایا ہے تو ہمارے نزدیک حلالہ کے بغیر خاوند دوبارہ اس سے نکاح نہیں کر سکتا کیونکہ خلع خود طلاق ہے گویا دو کے بعد تیسری طلاق دی گئی اور تیسرے طلاق کے بعد حلالہ کے بغیر نکاح درست نہیں ہوتا مگر شافعی کے ہاں دو طلاقیں کے بعد خلع کرنے کی صورت میں خاوند حلالہ کے بغیر اپنی بیوی سے دوبارہ نکاح کر سکتا ہے وجہ یہ ہے کہ خلع ان کے نزدیک فسخ نکاح ہے اور نکاح فسخ کرنے کے بعد حلالہ کے بغیر دوبارہ اسی عورت سے نکاح کیا جاسکتا ہے، بالا اختلافی نتیجہ خلع کو طلاق ماننے یا خلع کو فسخ نکاح تسلیم کرنے کی وجہ سے رونما ہوا، بعد ازاں خلع کو طلاق قرار دینے اور اسے فسخ نکاح تسلیم کرنے سے متعلق احناف و شوافع کے دلائل سے بحث کی جائے گی۔

دوہون حضرات کا مسئلہ اللہ رب العزت کا فرمان ہے، اللہ الرحمن فرماتے ہیں اَنْطَلَقْتُ مَرْثَانِ فَاَمْسَاكَ مَعْرُوفٍ اَوْ سُرِّيْهِمْ فَاَحْسَانٌ وَلَا يَحِلُّ لَكَوَانِ تَاَخَذُوا مِمَّا اَتَيْنَهُمْ مِنْ شَيْئًا اِلَّا اَنْ يَخَافَا اَلَّا يُفِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُفِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهٖ تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَعْدُوْهَا، وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدِ حَتّٰى يَسْلِكَ زَوْجًا غَيْرَہٗ

رجعی طلاق (کی حد) دوبار ہے، بعد از اس (عورت کو) حسن سلوک کے ساتھ رکھ لینا، یا اچھی طرح سے مکمل طور پر چھوڑ دینا ہے اور جو کچھ تم نے عورتوں کو دے رکھا ہے تمہارے لئے اس سے کچھ بھی لینا جائز نہیں مگر جب کہ میاں بیوی کو اندیشہ ہو کہ اللہ رب العزت کے قوانین پر ٹھیک ٹھیک نہ عمل کیسے گے پس اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ میاں بیوی دونوں اللہ رب العزت کے حکموں پر راست عمل نہیں کر سکیں گے تو عورت اگر معین مال دے کر چھوٹ جائے تو میاں بیوی پر کوئی گناہ نہیں، یہ اللہ رب العزت کے قوانین و حدیں ہیں تم انھیں مت پھلانگو، اور جو لوگ اللہ رب العزت کی حدیں پھلانگیں گے وہی ظالم ہیں، پھر اگر شوہر نے اس عورت کو تیسری بار طلاق دیدیا تو یہ عورت شوہر کے لئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک وہ اس شوہر کے علاوہ دوسرے سے نکاح نہ کرے۔

احناف کہتے ہیں اللہ رب العزت نے یہاں دو رجعی طلاقیں بیان کی ہیں، الطلاق مثنیٰ سے یہی مراد ہے، اللہ رب العزت بتلا رہے ہیں کہ رجعی طلاقیں دو ہیں، دو سے زیادہ طلاقیں نہیں ہو سکتیں، یا یوں سمجھئے کہ جو طلاق شریعت نے معتبر نہی ہے ایک کے بعد ایک علیحدہ علیحدہ طہروں میں دی جانے والی طلاق ہے، مطلب یہ ہوا کہ ساری طلاقیں یک وقت اجتماعاً دینا شرعی طلاق نہیں کہلائے گا دو طلاقیں کے بعد بچا ہے انہیں (رجعی یا شرعی کہیں) شوہر کے لئے لازم ہو جاتا ہے کہ وہ عورت کو اسلامی آئین اور خوبیوں رہن سہن کے جذبات کے ساتھ اپنے ہاں بلائے اور اسے اپنے پاس رکھ لے، یا نیکی یا شرافت، غیر خواہی و غیر سگالی کا مظاہرہ کرتے ہوئے عورت کو پورے طور سے اچھی طرح آزاد کر دے یعنی بالکل ہی چھوڑ دے اس کے بعد ہی اللہ رب العزت نے خلع کا مسئلہ بیان کرتے ہوئے فرمایا فان خفتم الا یقیم احدود الله فلا جناح علیہما فیما افتدت بہا۔ یعنی مسلمان فرماں بردار و تمہیں میاں بیوی کے تعلق سے اندیشہ لاحق ہو جائے کہ یہ دونوں اعلیٰ روایت بہترین معاشرت اور انسانی اوصاف و علاقے کے ساتھ اللہ رب العزت کے حدود و فرمودات پر ٹھیک ٹھیک عمل پیرا نہ ہو پائیں گے تو بیوی اگر شوہر کو معین رقم اور معلوم مقدار والی رقم حوالہ کر کے شوہر سے خود کو چھٹکارا دلادے اور آزاد ہو جائے اور شوہر اسے طلاق دیدے تو ایسا کرنے سے میاں بیوی کسی کے ذمہ کوئی گناہ نہیں ہوگا،

بالا آیت کی وضاحت سے واضح ہو گیا کہ خلع کے معاملے میں عورت کا کام مال دینا ہے اور شوہر کا کام وہی ہے جو اس کے لئے شروع سے بیان کیا جاتا رہا یعنی طلاق دینا اس لئے کہ خلع میں شوہر عورت سے مال لے کر اسے طلاق دیتا ہے، معلوم ہوا خلع میں شوہر کا کام طلاق دینا ہے، نکاح فسخ کرنا نہیں، شوہر کے کام کو فسخ نہیں کہہ سکتے وہ یہ ہے کہ فسخ میاں بیوی دونوں کے تصرف سے آسکتا ہے نکاح فسخ کرنے کا انحصار ان دونوں پر ہوتا ہے، نکاح صرف شوہر کے ذریعہ فسخ نہیں ہوتا، اور یہاں تو طلاق صرف شوہر دے رہا ہے اس لئے خلع لا محالہ طلاق ہو گا فسخ نہیں ہو سکتا

خلع کا مسئلہ بیان کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا فان طلقھا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح لرجاعیہ یعنی اگر شوہر نے پہلی دو طلاقوں کے بعد عورت کو تیسری طلاق دیدی تو تیسری مرتبہ طلاق دینے کے بعد عورت اپنے شوہر کیسے اس وقت تک جائز نہیں رہے گی جب تک وہ اس شوہر کے علاوہ دوسرے سے شادی نہ کرے اور دوسرا شوہر اسے مخصوص مردانہ غرض میں استعمال کر کے طلاق نہ دیدے، شافعی "فرماتے ہیں فان طلقھا الخ آیت الطلاق مرتان سے مربوط و منسلک ہے فان طلقھا کا اطلاق مرتان سے جڑا ہوا اور مربوط ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اسی ربط و تعلق کی بنیاد پر فان طلقھا والی تیسری طلاق ثابت ہوگی، اللہ تعالیٰ نے دو اور ایک یعنی تیسری کے درمیان خلع کا مسئلہ بیان کیا ہے، سب جانتے ہیں کہ دو مربوط و متصل یعنی باہم لازم اور جڑی ہوئی کامل ترکیبوں میں کسی تعلق کے بغیر کسی جملہ کا آنا جملہ معترضہ کہلاتا ہے، اطلاق مرتان اور فان طلقھا کے درمیان آنے والے جملہ کو جملہ معترضہ اس لئے قرار دیا جائے گا کہ یہ نکاح کا فسخ کرنا ہے اور جب نہ نکاح فسخ ہو گیا تو خلع کے بعد طلاق پڑ ہی نہیں سکتی، معلوم ہوا کہ خلع نکاح کا فسخ کرنا ہے طلاق نہیں ہے نکاح فسخ کرنے کے بعد طلاق نہیں دی جا سکتی تو خلع کے بعد طلاق دینا بھی غلط ثابت ہوا، یہ امام شافعی کی پیش کردہ دلیل کا مفہوم ہے۔

احناف نے ادھر واضح کر دیا تھا کہ خلع نکاح کا فسخ کرنا نہیں ہے بلکہ یہ طلاق ہے کیونکہ خلع میں شوہر مال لے کر طلاق دیتا ہے لہذا فسخ کا سوال ہی نہیں، پھر فسخ یک طرفہ نمودار نہیں ہو سکتا، فسخ کا انحصار دو جانبوں میں ہوتا ہے، اب احناف کہتے ہیں مسئلہ خلع جس جملے میں بیان کیا گیا ہم اسے جملہ معترضہ ماننے کے لئے آمادہ نہیں، یا عدث یہ ہے کہ اللہ رب العزت کے فرمان فان طلقھا من فاء ایک خاص لفظ ہے یہ معلوم و متعارف معنی کے لئے وضع و متعین کیا گیا، یہی متعارف معنی اس کا مخصوص یعنی مفہوم برابر ہے، معلوم ہے کہ خاص اپنے مفہوم اپنی مراد کو قطعی اور واجب العمل بنا دیتا ہے "فان" کا معلوم معنی تعقیب ہے، تعقیب کہتے ہیں بعد میں لانا یعنی کسی چیز کو چیمبر کے بعد لانا، اب یہاں دیکھئے فان طلقھا میں موجود طلاق فیما افدت بہ کے بعد لایا گیا، یعنی مال لے کر طلاق دینے کے بعد فان طلقھا لایا گیا اور مال لے کر طلاق دینا خلع کہلاتا ہے اور فار کے ذریعہ کسی چیز کے بعد کسی چیز کو لاتے ہیں، یہ فار کا قطعی مفہوم ہے یہاں فان کے بعد طلقھا الخ لا کر طلاق کا ذکر کیا گیا اس سے کھل گیا کہ مال لے کر طلاق دینے کے بعد طلاق پڑتی ہے، مال لے کر طلاق دینا خلع کہلاتا ہے لہذا خلع کو طلاق ہی کہا جائے گا، بات صاف ہو گئی کہ خلع طلاق ہے اور خلع کے بعد طلاق پڑتی ہے، اگر اسے تسلیم نہ کریں بلکہ شافعی "کے فرمودہ کو مان کر یہ کہیں کہ خلع نکاح کا فسخ کرنا ہے اور خلع کے بعد طلاق نہیں پڑتی تو "فان" جو خاص ہے اس کے مطابق و تقاضہ کو سوخت کرنا لازم آئے گا اور خاص پر عمل نہیں ہو سکے گا حالانکہ خاص پر عمل کرنے سے گریز و متارکہ جائز نہیں، لہذا شافعی "کا استدلال کہ خلع فسخ نکاح ہے اور خلع کے بعد طلاق نہیں پڑتی یہ بھی جائز نہیں اس لئے کہ ناجائز پر استوار ناجائز ہی ہوتا ہے۔

غایتہ الخ یہاں سے فاضل جون پوری ایک اعتراض واضح کر رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ خلع کو طلاق تسلیم کرنے اور خلع کے بعد طلاق پڑنے کو جائز باور کرنے کے نتیجے میں فائدہ برپا ہوگا کہ طلاقیں تین سے چار مانتی پڑیں گی دو طلاقیں تو اطلاق مرتان سے ثابت ہونے والی ایک خلع جسے طلاق سمجھا گیا اور یہی تیسری طلاق ہے اور ایک طلاق فان طلقہا دلی جس کے تین واضح کیا گیا کہ یہ خلع کے بعد پڑے گی اور یہ چوتھی طلاق ہے حالانکہ سبھی جانتے ہیں طلاقیں صرف اور صرف تین ہیں، وکنئہ لایاسر بہ سے شارح جواب دے رہے ہیں، فرماتے ہیں خلع مستقل بالذات اور الگ سے طلاق نہیں ہے بلکہ اطلاق مرتان سے جن دو طلاقوں کا ثبوت فراہم ہوتا ہے ایک لطیف اندازے کے متابعت میں خلع انھیں دونوں طلاقوں میں داخل ہے اس کو یوں سمجھئے کہ دو طلاقیں دینے کی دو شکلیں ہیں، پہلی شکل یہ ہے کہ دونوں طلاقیں رجعی کی نیت سے دی جائیں، دوسری شکل یہ ہے کہ اطلاق مرتان کی دونوں طلاقیں خلع کے طور پر دیجائیں، دونوں طلاقیں رجعی طلاقوں کے نیت سے دیجائیں یا خلع کی صورت میں دی جائیں ان دونوں کے بعد دو صورتیں سامنے آئیں گی، دونوں طلاقیں رجعی طلاقوں کی نیت سے دی گئی ہیں تب شوہر کے دو فریضے رہ جاتے ہیں جسے چاہے عمل میں لاسکتا ہے چاہے تو دونوں رجعی طلاقوں کے بعد پہلے فریضہ پر عمل کرتے ہوئے عورت کو اپنے ہاں روک لے، یا دوسرے فریضہ پر عمل کرتے ہوئے عورت کو اپنی قید سے مکمل طور پر آزاد کر دے۔ اور اگر دونوں طلاقیں خلع کی صورت میں دی گئی ہیں تو یہ طلاق بائنہ ہو جائے گی، رجعی طلاقوں کی نیت یا خلع کی صورت میں دو طلاقیں دینے کے بعد اگر پھر طلاق دے رہا ہے یعنی مذکور دونوں دفعہ کے بعد وہ تیسری دفعہ طلاق دیتا ہے تو اب یہ عورت اس مرد کے لئے اس وقت تک حلال و جائز الاستعمال نہ ہوگی جب تک کہ وہ عورت اس مرد یعنی شوہر کے علاوہ دوسرے سے نکاح نہ کر لے۔

بالادضاحت سے معلوم ہو گیا کہ خلع کو طلاق تسلیم کرنے اور خلع کے بعد طلاق پڑنے کو جائز و صحیح بتلانے سے طلاقیں جارہیں ہوتیں بلکہ یہ تین ہی رہتی ہیں ہاں ایک لطیف اعتبار ہے اگر وہ اوجھل ہو جائے تو جس طرح بھینکے کو ایک کے بجائے دو نظر آتا ہے ٹھیک اسی طرح انھیں بھی طلاقیں تین کے بجائے چار نظر آئیں گی جو خلع کو نکاح کا فسخ اعتقاد رکھنے کے ساتھ خلع کے بعد طلاق پڑنے کا انکار کرتے ہیں۔

وعلیٰ ہذا التقیر براندفع ما قبل الخ شارح فرماتے ہیں میری بالفصلی وضاحت سے دعا کرتا جاتے رہے، مسئلہ اعتراض یہ تھا کہ خلع کے بعد فان طلقہا کا بیان ملتا ہے اور فان طلقہا سے جو طلاق ثابت ہوتی ہے اس میں یہ حکم بیان کیا گیا کہ اس طلاق کے بعد عورت کے تین عدم عمل لازم آئے گا یعنی عورت شوہر کیلئے حرام ہو جائے گی، معلوم ہوا عورت شوہر کے لئے اسی طلاق سے حرام ہوگی جو خلع کے بعد ہو اور اگر طلاق خلع کے بعد نہ ہو مثلاً دو رجعی طلاقوں کے بعد کوئی طلاق دیدے تو اس سے عورت شوہر کے لئے حرام نہیں ہوگی کیونکہ فاء تعقیب کے لئے ہے جس کا معنی ہے بعد میں لانا، جس طلاق کے ذریعہ عورت کو حرام کیا گیا وہ خلع کے بعد لائی گئی لہذا جو طلاق خلع کے بعد دی جائے گی صرف اسی سے عورت شوہر کے لئے حرام ہوگی، خلع

سے پہلے اگر برہمن طلاق کا نصاب پورا ہو جائے مگر عورت شوہر کے لئے اس وجہ سے حرام نہیں ہوگی کہ یہ طلاق خلع کے بعد نہیں ہے، اگر خلع سے پہلے آنے والی طلاق سے شوہر کے لئے عورت کو حرام قرار دیدیں تو فاء جو خاص ہے اس کا مقضیٰ اور مطالبہ سوخت نیست ہو جائے گا، شارح علام نے اندفع لاکر فرمایا کہ آپ کا بالا اعتراض اس لئے نہیں پڑے گا کہ عورت شوہر کے لئے اس طلاق کے دینے کے بعد حلال نہیں رہتی یعنی حرام ہو جاتی ہے جو دو طلاقیں کے بعد دی جائے، یعنی جب بھی شوہر دو طلاقیں دے ڈالنے کے بعد تیسری طلاق دے گا یہ وہی اس کے لئے حلال نہ رہ کر حرام ہو جائے گی، اگر دونوں طلاقیں رجعی تھیں پھر تیسری طلاق دی گئی جب بھی عورت شوہر کے لئے حرام ہو جائے گی اور اگر خلع کے تحت دو طلاقیں واقع کرنے کے بعد تیسری طلاق دی گئی جب بھی عورت حلال کے بغیر شوہر کے لئے حلال و جائز نہ ہوگی بلکہ حرام رہے گی، ایسا نہیں کہ دو طلاقیں کے بعد تیسری طلاق خلع کی صورت میں دی جائے اور خلع کے بعد جو طلاق دی جائے صرف اسی سے عورت حرام ہو۔

دوسرا اعتراض یہ تھا کہ آپ کی وضاحت سے معلوم ہوا کہ پہلے دو طلاقیں دی جائیں گی پھر ان دونوں کے بعد ہی خلع کی صورت میں طلاق دی جاسکے گی بالکل شروع ہی میں خلع اس لئے نہیں کیا جاسکے گا کہ فاء خفتم الا یقیمہ میں خلع کا مسئلہ دو طلاقیں کے بعد بیان کیا گیا، فاء خفتم پر اسی وقت عمل راست ہوا، ناہائے گا جب الطلاق مرتان پر عمل کرتے ہوئے پہلے دو طلاقیں دے لی جائیں اس سے پہلے لازم آتا ہے کہ دو طلاقیں کے بعد ہی خلع ہو سکتا ہے ان سے پہلے نہیں۔

امدفع ما قبل سے شارح نے اس کا بھی جواب دیدیا اس کی وضاحت یہ ہے کہ خلع کوئی مستقل بلذات اور الگ طلاق نہیں ہے، ہم نے اوپر واضح کر دیا کہ خلع انہیں دونوں طلاقیں میں داخل ہے جو طلاق مرتان سے ثابت ہوتی ہیں، ہم نے واضح کیا تھا کہ رجعی کی طرح خلع کی صورت میں دونوں طلاقیں واقع کی جاسکتی ہیں چاہے پہلی طلاق ہی خلع کی صورت میں دی جائے یا دوسری خلع کی صورت میں دی جائے، یا دونوں طلاقیں خلع کی صورت میں دی جائیں، بہر کیف یہ ضروری نہیں کہ خلع دو رجعی طلاقیں کے بعد ہی رونما ہوگا اس کے خلاف خلع برپا نہیں ہو سکے گا۔

ولکن یؤد ان هذا الا اس عبارت سے شارح علام تسریح باحسان میں پائے جانے والے دو امکانات پر روشنی ڈالتا چاہتے ہیں، تسریح باحسان میں پہلا امکان یہ ہے کہ اس سے عورت سے رجوع کرنے کے متارکہ کی طرف اشارہ ہو یعنی تسریح باحسان سے صرف یہ بتلانا ہو کہ عورت سے رجوع ترک کر دیا جائے یعنی شوہر اسے واپس بلائے نہ ہی اسے طلاق دے بلکہ کسی قسم کی چھیڑ چھاڑ نہ کرے، شارح کہتے ہیں کہ تسریح باحسان کا اگر وہی مفہوم ہے جو ہم نے بیان کیا تب ہماری تمام کاوشیں کارآمد ہوگی، اور ہم تسریح باحسان کے بعد فاء خفتم سے خلع کے متعلق ثابت کر دیں گے کہ یہ طلاق ہے اور فاء طلقہا خلع کے بعد طلاق پڑنے

لے دونوں طلاق خلع کیونکہ ہوں گی جب عورت بائز ہو گئی تب دوبارہ خلع کا کیا مطلب، کیا خلع دوبارہ ممکن ہے یہ سوال جس مطلب سے

کا کھلا آثار ہے، تسریح باحسان میں دوسرا امکان یہ ہے کہ اس سے تیسری طلاق مراد ہو، یہ امکان اس لئے پیدا ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی، آپ نے فرمایا تَسْرِيحٌ بِأَحْسَنِ عَنِ مَكْمَلِ آزادی دینا، تیسری طلاق ہے، تسریح باحسان سے طلاق ثالث مراد ہو جس کی شہادت روایت بھی دسے چکی تب ہماری تمام کاوش مال و داعیہ کے ساتھ غیر مفید ہو جائے گی، اگر تسریح باحسان سے تیسری طلاق مراد لے لی گئی تو فان طلقہا سے تیسری طلاق مراد نہیں لی جاسکے گی بلکہ فان طلقہا تسریح باحسان سے ثابت ہونے والی تیسری طلاق کا بیان، اس کی وضاحت قرار دیا جائے گا، لہذا فان طلقہا کا قطع کے مسئلہ سے جب برابر بھی ربط و لگاؤ نہ رہے گا، تسریح باحسان سے تیسری طلاق مراد لینے کی صورت میں آیت کا معنی و مفہوم یہ ہوگا: دو طلاقیں دینے کے بعد الہی قانون کی اتباع میں حسن سلوک کے ساتھ واپس کر لینا اور روک لینا ہے یا تیسری طلاق دے کر مکمل طور پر عورت کو آزاد کر دینا ہے۔ اس مفہوم کی روشنی میں اگر شومر و طلاقیں دینے کے بعد حسن سلوک کا مظاہرہ کرتے ہوئے رجوع نہیں کرتا بلکہ تسریح باحسان یعنی مکمل آزادی کو ترجیح دیتے ہوئے تیسری طلاق دیدیتا ہے تو اس کی بیوی حلالہ کے بغیر اس کے لئے حلال نہیں رہے گی۔

هذا خلاصہ از علامہ جون پوری فرماتے ہیں قطع کے مسئلے کے متعلق دونوں محاذوں کے اصولی علماء جو کچھ فرما گئے ہم نے اس کا عرق پیش کیا ہے، زوائد اور مزیدات یہاں ذکر نہیں کر سکے اگر وسعت و بھید و مطلوب ہو تو اسے دیکھنے کے لئے ہماری مخصوص تفسیر "التفسیرات الاحمدیہ" دیکھئے گو کہ عمق کے لئے حاضرہ مضمون کافی تھا تاہم فنی شناساوری کے سنے لوگوں کی ضرورتوں کی متاع مذکور تفسیر میں دراز کلامی کی شکل مل جائے گی۔

وَلِذَلِكَ وَجِبَ مَهْرُ الْمَثَلِ بِنَفْسِ الْعَقْدِ فِي الْمُعَوَّضَةِ، عَطْفٌ عَلَى تَرْكِهِ صَحَّ إِقْبَاعُ الطَّلَاقِ وَتَفْرِيعٌ عَلَى مَا أُمِّمَ الْخَائِثَ أَيْ وَاجِبٌ أَنْ الْعَمَلُ بِالْخَائِثِ وَاجِبٌ وَالْإِحْتِمَالُ الْبَيَانُ وَجِبَ مَهْرُ الْمَثَلِ بِنَفْسِ الْعَقْدِ مِنْ غَيْرِ تَأْخِيرٍ إِلَى الْوُطَى فِي الْمُعَوَّضَةِ وَهُوَ إِنْ كَانَ بَكْسِيرًا لَوْ أَنَّ الْمَعْنَى الْإِثْنِي قَوَضَتْ نَفْسَهَا بِلَا مَهْرٍ وَإِنْ كَانَ بَقْسِيرًا لَوْ أَنَّ الْمَعْنَى الْإِثْنِي قَوَضَتْهَا وَلَيْسَ بِهَا مَهْرٌ وَهُوَ الْأَصَحُّ لِأَنَّ الْأَوَّلِيَّ لَا تَصِلُهُ حِلَالَةُ الْخِلَافِ إِذْ لَا يَصِحُّ بَيْكَا حُهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ الْمَرْأَةَ الْإِثْنِي قَوَضَتْهَا وَلَيْسَ بِهَا مَهْرٌ وَأَعْلَى أَنْ لَا مَهْرَ لَهَا لَا يَجِبُ لِمَهْرُهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ إِلَّا بِالْوُطَى فَلَوْ مَاتَ أَحَدُهُمَا قَبْلَ الْوُطَى لَا يَجِبُ الْمَهْرُ لَهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَجِبَ نَائِبُ كَمَالِ مَهْرِ الْمَثَلِ عِنْدَ الْعَقْدِ فِي الذِّمَّةِ وَجِبَ أَدَاؤُهُ عِنْدَ الْوُطَى وَالْمَوْتِ عَنْدَ بَقُولِهِ تَعَالَى وَاحِلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ إِنْ تَبَتَّغُوا بِأَمْوَالِكُمْ قَوْلَهُ أَنْ تَبْتَغُوا بَدَلًا مِنْ ذَلِكَ أَوْ مَفْعُولٌ لَهُ تَبَقْدِيرُ اللَّامِ

أَيُّ أَحِلَّ لَكُمْ مَا دَرَسَ الْمُحَرَّمَاتِ لِأَن تَبْسَعُوا بِأَمْوَالِكُمْ فَالْبَاءُ لَفْظُ خَاصٍّ وَضِعَ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ
وَهُوَ الْأَصَانَةُ وَالْإِبْتِغَاءُ لَفْظُ خَاصٍّ وَضِعَ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ وَهُوَ الظَّلْبُ وَعَلَى كُلِّ تَسَدِيرٍ
يُوجِبُ أَنْ تَرَى إِبْتِغَاءَ الْمُبْضَعِ مُلْصَقًا بِالْمَهْرِ ذِكْرًا فَإِنْ لَمْ يَذْكُرْ فِي اللَّفْظِ فَلَا أَقْلَ مِنْ
أَنْ يَكُونَ مُلْصَقًا فِي الْوُجُوبِ عَلَى الذِّمَّةِ وَلَكِنْ لِيُشِيرَ أَنْ يَكُونَ الْإِبْتِغَاءُ صَحِيحًا حَتَّى لَوْ
كَانَ بِالتَّكْجِ الْفَاسِدِ يَجِبُ امْتِنَانِي إِلَى الْوُطْبِ الْجَمْعِ وَكَذَلِكَ الْوَكَاثُ هَذَا الْإِبْتِغَاءُ لَا
يَطْرُقُ السَّكَّاجُ بَلْ يَطْرُقُ الْإِجَارَةُ أَوِ الْمَتْعَةُ أَوْ يَطْرُقُ الزَّيْنُ لَا يَحِلُّ ذَلِكَ الْفِعْلُ وَلَا يَجِبُ
الْمَالُ أَصْلًا وَإِلَيْهِ يُشِيرُ قَوْلُهُ تَعَالَى فَحَصِينِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَفِي هَذَا الْمَقَامِ اعْتِرَاضَاتٌ
دَقِيقَةٌ بَيَّنَّتْهَا فِي حَاشِيَةِ التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ وَكَانَ الْمَهْرُ مَقْدَرًا شَرْعًا غَيْرُ مَصْصَافٍ إِلَى الْعَيْدِ
عُطِفَ عَلَى مَا سَبَقَ وَتَفَرُّعٌ عَلَى حُكْمِ الْخَافِزِ أَيُّ وَالْجَلَّ أَنْ الْعَمَلُ بِالتَّحَاقُّ وَاجِبٌ
وَالْيَحْتَمِلُ الْبَيَانُ كَانَ الْمَهْرُ مَقْدَرًا مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ غَيْرُ مَصْصَافٍ تَقْدِيرُهُ إِلَى الْعَبَادَةِ
بَيَانُهُ أَنْ تَسَدِيرَ الْمَهْرِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ مُقْفُوفٌ إِلَى رَأْيِ الْعِبَادِ وَاخْتِيَارِهِمْ فَكُلُّ مَا بَصُرَ مَهْرًا
عِنْدَهُ وَعِنْدَ زَوَّاجٍ كَانَ لَا يَقْدَرُ فِي جَانِبِ الْأَكْثَرِ لَكِنْ يَقْدَرُ فِي جَانِبِ الْأَقَلِّ وَهُوَ أَنْ
يَكُونَ أَقْلَ مِنْ عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَنْزِلِ جِهَتِهِمْ
وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ أَيُّ قَدْ عَلِمْنَا مَا قَدَرْنَا عَلَيْهِمْ فِي حَقِّ أَنْزِلِ جِهَتِهِمْ وَهُوَ الْمَهْرُ وَالْفَرَضُ
لَفْظُ خَاصٍّ وَضِعَ لِمَعْنَى التَّقْدِيرِ وَكَذَلِكَ صَمِيمُ الْمُتَكَلِّمِ خَاصٌّ عَلَى مَا تَأَوَّلُوا وَكَذَلِكَ الْأَسَدُ
خَاصٌّ عِنْدَ صَاحِبِ التَّرْصِيحِ فَعَلِمُوا أَنَّ الْمَهْرَ مَقْدَرٌ فِي عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى وَكَذَلِكَ بَيَّنَّهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ بِقَوْلِهِ لَا مَهْرَ أَقْلَ مِنْ عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ وَكَذَلِكَ نَفْسُهُ عَلَى قِطْعِ الْيَدِ لِأَنَّهُ أَيْضًا عَشْرَةُ
دَرَاهِمٍ فَالتَّقْدِيرُ خَاصٌّ وَإِنْ كَانَ الْمَقْدَرُ مُجْتَمِعًا إِلَى الْبَيَانِ وَهَذَا فِي إصْطِلَاحِ الْفُقَهَاءِ
وَأَمَّا فِي اللُّغَةِ فَهُوَ حَقِيقَةٌ فِي الْإِيجَابِ وَالْقِطْعِ وَلِهَذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ إِنْ الْفَرَضُ هُنَا بِمَعْنَى
الْإِيجَابِ بِفَرِيئَةٍ تَعَدِّيَتْهُ بِعَلَى وَعُطِفَ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ عَلَى أَنْزِلِ جِهَتِهِمْ لِأَنَّ الْمَهْرَ
لَا يَقْدَرُ فِي حَقِّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَيَكُونُ الْمَزَادُ مِنَ التَّفَقُّهِ وَالْكُسُوفَةِ وَهُوَ وَاجِبٌ فِي
حَقِّ الْأَنْزِلِ وَاجِبٌ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ جَمِيعًا قُلْنَا تَعَدِّيَتْهُ بِعَلَى إِمَّا هُوَ لِتَضْمِينِ مَعْنَى الْإِيجَابِ
عُطِفَ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ بِتَقْدِيرٍ فَرَضْنَا ثَانٍ أَيُّ دَرَاهِمًا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ

عَلَى أَنْ يَكُونَ هَذَا بِمَعْنَى أَوْجَبْنَا وَالْأَوَّلُ بِمَعْنَى قَدْ نَاهَا هَكَذَا، قَالَ لَوْ اسْتَوَدَّ كَرَّ الْمَصْنُوتِ ۚ
دَلِيلٌ عَلَى كُلِّ مَسْأَلَةٍ التَّلْثِ فَقَالَ عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى فَإِنْ طَلَّقَهَا خَلَا تَحِلُّ لَهَا وَإِنْ
تَلَتُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَقَدْ عَلِمْنَا مَا قَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فَقَوْلُهُ عَمَلًا تَعْلِيلٌ لِقَوْلِهِ صَحَّ آهَ عَلَى طَبِيقِ
الْأَثَرِ وَالشَّرْهُ الْمُرْتَبِ فَقَوْلُهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا خَلَا تَحِلُّ لَهَا نَاطِرٌ إِلَى الْمَسْئَلَةِ الْأُولَى وَقَوْلُهُ تَع
أَنْ تَلَتُوا بِأَمْوَالِكُمْ نَاطِرٌ إِلَى الْمَسْئَلَةِ الثَّانِيَةِ، وَقَوْلُهُ قَدْ عَلِمْنَا مَا قَرَضْنَا عَلَيْهِمْ نَاطِرٌ
إِلَى الْمَسْئَلَةِ الثَّالِثَةِ وَقَدْ بَيَّنَّتْ كُلُّ ذَلِكَ بِالتَّفْصِيلِ تَحْتَ كُلِّ مَسْأَلَةٍ فَتَأَمَّلْ -

ترجمہ ووجوب مہر مثل بنفس العقد فی المفوضۃ :- اور مفوضہ میں نفس عقد دات مہر مثل واجب
ہے صح اتفاق الطلاق پر اس کا عطف ہے اور خاص کے حکم پر دوسری تفسیر ہے یعنی جو تک خاص
پر عمل واجب ہے، دوسرے کہ خاص میں بنفسہ ہوتا ہے، لہذا کسی بیان کا احتمال نہیں رکھتا مفوضہ عورت کیلئے
وطی کا انتظار کئے بغیر نفس عقد ہی سے مہر مثل واجب ہو جاتا ہے
وہو ان کا ننگہ ایوان مفوضۃ داؤ کے کسرہ کے ساتھ اسم ناعل ہے، وہ عورت جس نے بلا مہر کے
نہ اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کر دیا ہو، اور اگر داؤ کا فتح ہے یعنی اسم مفعول تو وہ عورت مراد ہے کہ جس کے
ولی نے اس عورت کو بلا مہر کے شوہر کے حوالے کر دیا ہو یہاں پر بھی معنی صحیح ہیں۔
لان الاولی لان فیہ اس لئے کہ یہ معنی محل اخوف ہیں ہے کیونکہ اسم شامی کے نزدیک ہی
صورت میں عورت کا نکاح ہی درست نہیں ہے

وتحقیقہ ان فی المروءۃ ان اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ وہ عورت جس کے ولی نے بلا مہر کے اس کو
شوہر کے سپرد کر دیا ہو یا سپرد کرتے وقت مہر کی نفی کر دی ہو، تو اس کے لئے امام شافعی کے نزدیک وطی
سے پہلے اس کا مہر واجب نہیں لہذا اگر ان دونوں میاں بیوی میں سے کوئی ایک وطی سے پہلے مر گیا تو اس
کا مہر امام شافعی کے نزدیک واجب نہیں اور ہمارے نزدیک نکاح کے وقت ہی ذمہ میں پورا مہر
مثل واجب ہو جاتا ہے، البتہ اس کی ادائے گی وطی یا موت کے وقت واجب ہوتی ہے اللہ تعالیٰ
کے قول احل لکم ما وراءکم الخ پر عمل کرتے ہوئے، اس قول میں انے تابتغوا ما وراءکم کا بدلہ ہے
یا لام کی تقدیر کے ساتھ مفعول لہ ہے یعنی احل لکم ما وراء المحرمات لان تبتغوا الخ محرمات عورتوں کے
علاوہ تمہارے لئے حلال ہے کہ اپنا مال دیکر ان سے نکاح کر لو، اس آیت میں باء خاص ہے معنی معلوم
کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ انصاف ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اس موقع پر الابتغاء خاص ہے
معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ طلب ہے دونوں صورتوں میں واجب ہے کہ شرم گاہ کی
طلب مہر کے ساتھ ذکر املصق ہو، اور اگر لفظوں میں ملصق نہ ہو تو کم از کم ذمہ میں تو ملصق ہونا چاہئے

البتہ سب طایہ ہے کہ استغناء نفع درست ہو حتیٰ کہ اگر نکاح فاسد کے ذریعہ استغناء ہو تو بالا جماع وطی تک مؤخر کیا جائے گا ایسے ہی اگر استغناء نفع نکاح کے علاوہ بطور اجارہ متغیر یا بطریق زنا ہو تو یہ فعل ہی فی نفسہ حلال نہیں ہے اور مال ہی واجب نہیں ہے، محضین غیر مسافحین میں اسی طرف اشارہ کرتا ہے اس مقام پر مشکل اعتراضات ہیں جس کو میں نے تفسیر احمدی کے حاشیوں میں ذکر کیا ہے۔

وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد :- اور مہر شرعاً مقدر ہوگا، بندے کی رائے پر موقوف نہ ہوگا اس کا عطف بھی نفع ایضاً الطایق پر ہے اور خاص کے حکم پر تیسری تفریع ہے یعنی چونکہ خاص پر عمل کرنا واجب ہے اور یہ کہ خاص بین بنفسہ ہوتا ہے، بیان کا احتمال نہیں رکھتا تو ہر شارع کی طرف سے مقرر ہوگا اس کی تعیین بندے کے اختیار میں نہیں ہے۔

وبیانہ ان تقدیر المهر الخ :- تفصیل اس کی یہ ہے کہ مہر کی تعیین امام شافعی کے نزدیک بندوں کی رائے پر سوئپ دی گئی ہے (یعنی ان کے اختیار میں ہے)، لہذا ہر وہ چیز جو من (قیمت) بن سکتی ہے وہ مہر بھی بن سکتی ہے اور ہمارے نزدیک تعیین مہر جانب اکثر میں اگر مقرر نہیں ہے مگر جانب اقل میں تعیین ہے اور وہ یہ ہے کہ دس درہم سے کم نہ ہو قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم وما ملکت ایمانہم پر عمل کرتے ہوئے یعنی شوہروں کی بیویوں کے حق میں جو چیز ہم نے فرض کی ہے وہ ہمارے علم میں ہے اور وہ مہر ہے پس فرض لفظ خاص ہے جو تعیین و تقدیر کے لئے وضع کیا گیا ہے اور جیسا کہ علماء کا قول ہے ضمیر متکلم بھی خاص ہے ایسے ہی فرض کی اسناد نا ضمیر متکلم کی طرف خاص ہے صاحب توضیح کے نزدیک، لہذا معلوم ہوا کہ مہر اللہ تعالیٰ کے علم میں مقرر ہے اور اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول سے بیان فرمایا لا مہر الا من عشرة درہم، کوئی مہر دس درہم سے کم نہیں

وکذا انفیس علی قطع المید، ایسے ہی قطع ید پر ہم اس کو قیاس کرتے ہیں کیونکہ قطع یہ بھی دس درہم کے عوض میں ہوتا ہے پس تقدیر و تعیین خاص ہے اگر جس چیز کو مقدر کیا گیا ہے وہ مجمل اور محتاج بیان ہے۔

ہکذا فی اصطلاح الفقہاء :- یہ بیان فقہاء کی اصطلاح کے مطابق تھی، لغت میں فرض کے معنی واجب کرنا اور کاٹنا (ٹکڑے کرنا) کے معنی میں ہے اور اس وجہ سے بھی امام شافعی نے فرمایا فرض کے معنی یہاں پر علی کے قرینہ کی وجہ سے ایجاب کے معنی میں ہے اور اس وجہ سے بھی کہ مالکیت ایمانہم کو علی ازواجہم پر عطف کیا گیا ہے کیونکہ امانیوں اور مالکیت ایمانہم پر مہر مقدر نہیں کیا جاسکتا، لہذا اس سے نفقہ ادیکڑا مراد ہوگا اور یہ بیویوں اور بانیوں دونوں کے لئے واجب ہے

قلنا تعدیۃ علی الہم نے جواب دیا کہ فرض کا علی کے ساتھ متعدی ہونا اس وجہ سے ہے کہ وہ ایجاب کے معنی کو مشتمل ہے اور مالکیت ایمانہم کا عطف دوسرا فرضنا مقدر ان کر ہے یعنی عبارت یہ ہے ما فرضنا علیہم فیہا مالکیت ایمانہم اس بنا پر کہ دوسرا فرضنا واجب کے معنی میں ہے اور پہلا فرضنا قدرنا کے معنی میں ہے علماء نے اسی طرح بیان کیا ہے۔

تعدو المصنف دلائل البیہر مصنف نے تینوں مسئلوں کے دلائل ذکر کئے ہیں فرمایا عملاً بقولہ تعالیٰ فان طلقها فلا تحل لہا انہ عمل کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے قول فان طلقها فلا تحل لہ اور فان ابتغوا باموالکم اور قد علنا ما فوضنا علیہم پر پس مصنف کا قول عملاً صحیح کی تعلیل ہے لفظ نہ مرتب کے طریقہ پر پس فان طلقها فلا تحل لہ مسئلہ اول کی دلیل ہے اور ان ابتغوا باموالکم مسئلہ ثانیہ کی اور قد علنا ما فوضنا علیہم تیسرے مسئلہ کی اور میں نے تفصیل دار ہر ایک مسئلہ کے تحت اس کی پوری وضاحت کر دی ہے پس غور فرمائیے۔

بیان لغت

مَهْرٌ (ن، م) مَهْرُ الْمَرْأَةِ عورت کو ہر دینا، یا ہر مقرر کرنا۔ مَهْرٌ بمعنی بدلہ عوض، هَذَا مَهْرُ ذَلِكَ یہ اس کا عوض ہے، یا اس کے بدلے میں ہے جس مال کے عوض عورت سے حصول نوائید کی اجازت ملتی ہے اسے ہر کہتے ہیں۔ المفوضۃ تفویض سے ہر دینے اور ہر طرح کے انحراف کو تیج دینے کے معنی میں، اس کا استعمال اس نکاح میں ہوتا ہے جس میں ہر کا تذکرہ نہ آئے، اور اس نکاح میں بھی استعمال کرتے ہیں جس میں شرط لگائی جائے کہ عورت ہر کا مطالبہ ساقط کرتی ہے، یہاں مفوضہ سے وہ عورت مراد ہے جس نے اپنے سر پرست کو اجازت دی ہو کہ وہ بلا ہر اس کا نکاح کر دے یا اس شرط پر نکاح کر دے کہ عورت کو کوئی ہر نہیں ملیگا اور اسی کے مطابق سر پرست اس کا نکاح کر دے۔ ابتغاء الشيء کسی چیز کا طالب و خواہا ہونا استغناء بالمال مال کے بدلے خواہش و طلب کرنا، مال کے بدلے چاہنا، یہ عقد کے ذریعہ چاہنا ہے اور عقد کے ذریعہ چاہنا واقع و رد و نہا ہوجاتا ہے، لہذا عقد نکاح کے ذریعہ چاہنے کی وجہ سے مال دینا یعنی ہر حوالہ کرنا واجب ہوجاتا ہے لکھو ما درلے ذلکم ان تبتغوا باموالکم میں نحوی امکانات دو ہیں۔ احل لکم ما درلے ذلکم مبدل منہ ہو اور ان تبتغوا باموالکم بدل، بدل سے بدل اشتمال مراد ہے۔ مبدل منہ اور بدل کا مفہوم یہ ہے کہ بدل مبدل منہ کا عین ہوتا ہے یعنی جو چیز بدل کا مفہوم ہوگی ٹھیک وہی چیز مبدل منہ کا مفہوم ہوگی، جیسے زید اخوات تمہارا بھائی زید ہے، زید مبدل منہ ہے اور اخوک بدل ہے جو مفہوم مبدل منہ یعنی زید کے ٹھیک وہی مفہوم اخوک بدل کا بھی ہے کیونکہ جو زید ہے وہی تمہارا بھائی ہے اور جو تمہارا بھائی ہے وہی زید ہے، مبدل منہ اور بدل کی صورت میں واحل لکم ما درلے ذلکم ان تبتغوا باموالکم کا ترجمہ یہ ہے، اور تمہارے لئے ان حرام کردہ عورتوں کے علاوہ دوسری عورتیں جائز رکھی گئیں یعنی تم اپنے مال دے کر ان جائز عورتوں میں سے طلب کرو ان سے فائدے حاصل کرو۔ دوسرا نحوی امکان یہ ہے کہ ان تبتغوا باموالکم، احل کا مفعول لا ہو اور لام یہاں مقدر مانا جائے تقدیری عبارت ہوگی واحل لکم ما درلے ذلکم ان تبتغوا باموالکم اور تمہارے لئے حرام کی گئی عورتوں کے علاوہ دوسری عورتیں اس لئے جائز کی گئی ہیں کہ تاکہ تم انہیں اپنے مال کے بدلے چاہو اور ان سے اپنے مخصوص فائدے اٹھاؤ

الصاق بمعنی اتصال الشئ بالشئ ایک چیز کا دوسری چیز سے ملانا، ملانے کی دو شکلیں ہیں، واقعہ ملانا یا کسی چیز کے انجام کو دیکھ کر فیصلہ کرنا کہ یہ چیز فلاں چیز سے ملادی گئی ہے اگر واقعہ ملانا پایا جائے تو اسے حقیقی الصاق کہتے ہیں اور واقعہ ملانا پایا جائے تو اسے مجازی الصاق کہتے ہیں یہاں یعنی بامواکم کا بے الصاق یعنی ملانے کے معنی میں ہے اور یہ اس کا ایسا معنی ہے جسے اصولی حضرات حقیقی معنی بتاتے ہیں تاہم بامواکم کے بے حقیقی الصاق اور مجازی الصاق دونوں مراد ہیں، حقیقی الصاق تو یہ ہے کہ جو عقد کیا جائے اور عورت کو چاہا جائے تو یہ چاہنا لفظوں میں مہر کے ذکر سے ملا ہوا ہو، یعنی عقد نکاح یوں کر ہے۔ میں فلاں عورت کو اتنے مہر کے بدلے اپنی زوجیت میں لیتا ہوں، اور مجازی الصاق یہ ہے کہ عقد نکاح کرتے وقت لفظوں میں مہر کا ذکر نہیں کیا گیا تب عورت کا چاہنا اس مال سے یعنی مہر سے ملا جائیگا جو شوہر کے ذمہ میں عورت کے حوالہ کرنا واجب کر دیا گیا ہے، مثلاً بلا مہر کے تذکرے کے نکاح ہو گیا یا مہر نہ دینے کی شرط پر نکاح ہو گیا یعنی مرد نے عورت کو چاہ لیا، لیکن باہ کی وجہ سے یہ چاہنا ہر حال میں مال و مہر سے ملایا جائیگا اس لئے لازم ہو جاتا ہے کہ کہا جائے مرد کا یہ چاہنا اس مال یعنی مہر سے ملایا گیا ہے جسے عورت کے لئے شوہر کے ذمہ میں واجب کیا گیا ہے، الا جدارۃ مزدوری دینا۔ محصنین پاکد من، شادی شدہ، اخصن المرأة عورت کی شادی کرنا، عورت کو نکاح میں دینا، احصن الزوج، مرد کا شادی شدہ ہونا۔

احصان کا معنی عفت و پاکدامنی ہے، یعنی خود کو حرام کاری سے روکنا، محرمات کے ارتکاب سے اپنا دفاع کرنا، مسافحین زنا کار و بدکار، اس کا مادہ سفح ہے معنی منی بہانا۔ دقیقہ۔ مؤنث۔ مذکر دقیق، باریک معانی، مرادی معنی، ایسے مفہوم اور ایسی باتیں جن کا سمجھنا دشواری سے خالی نہ ہو۔

الشارع۔ اللہ رب العزت، اللہ تعالیٰ حقیقی شارع ہیں کیونکہ انسانی حیات کے لئے قطعی موزوں دستور اللہ رب العزت ہی نے منظور کیا ہے، جسے شریعت کہا جاتا ہے فوضنا بمعنی قدرنا، فوض (وض) فوضاً کاٹنا، چھیدنا فرض کرنا، و جب ٹھیرنا، معین و مقرر کرنا، بولتے ہیں فوضت لہ کذا میں نے اس کی خواہ متقرر و معین کر دی، اسی سے ہے فوض اللہ الاحکام علی عبادہ واجب کرنے کے معنی میں۔ تقدیر بمعنی تعیین، اسناد، دو کھول میں پوری پوری نسبت ثابت کرنا جیسے زید قاتل بقرہ خبر میں زید کی پوری پوری نسبت قائم کی طرف سے جس سے معلوم ہوا کہ قاتل ہونے والا زید ہی ہے، کوئی دوسرا نہیں ہے۔ ایجاب، و جب کرنا، قطع، کاٹنا، الکسوة و الکسوة پوشش، لباس، الثففة مخرج۔ قضین، کسی چیز میں دوسری چیز کو ٹکڑا کرنا، مثلاً کسی لفظ میں اس کے ذاتی معنی کے ساتھ دوسرے معنی کو مراد لینا، شامل کرنا، قضین کہلائے گا، شاعر دوسرے کے کلام کو اپنے کلام میں شامل کر لیتے ہیں اسے بھی قضین کہتے ہیں جیسے اردو زبان نے ستون مرزا غالب کا شعر۔ غالب اپنا یہ عقیدہ ہے بقول ناسخ : آپ بے بہرہ ہے جو معتقد میر نہیں۔ آخری مصرعہ

ناسخ کا ہے، جس شاعر کا کلام لیا گیا ہے وہ مشہور نہ ہو تو اس کا نام ظاہر کر دینا ضروری ہے تاکہ شاعر نصیب میں سرقہ کے الزام سے محفوظ رہے۔ اگر شاعر نامور و مشہور ہے تو اس کی نسبت کا اظہار و اخبار چنداں ضروری نہیں۔ تحلیل الشیء، علت بیان کرنا، دلیل سے ثابت کرنا۔ لفظ لغوی معنی بیٹنا۔ نشر، لغوی معنی بکھیرنا، راگندہ کرنا، لفظ و نشر علم بدیع کی ایک صنعت و استعمال کا نام ہے، لفظ و نشر کی اصطلاحی تعریف یعنی مصطلح مفہوم یہ ہے: پہلے متعدد چیزیں بیان کریں اسے لفظ کہتے ہیں، بعد ازاں ان چیزوں کو بیان کریں جو پہلی بیان کردہ ہر چیز میں سے کسی نہ کسی سے نسبت و تعلق رکھتی ہوں مگر اس طرح بیان کریں کہ جس میں یہ متعین نہ کیا جائے کہ فلاں چیز پہلی بیان کی گئی فلاں چیز سے منسوب و متعلق ہے، یعنی تعین نہ کیا جائے اسی کو نشر کہتے ہیں، تعین اس لئے نہیں کی جاتی ہے کہ سننے والا خود ہر چیز کا جس سے منسوب و متعلق ہے نسبت دے لیگا اور تعلق کر لے گا، لفظ و نشر کی دو صورتیں ہیں ایک مرتب، دوسری غیر مرتب، لفظ و نشر مرتب یہ ہے کہ جس ترتیب سے لفظ لایا گیا اسی ترتیب سے نشر لایا جائے، اور لفظ و نشر غیر مرتب یہ ہے کہ جس ترتیب سے لفظ مذکور ہو نشر اس ترتیب سے موافقت نہ رکھتا ہو بلکہ نشر لفظ کے مخالف ہونا ظاہر متوجہ ہونے والا۔ نظرون (نظر) و منظر متوجہ ہونا

تشریح عبارات

دجب مہر مثل ان ماتن یہاں سے اس عورت کا مسئلہ بیان کر رہے ہیں جس کا نکاح مہر کی تعین کے بغیر ہوا ہے، ایسی عورت کے متعلق حضرات اخاف فرماتے ہیں کہ نکاح کرتے ہی شوہر کے ذمہ واجب ہو جائے گا کہ وہ عورت کو مہر مثل دیگا، حضرات اخاف فرماتے ہیں مہر مثل واجب ہونے میں یہ شرط نہیں ہے کہ شوہر اس سے جماع کرے تب مہر واجب ہوگا، مگر شافعی کا کہنا ہے کہ مہر کے تذکرہ و تعین کے بغیر نکاح کرنے کی صورت میں مہر صرف نکاح کرنے کے باعث شوہر کے ذمہ واجب ہوگا بلکہ شوہر کے ذمہ مہر کا وجوب نہیں ہوگا جب وہ عورت سے اپنی مخصوص جنسی اغراض پوری کرے گا یعنی اس سے جماع کرے گا، بالفرض ہم بستی اور جماع سے پیشتر میاں بیوی میں سے کسی کی وفات ہو جائے تو انا شافعی کے ہاں عورت کے شوہر کے ذمہ ہرگز مہر واجب نہیں ہوگا، الغرض مفوضہ عورت کے لئے شوہر کے ذمہ شافعی کے عندیہ میں اس وقت مہر واجب ہوگا جب جماع ہو جائے اور اخاف فرماتے ہیں، مفوضہ عورت سے عقد نکاح کرتے ہی محض عقد کی وجہ سے شوہر کے ذمہ پورا پورا مہر مثل واجب ہو جائے گا اور جہاں تک مہر ادا کرنے کی بات ہے تو ادا ایسی جماع اور ہمبستی کے وقت واجب ہوگی یا میاں بیوی میں سے کسی کی موت ہو جانے سے مہر کی ادائیگی واجب ہوگی۔ اخاف فرماتے ہیں مفوضہ عورت کے لئے صرف نکاح کا معاملہ کرنے سے اس لئے مہر مثل واجب ہو جائے گا کہ اس کے خلاف چلنے میں اللہ کی کتاب خاص کے مفہوم کو سوخت و باطل کرنا لازم آئے گا اللہ رب العزت فرماتے ہیں وَاجِلْ لِّكُلِّ مَنَادٍ ذَلِكُمْ اَنْ تَسْتَوُوا

بہموا لکھ آیت میں باموالکم کا باخاص لفظ ہے، یہ ایک معلوم و متعارف معنی کے لئے متعین کر دیا گیا ہے اس کا معنی ہے اسحاق یعنی ملانا، آیت کا مفہوم یہ ہوا، حرام کردہ عورتوں کے علاوہ دوسری عورتیں تمہارے لئے جائز رکھی گئی ہیں، کیوں جائز رکھی گئی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تم ان کے ابتغار یعنی ان کی خواہش اور طلب اور ان سے عقد نکاح کو اپنے مالوں سے ملا دو انھیں مال کے بدلے اپنی بنا سکتے ہو جب بھی عقد کر دو گے تمھیں مال کے واجب ہونے کی ذمہ داری برداشت کرنی ہوگی، آیت کے مفہوم کے توسط سے واضح ہو گیا کہ عورت کے جسم کا وہ مخصوص مقام جہاں مرد اپنی مردانہ جنسی خواہش کو سکین دلا ہے جسے فارسی میں شرمگاہ کہا جاتا ہے اسی شرمگاہ کا چاہنا عقد کے وقت مال یعنی مہر کے تذکرے سے ملا ہوا ہونا ضروری ہے مرد عقد نکاح کے وقت صاف صاف کہے کہ میں عورت کی شرمگاہ اتنے مال یا اتنے مہر کے بدلے چاہتا ہوں یا اپنی بنا رہا ہوں، اگر عقد نکاح کے وقت مہر کا ذکر نہیں آیا یعنی صاف لفظوں میں یہ نہیں کہا گیا کہ عورت کی شرمگاہ اتنے مال یا اتنے مہر میں شوہر کے لئے مخصوص کی جا رہی ہے تو ایسی صورت میں کم سے کم اور بالکل آخری درجہ یہ ہے کہ عورت کی شرمگاہ کا چاہنا شوہر کے ذمہ میں ثابت ہونے والے واجب سے ملا دیا جائے گا یعنی شوہر کے ذمہ واجب کیا جائے گا کہ عورت کی شرمگاہ کا ابتغار و اختیار تیرے لئے اسی صورت میں روا ہو جائے کہ تو عورت کی شرمگاہ کے بدلے میں مال و مہر کے وجوب کی ذمہ داری بہر حال برداشت کرے گا اگرچہ عقد نکاح کے وقت مہر کا ذکر نہیں کیا گیا، یا یہ شدت لگائی گئی ہو کہ مہر نہیں دیا جائے گا، لیکن بہر حال لازمی طور پر واجب ہو جائے گا اس کی وجہ آیت کا خاص لفظ بار ہے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عورت کی شرمگاہ کا ابتغار اور چاہنا مال دینے سے ملا ہوا ہے، مال دیئے بغیر عورت کی شرمگاہ سے لذت اندوزی اور حظ گیری قطعاً جائز نہیں ہوگی، اگر مال یعنی مہر کا ذکر نہیں کیا گیا تو ہر کے ذمہ واجب ہو جائے گا کہ وہ بہر مثل دے کیونکہ مہر مال کے بغیر ابتغار و طلب کرنا معتبر ہے، البتہ اتنی شرط ہے کہ ابتغار و طلب درست و جائز ہو یعنی صحیح طریقے سے نکاح کر کے عورت کی شرمگاہ طلب کی جائے اگر صحیح طریقے سے نکاح کر کے عورت کی شرمگاہ طلب کی جائے تو بہر مثل شوہر کے ذمہ فوراً واجب ہو جائے گا اور اگر غلط و فاسد طریقے سے نکاح کر لیا گیا تو ایسی صورت میں متفقہ طور پر عورت کو مہر اسی وقت ملے گا جب ہم بستی اور جماع ثابت ہو جائے، اور اگر عورت کی شرمگاہ نکاح کے ذریعہ نہیں چاہی گئی بلکہ اجارہ اور متعہ کی راہوں سے شرمگاہ پر دسترس حاصل کی گئی یا زنا کے راستے سے شرمگاہ کی طلب کو انجام دیا گیا تو یہ تمام صورتیں ناجائز اور حرام ہوں گی، یہ افعال بذات خود حلال نہیں ہوں گے، لہذا اجارہ، متعہ اور زنا کی صورت میں شرمگاہ چاہنے سے کسی قسم کا مال بھی واجب نہیں ہوگا کیونکہ اللہ رب العزت نے جہاں مال کے بدلے شرمگاہ چاہنے اور اسے اپنی ملکیت میں خاص کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی ہے وہیں ایک قید کا اضافہ کر دیا ہے فرماتے ہیں محصنین غیور مسافحین عقد کے ذریعہ عورت کی شرمگاہ

چاہنے والے صحیح طریقے سے اور پاکدامنی کے ساتھ شرمگاہ چاہیں، بدکاری اور بیانی بہانے کے ساتھ شرمگاہ کا چاہنا معتبر نہیں ہوگا، محضین نے فاسد نکاح کو صحیح طریقے سے باہر کر دیا، فاسد نکاح ناجائز طریقہ ہے اور مسافین نے اجارہ متعہ اور زنا کو ابتغاء و طلب سے باہر کر دیا کیونکہ یہ صحیح طریقے سے طلب نہیں ہے بلکہ بدترین طریقے اور ناجائز راستے سے شرمگاہ چاہنا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ صحیح طریقے سے جب بھی شرمگاہ طلب کی جائے گی فوراً شوہر کے ذمہ میں مہر کا وجوب داخل و منتقل ہونے کے لئے وطی اور ہم بستری پر نہیں لٹکایا جائیگا صرف عقد نکاح کے ذریعہ مفوضہ عورت میں مہر مثل کا ثابت کرنا اور نہ بتنخوا یا موائکم کے خاص حکم پر عمل کرنا ہے معلوم ہے کہ خاں نے اپنے مفہوم کو قطعی شکل دیدیتا ہے، لہذا خاص لفظ یا اپنے مفہوم یعنی ملنے کو قطعی بنا دیا، اسی وجہ سے شرمگاہ کو طلب کرنا مہر سے ملنا قطعی اور واجب اعلیٰ ہوگا، امام شافعیؒ نے مفوضہ میں شرمگاہ کا طلب کرنا مہر سے نہ ملنا اور ہم بستری تک لٹکا کر خاص کے قطعی مفہوم و معنی کو باطل و سوخت کر دیا ہے، شافعی کا یہ عمل ان کی رائے کا شاخسانہ ہے، کتاب اللہ کے خاص حکم کے سامنے کسی کی رائے و عندیہ کا معارضہ کبھی بھی قبول نہیں کئے گا، اسی بنیاد پر امام شافعیؒ کا یہ ارشاد کہ مفوضہ عورت کے لئے ہم بستری ہی کی صورت میں مہر شوہر کے ذمہ واجب ہوگا، ناقابل قبول اور مردود قرار پائے گا، تمیل الابتغاء لفظ خاص، شارح فرماتے ہیں بعض اصولی علماء کی نظر میں ابتغاء خاص لفظ ہے، ابتغاء کہتے ہیں طلب کرنے کو، یہ طلب کرنا مال کے ذریعہ طلب کرنے پر منحصر کر دیا گیا ہے، عقد کے ذریعہ شرمگاہ طلب کرنا اور چاہنا معتبر ہے جب کہ مال دیا جائے، لہذا شرمگاہ طلب کرنا اسی وقت درست ہوگا جب عقد ہی کے ذریعہ مفوضہ کے لئے مہر مثل واجب کر دیا جائے ورنہ انہ بتنخوا یا موائکم میں ابتغاء خاص لفظ کی تمیل کی مخالفت اور خاص کے مطالبہ و مقتضی کا متنازعہ لازم آئے گا، فلہذا وہ شخص جو شرمگاہ کی طلب کے عوض اور بدلے دیا جائے والا بدل یعنی مہر صحیح طلب یعنی عقد نکاح سے ہٹا کر مطلوب یعنی جماع و ہم بستری کے فعل تک ملنے کی بات کرتا اور اپنی بات کو جائز قرار دیتا ہے اس کی بات سے خاص کے مفہوم کا سوخت ہونا لازم آتا ہے، حالانکہ خاص کا مفہوم قطعی ہوتا ہے اسے نیست

یا سوخت نہیں کیا جاسکتا ہاں اس مذکور شخص کی بات کو باطل کے خانے میں ڈال دیا جائے گا، لہذا مذکور شخص یعنی امام شافعیؒ کی توضیح کا عدم ہوگئی، واضح ہو گیا کہ مسئلہ مفوضہ میں اخاف کے مقابلہ کے مدعی کا مذہب بتقل سے دوچار ہے، یہی امام فخر الاسلام علی بن محمد علیہ الرحمہ نے کثر میں ارشاد فرمایا واللہ اعلم بالصواب۔

المفوضۃ الخ اس میں دو احتمال ہیں دو پر زیر ہو یا زبر، اگر زیر ہے تو اسم فاعل ہے یعنی اپنا سراپا بذات خود دوسرے کو سپرد کرنے والی۔ زبر ہے تو مفعول ہے یعنی وہ عورت جسے دوسرے کے سپرد کر دیا گیا ہو، اور مہر کا نام نہ لیا گیا ہو یا مہر کا مطالبہ نہ کرنے کی شرط ٹھہرائی گئی ہو۔ شارح علیہ الرحمہ

کے فرمودہ سے واضح ہوتا ہے مفوضہ واؤ کے زیر یعنی اسم فاعل کی صورت میں مہر مثل کے وجوب اور عدم وجوب والے اختلافی مسئلے میں کارگر اس لئے نہیں ہوگی کہ مفوضہ واؤ کے زیر کے ساتھ وہ عورت کہلاتی ہے جس نے اپنا خود نکاح کیا ہو، امام شافعیؒ کے یہاں نکاح صحیح ہونے کے لئے سرپرست ہونا ضروری ہے، حالانکہ مفوضہ واؤ کے زیر کے ساتھ خود نکاح کر رہی ہے، اس لئے مفوضہ واؤ کے زیر کی حالت میں اخاف و شوافع کے مابین نزاع و جدال کا محل نہیں بن سکتی ہاں مفوضہ واؤ کے زیر یعنی مفعول ہے تو یہ اختلاف میں اس لئے کارگر ہو جائے گی کہ مفوضہ اس عورت کو کہتے ہیں جس کے سرپرست نے اس کی اجازت سے مہر کے بغیر یا مہرنے ہونے کی شرط لگا کر اس کا نکاح کر دیا ہو، شافعی کی شرط یعنی سرپرست ہونا اس صورت میں موجود ہے، معلوم ہوا درست ترین یہ ہے کہ مفوضہ واؤ کے زیر کے ساتھ ہو یعنی مفعولیت کی حالت میں ہو۔

وكان المهر مقدراً شرعاً اذ ما تنه عن خاص کے حکم کی ساتویں یعنی آخری تفریع کے بیان کا آغاز فرمایا، یہ پہلی عبارت پر معطوف ہے یعنی وجب مہر المثل اذ معطوف علیہ واؤ عاطفہ، کان المہر مقدراً اذ معطوف خاص کا حکم بتلایا جا چکا کہ خاص اپنے مفہوم و معنی کو ٹیک و شبہ سے بالاتر کر کے قطعی و یقینی شکل و دید بتا ہے جس سے خاص کے ذریعہ رد و نہا ہونے والے حکم کی تعمیل واجب اور ضروری ہو جاتی ہے، خاص کے احکام سے متعلق مہر مقرر و متعین کرنے کا مسئلہ ہے، مہر کا تقرر و متعین کرنے والا کون ہے؟ اس سوال کے جواب میں اخاف اور شوافع کی رائے مختلف ہیں، نیز مہر کا تعین زیادتی میں ہو گا یا کمی میں اس سوال کا جواب اخاف دیں گے، اخاف خاص کے حکم کی قطعیت اور شکیت مد نظر رکھتے ہوئے کہتے ہیں! مہر متعین و مقرر کرنے والے اشدر ب العزت ہیں، مہر کے تعین میں بندے کے اختیار و صواب دید کو قبول نہیں کیا جائے گا، اور شافعیؒ کہتے ہیں مہر کا تعین و تقرر یعنی مہر کے متعلق یہ سوال کہ وہ کتنا ہو گا اس کی مقدار کیا ہوگی؟ اسے بندے کی رائے اور اس کی صواب دید پر چھوڑ دیا جائے گا، بندے مہر کی جس مقدار کا تعین راست خیال کریں گے، مہر کے متین ان کی منتخبہ مقدار ہی پر عمل کیا جائے گا، حقیقی شارع یعنی اشدر ب العزت کی طرف سے مہر کا تعین تسلیم نہیں کیا جائے گا بلکہ مہر کا اثبات مہر کا ترک، مہر کا تعین بندے کی رائے سے انجام دیتے جائیں گے، امام شافعیؒ کے کہنے کا منشا یہ ہوا کہ بندے، جتنی مقدار مہر کیلئے مقرر و متعین کر دیں گے وہ مہر بن جائے گی، شافعیؒ کے یہاں جو چیز غنیمت رکھتی ہے یعنی جو چیز قیمت بن سکتی ہے وہ مہر قرار پانے میں کافی ہوگی، اسی لئے کوئی شخص پانچ درہم یا پانچ پیسے مہر مقرر و متعین کر کے کسی عورت سے نکاح کر لے تو یہ پانچ درہم یا پانچ پیسے شافعیؒ کے عندیہ میں مہر بن جائیں گے، مگر اخاف کے ہاں بندہ مہر کے تعین میں خود مختار نہیں ہے بلکہ اشدر ب العزت مہر متعین و مقرر کرنے والے ہیں، اس کی صورت یہ ہے کہ مہر کی زیادہ مقدار تو اشدر ب العزت نے مقرر و متعین نہیں فرمائی بلکہ مہر کی زیادہ مقدار کی تعین بندوں کے اختیار میں ڈال دی،

مہر کی زیادہ مقدار کا تعین بندے اپنے اختیارات کی مطابقت میں برپا کریں گے اللہ مہر کی کم سے کم مقدار اللہ رب العظیم نے متعین و مقرر فرمادی اور اسکے تعین کا اعلان فرمادیا، مہر کی کم سے کم مقدار اللہ رب العظیم کی طرف سے کیا گیا وہ دس درہم ہیں۔ بالائین شدہ مقدار معلوم ہونے کے بعد کسی کے لئے بھی جائز نہیں کہ مہر کی کم مقدار کا تعین اپنا اختیار مستعمل بنائے، اس کے برعکس خدا کے ہر اس بندے کے ذمے جو خدا کی بندگی اپنے لئے ثابت کرتا ہے لازم ہو جائے گا کہ مہر کی کم مقدار کے سلسلے میں خدا کی اس مقدار کے سامنے علما جھک جائے جو اللہ رب العزت کی طرف سے مقرر اور تعین شدہ ہے، مذکورہ مقدار یعنی کم سے کم دس درہم ہر متعین کرنا اس لئے واجب التعمیل کیا گیا تاکہ مہر کے متعلق اللہ کی کتاب کے خاص حکم پر عمل ہو سکے، اللہ رب العزت فرماتے ہیں قَدْ عَلِمْنَا مَا فَوْضَلْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ اَرْزَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ جو کچھ ہم نے مسلمانوں پر ان کی بیویوں اور ان کی ملوکاؤں کے لئے مقرر و واجب کیا ہے ہم اسے جانتے ہیں، یہاں آیت کی تفسیری یعنی تاویلی و تفسیری ترکیب یہ ہے قَدْ عَلِمْنَا مَا قَدَرْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ حَقِّ اَرْزَاجِهِمْ جو کچھ ہم نے مسلمانوں کے ذمے ان کی بیویوں کے لئے مقرر و متعین کر دیا ہے اسے ہم خوب جانتے ہیں، یہ متعین چیز مہر ہے، آیت میں فرضنا آیا ہے، فرض خاص لفظ ہے، یہ معلوم و متعارف معنی کے لئے طے کر دیا گیا ہے اس کا معلوم معنی تقدیر ہے، تقدیر کا معنی ہے مقرر کر دینا متعین کر دینا یعنی یہ بتلا دینا کہ اتنی مقدار فلاں مد کی ہے اور فلاں کے لئے وہ مقدار ہے، فرض کا غالبی استعمال تقدیر معنی تعین کے لئے کھلا ہوا استعمال ہے بولتے ہیں فَوْضَلْنَا النِّفْقَةَ یعنی قَدَرْنَا النِّفْقَةَ اس نے بیوی وغیرہ کا خرچ مقرر و متعین کر دیا۔ فَوْضَلْنَا لَهُمْ فَوْضَلًا لِّهِنَّ کا معنی ہے تَقَدَّرُوا لَهُمْ ان کے لئے مقرر و متعین کر دیا، نِزْفَوْضَلْنَا هَا، قَدَرْنَا هَا کے معنی میں ہے، فَرْض سے فَوَاضِلُنْ ان مقررہ و متعینہ حصوں کے لئے بولتے ہیں جو عامۃً و شرعاً پاتے ہیں، خلاصہ یہ کہ فرض کا معنی مقرر و متعین کرنا عام الاستعمال معنی ثابت ہوا، معلوم ہوا بیویوں کا حق جو شوہروں کے ذمہ میں مقرر کر دیا گیا مہر ہے یعنی ہر شریعت کی طرف سے مقرر و متعین ہے نیز علماء اخلاف کے فرمودات کی متابعت میں فرضنا کی ضمیر انا جو ضمیر مرفوع متصل ہے اور واجب انداز میں پوشیدہ ہے اپنے اندر مبنی الاصل سے مشابہت لئے ہوئے ہے، یہ ضمیر بھی خاص ہے، یہ امام فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی کا ارشاد ہے، فرماتے ہیں اللہ رب العظیم کے فرائض فَوْضَلْنَا میں کنایہ یعنی ضمیر مستتر انا خاص لفظ ہے اس سے فرائض جاری کرنے والے یعنی مکمل کی ذات مراد بل جائے گی، یہ فرائض جاری فرمانے والے اللہ الرحمن میں بس فرضنا کی ضمیر انا جو خاص ہے یہ رہنما بن گئی کہ شریعت کے کلی اختیارات رکھنے والے مالک ہی واجب کرنے اور مقرر و متعین کرنے کے راست معنوں میں حقدار ہیں، جہاں تک بندے کے تعین یا تقدیر و تعین میں حاصل شدہ اختیارات کی بات ہے تو اس کی شکل صرف اور صرف یہ ہے کہ بندہ اپنے آقا کی مقررہ و متعینہ

ہدایت کی تعمیل کرے، آقا اعلان فرماتے ہیں کہ بیویوں کے حق کے تین شوہروں کے ذمہ جو کچھ ہم نے متعین کر دیا اسے ہم جانتے ہیں اور یہاں متعینہ حق سے مراد مہر لیا گیا لہذا بندے تسلیم کریں کہ مہر کا متعین و مقرر کرنا ان کے حقیقی آقا اللہ رب العالمین کے اختیارات کی بات ہے، بندوں کے اختیارات ان کی صوابدید کو اس میں قطعی دخل نہیں ہوگا اور چھوٹے صدر شریعت نے تنقیح کی شرح توضیح میں فرمایا کہ فرض کا وہ معنی جسے لغوی حقیقت کا روپ دینے میں کاٹنا ہے اور فرض کا معنی واجب کرنا، ایسا معنی ہے جسے علماء شریعت میں مستعمل حقیقی معنی بتاتے ہیں اور فرضنا کا معنی ادبنا بتلا کر زیر بحث آیت میں فرض کا معنی ایجاب یعنی واجب کرنا بتلانا ائمہ کی صراحتوں سے ٹکڑے رہا ہے اس لئے ہم ان بحثوں سے کتراتے ہوئے ایسا راستہ اپناتے گے جو ہمارے اسلاف کی وضاحتوں سے ہم آہنگ ہو اور آیت کے مفہوم کا راست تعقل بھی فراہم کر سکے، اس تمہید کے بعد توضیح والے حضرات فرماتے ہیں مہر کا فرض یعنی مقرر ہونا اللہ رب العالمین کے ساتھ مخصوص کیوں ہے اس کی تحقیق میں جولانی دکھاتے ہوئے فرماتے ہیں، جب فعل کی طرف فاعل کی نسبت کر دی جائے تب یہ حقیقت تسلیم کرنی پڑے گی کہ نسبت کیا گیا فعل اسی فاعل کی طرف سے رونما ہو رہا ہے جس کی طرف فعل کی اسناد و نسبت کی گئی ہے، اسے سمجھ لینے کے بعد دھیان دیجئے فرضنا ایک لفظ ہے اور یہ اسی اسناد و نسبت کو اپنے اندر لئے ہوئے ہے جسے ہم نے کہا کہ فعل کی اسناد و نسبت فاعل کی جانب ہو تو یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ فعل خاص طور سے اسی فاعل کی طرف سے ظہور پذیر ہو رہا ہے، لہذا فرضنا جس کی نسبت اللہ رب العالمین کی طرف کر دی گئی ہے اس حقیقت کو خوب واضح کر دے گا کہ مہر کے مقرر و متعین کرنے والے شارع یعنی اللہ رب العزت ہیں، معلوم ہوا کہ مہر کا متعین و مقرر ہونا ایسی واضح حقیقت ہے جو اللہ رب العالمین کے ساتھ اختصاص رکھتی ہے، بندے کے لئے مہر کے تعین اور اسے مقرر کرنے میں گنجائش و امکانات کے لئے گرمی تلاش و تحقیق کا مظاہرہ اس لئے راست نہیں ہو سکتا کہ یہ خاص یعنی فرضنا کی تعمیل کو پاش پاش کر دیتا ہے، بہر حال ہماری کچھلی وضاحت سے عیاں ہو چکا کہ فرض خاص ہے جس کا معنی مقرر و متعین کرنا ہے، خاص کے بالامعنی کی قطعیت اور لا شکیت مطالبہ کرتی ہے کہ مہر مقرر کرنے والے اللہ رب العزت ہیں بندہ مہر مقرر کرنے والا نہیں ہے۔ فرضنا نے ہمیں قطعی اور یقینی افادے کی روشنی میں بتلایا کہ مہر اللہ الرحمن کے بے نہایت علم میں مقرر و متعین ہے۔

قد بینہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ یہاں سے شارح اخاف کی طرف متوجہ کئے گئے دو سوالوں کا صبر و قلم کر رہے ہیں، اس سے صرف نظر کر لیجئے کہ شارح کا اسلوب پیچیدہ ہے پہلا سوال یہ ہے کہ آپ کے اذکار کی مطابقت میں مہر اللہ رب العزت کے لانا نہایت علم میں متعین و مقرر ہے مگر مہر کی متعینہ و مقررہ حد و مقدار کیا ہے وہ نامعلوم اور مجمل ہے، دوسرا سوال یہ ہے کہ

اللہ رب العالمین کے علم میں مہر کے متعینہ و مقررہ مقدار کا انتساب مہر کی کم سے کم مقدار سے کیوں تعلق رکھتا ہے؟ فاضل جون پوری فرماتے ہیں فرض تقدیر و تعیین کے معنی میں ہے مہر کی متعینہ و مقررہ مقدار ہم اہل علم کے مجمل و نامعلوم ہے اسے بیان کرنے اور بتلانے کی ضرورت ہے اسی ضرورت کے پیش نظر اللہ رب العزت نے مہر کے مجمل مقدار کی وضاحت کرتے ہوئے بتلایا کہ میرے علم میں مہر کی مقررہ مقدار دس درہم ہیں اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کلمات میں بیان فرمایا لامہر اقل من عشرة درہم، دس درہم سے کم مہر کی مقدار معتبر نہیں ہے، دس درہم مہر نامنا ضروری اس لئے ہوا کہ عورتیں اللہ جل شانہ کی بندیاں ہیں اور ہم ان کے بندے ہیں، پس آقا کو حق ہے کہ وہی مہر کا تعیین فرمائیں، دوسرے سوال کا جواب یہی ہے کہ آقا اپنے بندوں اور بندیوں کے لئے کسی بھی حکم کی حد متعین کرنے کا اختیار رکھتا ہے آقا چاہے تو حکم کی حد و مقدار کی کے لحاظ سے مقرر فرمائے اور چاہے تو آزادی کے لحاظ سے مقرر فرمائے۔ مہر کے مسئلے میں حقیقی آقا نے کم سے کم مقدار متعین فرمائی، دوسرے سوال کے جواب میں شارح فرماتے ہیں ہم مہر کو ہاتھ کاٹنے کی میزان میں رکھیں گے، ہاتھ کم سے کم دس درہم کی مالیت پوری کرنے کے نتیجے میں کاٹا جاتا ہے، معلوم ہوا ہاتھ دس درہم کا عوض و بدل ہے اور یہاں مہر کا بدل جسم انسانی کا محترم حصہ ہے یعنی عورت کی شرمگاہ مہر کے عوض و بدلے طلب کی جاتی ہے اور ہاتھ کی طرح شرمگاہ بھی کم سے کم دس درہم مہر دینے کے بعد ہی چاہی اور اپنائی جاسکتی ہے۔

وہذا فی اصطلاح ۱۲۱ فاضل جون پوری نے بتلایا فرض کو تقدیر و تعیین کے معنی میں استعمال کرنا فقہاء کی اصطلاح کی متابعت تھی، لیکن لغت کے حقیقی تناظر میں فرض کا معنی واجب کرنا اور کاٹنا ہے شافعی نے لغت کی حقیقت کی طرف ایک طرف نظر کرتے ہوئے کہا، فرضنا میں فرض کا معنی او جہنا یعنی واجب کرنا ہے، شافعی کا کہنا ہے کہ آیت میں فرض کا معنی واجب کرنا ہے، اس کے علاوہ کوئی اور معنی نہیں لیا جاسکتا، واجب کرنے کے علاوہ کسی اور معنی کو مراد نہ لئے جانے کے لئے ان کا دو دلیلیں ہیں، پہلی دلیل، فرض آیت میں علی حرف جار کے صلہ کے ساتھ متعدی کیا گیا، فرض جب علی کے ذریعہ متعدی کیا جاتا ہے تو اس کا معنی واجب کرنا ہوتا ہے اس لئے آیت میں فرضنا علیہم سے او جہنا علیہم مراد ہے یعنی ہم نے شوہروں کے ذمہ جو کچھ واجب کیا ہے، دوسری دلیل یہ ہے کہ آیت میں فرضنا علیہو فی ازواجہو و ما ملکت ایمانہو ہے ما ملکت ایمانہم سے ملوکائیں اور لونڈیاں مراد ہیں اور ازواجہم سے محروائیں اور بیویاں مراد ہیں، ما ملکت ایمانہم معطوف ہے اور ازواجہم معطوف علیہ، معطوف یعنی ما ملکت ایمانہم کے لئے جو کچھ فرض کیا گیا وہ کھانا کپڑا ہے، ملوکائیں یعنی لونڈیوں کے لئے مہر فرض نہیں ہوا، جب معطوف کے لئے کپڑا کھانا ہی فرض کیا گیا تو معطوف علیہ کے لئے بھی کھانا کپڑا ہی فرض کیا جائے گا، بیویوں اور ہانڈیوں دونوں کے لئے کھانا کپڑا شوہر و آقا کے

ذمہ میں واجب کر دیئے گئے ہیں، یہاں فرضنا ایک ہی ہے لہذا طے ہو گیا کہ فرضنا سے واجب کرنا مراد ہے، مقرر کرنا مراد نہیں ہے، اگر آپ مقرر کرنا مراد لیں گے تو آیت کے مطالبے کو سوخت کر بیٹھیں گے۔

قلنا انہ فاضل جو پوری اخاف کی طرف سے امام شافعی رحمہ کی غلط فہمی کا ازالہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں، اصل بات تو وہی ہے جسے بار بار کہا جا چکا ہے یعنی فرض کا معنی تقدیر، مقرر کرنا، اور متعین کرنا ہے، جہاں تک علی کے ذریعہ فرضنا کو متعدی کرنے کا سوال ہے تو اس کی غرض یہ نہیں تھی کہ فرض سے واجب کرنا مراد لیا جائے بلکہ علی کے ذریعہ فرض کو جس کا معنی تقدیر تعین تھا، واجب کے معنی سے آشنا کر دیا گیا، یعنی فرض کا معنی ہے تو مقرر کرنا مگر علی کے ساتھ استعمال کر کے فرض کے معنی میں واجب کرنے کا مفہوم شامل کر دیا گیا ہے، اس لئے علی کے ذریعہ متعدی ہونے سے فرض کا معنی تقدیر کے بجائے ایجاب شخص نہیں لیا جاسکتا اور مالکیت کا عطف از واجہم پر نہیں ہے جس سے گنجائش نکالی جائے کہ فرضنا کا معنی او جہلہ ہے بلکہ مالکیت ایکنہم کا عطف ایک اور فرضنا پر کیا گیا، یہ فرضنا پہلے فرضنا کے علاوہ ہے، یہ مقرر ہے آیت کی تقدیری عبارت کے بعد ترکیب یہ ہوگی قد علمنا ما فرضنا علیہم فی از واجہم وما فرضنا علیہم فی ما ملکات ایما فہو شوہروں کے تئیں ان کی محترموں کے لئے ہم نے جو کچھ مقرر کیا ہے اسے جانتے ہیں اور ان کے ذمے ان کی ملوکوں کے لئے جو کچھ واجب ٹھہرایا ہے اسے بھی جانتے ہیں، یہاں دیکھئے پہلا فرضنا، قدرنا مقرر کرنے کے معنی میں ہے اور دوسرا فرضنا جو مقرر تھا او جہلہ واجب کرنے کے معنی میں ہے، مضبوط دلیلوں سے کھل گیا کہ مہر کا تعین اور اسے مقرر کرنا الشرب العزت کا کام ہے نہ کہ بندے کا۔ اور امام شافعی کی منطق ماننے سے فرضنا کے خاص لفظ فرض بمعنی تعین کی تعمیل سے انحراف ٹمکا پڑے گا۔

ہکذا قالوا۔ حنفی علماء نے تعین و تقدیر کے متعلق یہی بیان کیا ہے
فقولہ عملاً انہ فاضل جو پوری کے فرمودہ کی متابعت میں ماتن نے پیچھے ذکر کئے گئے

تینوں مسئلوں کے دلائل کا آغاز کیا فرماتے ہیں، عملاً منصوب صحیح کی علت ہے، تینوں مسئلے کیوں صحیح ہیں؛ اس کی علت یہ ہے کہ الشرب العزت کے فرامین فان طلقھا فلا تحلل لہ اور ان تبتغوا بما واکم اور قد علمنا ما فرضنا علیہم کی تعمیل ہو جائے، یہاں ماتن نے لف و نشر کی صنعت کی رعایت کی ہے، لف کہتے ہیں پہلے متعدد چیزوں کو بیان کرنا، نشر کہتے ہیں پہلی بیان کردہ متعدد چیزوں سے تعلق رکھنے والی چیزوں کو پھیلا دینا یا بیان کرنا مگر یہ تعین نہ کی جائے کہ پھیلائی گئی متعلق بات پہلی بیان کردہ کون سی بات سے تعلق رکھتی ہے تعین مخاطب اور سننے والے کے اوپر چھوڑ دی جاتی ہے،

وہ خود متعین کرے گا کہ نشر میں بیان کردہ فلاں متعلق بات لف کی بیان کردہ فلاں بات سے مربوط کیا جائے گا۔ نشر لف کی ترتیب سے ہم آہنگ ہو تو اسے لف و نشر مرتب کہتے ہیں، ماتن نے پیچھے بیان کئے گئے تینوں مسئلوں کی دلیلیں لف و نشر مرتب کی صنعت کی رعایت کرتے ہوئے ذکر کی ہیں، دیکھئے ماتن نے لف میں یعنی یہ پہلے بیان کیا تھا کہ خلع کے بعد طلاق دینا صحیح ہے اس لئے لف کی رعایت میں نشر کے بیان میں مذکور مسئلے کی دلیل سب سے پہلے ذکر کرتے ہوئے فرمایا فان طلقها فلا تفل له اگر شوہر نے بیوی کو تین طلاقیں دیدیں تو اب عورت اس کے لئے حلال و جائز نہیں رہے گی، فلا تفل انہی کی نگاہ میں مذکور پہلے مسئلے کی علت اور وجہ ظاہر کرنے پر لگی ہوئی ہیں، لف میں دوسرے نمبر پر بیان کیا تھا کہ مفوضہ عورت کے لئے صرف عقد نکاح کرنے سے ہر مثل شوہر کے ذمہ واجب ہو جائے گا نشر میں اسی ترتیب سے اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ان یبتغوا بما مولاکم تم حلال کی گئی عورتوں کو اپنے مال دے کر حاصل کر سکتے ہو، ان یبتغوا ان لف کے دوسرے مسئلے کی جانب متوجہ ہے، لف میں تیسرے نمبر میں بیان کیا تھا کہ شارع کی جانب سے ہر مقرر ہو جائے گا، ہر کا تعین بندے سے متعلق نہیں کیا جائے گا، نشر میں اسی ترتیب سے تیسرے مسئلے کی دلیل ذکر کرتے ہوئے کہا وقد علمنا ما فرضنا علیہم جو کچھ ہم نے شوہروں پر ان کی بیویوں کے لئے مقرر کیا ہے (یعنی ہر) ہم اسے جانتے ہیں۔ وقد علمنا ان لشک کی دلیل لف کے تیسرے مسئلے پر نظر میں رکھے ہوئے ہے جو تینوں مسئلے اور ان کے دلائل بھر پور وضاحت کے ساتھ بیان کئے جا چکے ہیں، یہاں انہیں لوٹانے کی ضرورت نہیں معزز مخاطب نشر کے متعلق میں یعنی دلائل میں ذرا سائنائل سے کام لے تو لف کے مسائل سے انطباق نہایت آسان نظر آئے گا۔

اللہ رب العزت کا غیر معمولی فیضان تھا جس نے ساتوں تعریفوں کی مناسب اور ضروری وضاحت میں تعاون دیا چنانچہ خاص کر مذکور ہفت گانہ فرعی مسائل اچھی طرح واضح کر دیئے گئے۔
فلس الحمد والمنة۔

ثَوَّلْنَا قَرَعَ الْمُصَنَّفِ عَنْ تَعْرِيفِ الْخَاصِّ وَحُكْمِهِ وَتَعْرِيفَاتِهِ، أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ بَعْضَ
النَّوْعِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي الشَّرِيعَةِ كَثِيرًا وَهُوَ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ فَقَالَ وَمِنْهُ الْأَمْرُ وَهُوَ قَوْلُ النَّاسِ
لِخَيْرٍ عَلَى سَبِيلِ الْأِسْتِعْلَامِ، فَعَلَّ مِنْ الْخَاصِّ الْأَمْرَ يُعْنِي مُسَمَّى الْأَمْرَ لَفْظُهُ لِأَنَّهُ
يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَفْظٌ وَضَعُ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ وَهُوَ الْطَّلَبُ عَلَى الْوُجُوبِ وَالْقَوْلُ مُصَدَّرٌ
يُرَادُ بِهِ الْمَقُولُ لِأَنَّ الْأَمْرَ مِنْ أَقْسَامِ الْأَلْفَاظِ وَهُوَ جِنْسٌ يَشْمَلُ كُلَّ لَفْظٍ وَقَوْلُهُ عَلَى
سَبِيلِ الْأِسْتِعْلَامِ يَخْرُجُ بِهِ إِلَّا لِمَا سِوَا الدُّعَاءِ وَبَقِيَ فِيهِ النَّهْيُ دَاخِلًا فَخَرَجَ بِقَوْلِهِ

اِنْفَعْلَ وَالْمُرَادُ بِقَوْلِهِ اِنْفَعْلُ كُلُّ مَا كَانَ مُشْتَقًّا مِنَ الْمَضَارِعِ عَلَى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ سَوَاءٌ كَانَ حَاضِرًا أَوْ غَائِبًا أَوْ مُتَكَلِّمًا مَعْرُوفًا أَوْ مَجْهُولًا وَلَكِنْ لِيُشْرَطَ أَنْ يَكُونَ الْمَقْصُودُ مِنْهُ اِيجَابُ الْفِعْلِ وَيَعْدُ الْقَائِلُ نَفْسَهُ عَالِيًا سَوَاءً كَانَ عَالِيًا فِي الْوَاقِعِ أَوْ لَا وَلِهَذَا انْسَبَ إِلَى سُوءِ الْآدَبِ أَنْ لَمْ يَكُنْ عَالِيًا وَمِمَّا ذَكَرْنَا أَنْدَقَعَ مَا قِيلَ إِنْ أُرِيدَ بِهِ اِصْطِلَاحُ الْعَرَبِيَّةِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى قَوْلِهِ عَلَى سَبِيلِ اِلِاسْتِعْلَاكِ لِأَنَّ اِلِاسْتِمَاسَ وَالِدَعَاءَ أَيْضًا اِمْرُئِيَّةٌ هُنَا وَإِنْ أُرِيدَ بِهِ اِصْطِلَاحُ الْأَصُولِ فَيَصْدُقُ عَلَى مَا أُرِيدُ بِهِ الشَّهَادَةُ وَالْتَعْجِيزُ لِأَنَّهُ أَيْضًا عَلَى سَبِيلِ اِلِاسْتِعْلَاكِ وَذَلِكَ لِأَنَّا نَتَكَلَّمُ عَلَى اِصْطِلَاحِ الْأَصُولِ وَلَكِنَّ الْمَقْصُودَ مَجَرَّدُ اِلِاسْتِعْلَاكِ بِكُلِّ لَزَامِ الْفِعْلِ وَذَلِكَ لِأَيَّ صَدَقَ إِلَّا عَلَى الْوَجُوبِ بِخِلَافِ الشَّهَادَةِ وَالْتَعْجِيزِ وَنَحْوِهِمَا۔

ترجمہ ثعلبانی فرغ المصنف من تعریف الخاص وحکمدہ الخ پھر جب مصنف خاص اور اس کے حکم اور تقریبات سے فارغ ہو گئے تو اب بعض ان انواع کو بیان کر رہے ہیں جو شریعت میں کثرت سے مستعمل ہیں اور امر و نہی میں پس فرمایا۔

ومنه الاموال اور خاص کے اقسام میں سے ایک امر ہے اور وہ یعنی اس کی تعریف اپنے کو بڑا سمجھ کر کسی کا اپنے عزیز سے افعَل کہنا یعنی خاص کی ایک قسم امر ہے، مراد مسمی امر ہے، یعنی ایسا فعل کہنا جس کی طلب معلوم ہو لفظ امر الف بیسم، رد کا مجموعہ، یعنی الف میم، کا مجموعہ مراد نہیں ہے اس لئے کہ مسمی امر پر یہ تعریف صادق آتی ہے کہ وہ ایک ایسا لفظ ہے جو معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ طلب علی الوجوب ہے بطور وجوب کسی چیز کی طلب ہے (یا کسی کام کے کرنے کا حکم ہے اور القول مصدر ہے جس سے مقول مراد ہے اس لئے کہ امر الفاظ کی اقسام میں سے ہے اور قول جنس ہے تمام الفاظ کو شامل ہے اور علی سبیل الاستعلاء کی قید سے التماس اور دعا خارج ہو جائے ہیں اور نہی اس میں داخل ہے پس وہ افعَل کے لفظ سے خارج ہو گئی اور اس کے قول افعَل سے مراد ہر وہ صیغہ ہے جو فعل مضارع سے مخصوص طریق پر بنایا گیا ہو برابر ہے کہ حاضر ہو یا غائب، محکم ہو یا معروف اور مجہول البتہ شرط یہ ہے کہ اس سے مقصود اِيجَاب فعل ہو اور قائل اپنے آپ کو بڑا سمجھ رہا ہو، برابر ہے کہ وہ واقع میں بڑا ہو یا نہ ہو اسی وجہ سے بے ادبی پر محمول کیا جاتا ہے اگر حکم دینے والا شخص بڑا نہ ہو۔

ومما ذکونا الاستعلاء الخ اور ہمارے شرط کے بیان کر دینے سے وہ اعتراض جو صاحب تلویح نے کیا ہے دور ہو گیا کہ اگر امر سے عربی اصطلاح مراد ہو تو علی سبیل الاستعلاء کی قید کی ضرورت نہیں اس لئے کہ ان کے نزدیک التماس اور دعا بھی امر ہے، اور اگر علماء اصول کی اصطلاح مراد ہے تو یہی تعریف تہدید اور تعجیز پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ یہ دونوں بھی علی سبیل الاستعلاء ہوتی ہے، اعتراض دفع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہم اصول فقہ کی

اصطلاح میں کلام کر رہے ہیں اور محض استعلاء ہی مقصود نہیں الزام فعل بھی ہوتا ہے اور برائی کے ساتھ فعل لازم ہونا دونوں چیزیں وجوب ہی میں پائی جاتی ہیں تہدید اور تعجیز وغیرہ میں یہ بات نہیں ہے۔

بیان لغات قول مصدر مقول اسم مفعول کے معنی میں مقول کہا ہوا یعنی لفظ۔ الفصدق علی شئی موزوں و راست ہو جانا، مسمی الامر وہ چیز جسے امر واضح کر دے۔ استعلاء۔

بڑائی چاہنا، بڑا سمجھنا، قول جنس ہے علی سبیل الاستعلاء پہلی فصل اور افعلی دوسری فصل ہے۔
الطلب علی الوجوب کا معنی یہ ہے امر سے جو چیز مامور بہ پر واجب و لازم کی گئی ہے اسے وہ عدم سے وجود میں لائے، یہ مستقبل زمانے میں وجود میں لائے گا، ضروری نہیں کہ زمانہ مستقبل امر کے زمانہ سے ملا ہوا ہو ایسا بھی ممکن ہے کہ امر کے زمانے کے بعد یعنی امر امر سے انفصالی دور میں مامور امر کا تقاضا پورا کرے، اس کی دلیل یہ ہے کہ امر کے ذریعہ انسان کو وہی حکم دیا جاتا ہے جسے اس نے ابھی تک کیا نہیں ہے، یعنی امر کے امر کا تقاضا امر کے بعد پورا کرے گا، لہذا اس کے لئے استقبالی دور متعین ہو گیا، عبدالحکیم نے مراح الارواح کی کسی شرح کے حوالے سے مذکور بحث قمر میں سپرد قلم کی ہے التماس۔ گذارش، بلاری کے مناظر میں، یعنی ہم مرتبہ سے کوئی درخواست کرنا۔ الدعاء مانگنا تھنی نظر سے یعنی بلند مرتبہ سے خود کو پست گمان کرتے ہوئے درخواست کرنا، ان دونوں کے علاوہ علی لاطلاق کسی کو بلند و بالا سمجھتے ہوئے طلب فعل کے مقتضیات پورے کئے گئے تو اسے امر کہیں گے، سوء الادب بدتمیزی بے ادبی، تہذید دھمکی دینا، تعجیز کسی کے عجز کو برہنہ کرنا، کسی کو عاجز بنانا، کسی کو عجز و ناکار کردگی کی طرف منسوب کرنا۔ الزام لازم اور واجب کرنا۔ الوجوب امر کے ذریعہ جو چیز اعلیٰ پیمانے پر مفہوم ہوگی جسے خاص کی قسم اور شریعت کی کثیر الاستعمال شئی بتلائیں گے وہ وجوب ہی ہے رہے اباحت یا ندب وغیرہ تو ان سے ہم سروکار نہیں رکھتے۔

تشریح عبارت پہلے آیت علیہ الرحمہ نے خاص کی تعریف اور احکام، اس کی سات فرعی مثالیں بیان کیں، شارح فرماتے ہیں، خاص کی دو قسمیں امر اور نہی اس درجے کی ہیں جو شریعت میں جا بجا، قدیم بقدم اور کثرت سے استعمال کی گئی ہیں اس لئے آیت نے قصد فرمایا کہ خاص کی تعریفی مثالوں کے بعد لے آیتوں ان دونوں قسموں کو بیان کرتے چلیں چنانچہ امر اور نہی کے بیان کا آغاز کر دیا گیا۔

عبدالحکیم صاحب لکھنوی نے لکھا ہے کہ انسان کو امر کیا گیا ہے کہ وہ ایمان لائے اس لئے آیت نے پہلے امر کا تذکرہ کیا بعد ازاں نہی لائے، میں کہتا ہوں لکھنوی کی اس عبارت سے اشارۃ النص کے اعتبار سے واضح ہو چلا کہ امر جیسا کہ دوسروں نے بھی بیان کیا مثبت پہلو سے متعلق ہے اور نہی منفی جہت سے تعلق داشتہ ہے، اثباتی پہلو کو بعض نے وجودی اور منفی جہت کو عدمی سے تعبیر کرتے ہوئے کہا کہ

وجودی پہلو عدی جہت پر مقدم ہوتا ہے، اس لئے ماتن نے پہلے امر بیان کیا، بعد ازاں نہی کے تذکرے میں مصروف ہوئے۔

میں کہتا ہوں عاتنا کہتا ہے کہ عدیات وجودیات پر مقدم ہوتی ہیں، لہذا بالاقائین کی وجہ تقدم کی تشریح محل نظر ہوگی، پھر میں کہوں گا کہ لکھنوی کی بالا توجیہ از بس راست ہے واللہ عالم یعنی مسیحی (۱) یہاں سے بتا رہے ہیں کہ امر سے ا، م، ر، مراد نہیں ہیں بلکہ امر کا مصداق و مفہوم مراد ہے، دلیل یہ ہے کہ امر سے کسی فعل کو واجب کیا جاتا ہے، معلوم ہوا امر کا معنی یعنی مفہوم اور مصداق وجوب ہے اور وجوب امر یعنی الف میم را کا معنی یا مفہوم و مصداق ہے امر کے الفاظ، ا، م، ر، مراد نہیں۔ امر سے ا، م، ر، الفاظ مراد نہ ہو کر اس کا مفہوم و مصداق اس لئے مراد ہوا کہ امر کا مفہوم اور اس کا مصداق اور مراد وجوب ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ امر کے معنی یعنی مفہوم و مراد پر جسے ہم وجوب کہتے ہیں یہ بابت موزوں ہو جاتی ہے کہ امر کی مراد وجوب ایک ایسا لفظ ہے جو معلوم معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور امر کی مراد کا معلوم معنی سب جانتے ہیں یعنی وجوب طلب کرنا، ثابت ہو گیا کہ امر سے الفاظ ا، م، ر، مراد نہ ہو کر اس کی مراد وجوب مقصود ہے۔

والقول مصدر (۲) شارح یہاں سے ایک اعتراض کا دفعیہ کر رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ امر کی تعریف میں وہ قول ناقول کہا گیا ہے، یہاں ہو محمول علیہ ہے اور قول القائل مضاف مضاف الیہ سے مل کر محمول بن رہا ہے، نحوی حضرات محمول علیہ کو مبتداء اور محمول کو خبر کہتے ہیں، نحویوں نے صراحت کر دی تھی کہ مصدر کو محمول نہیں بنایا جائے گا یعنی خبر، حالانکہ یہاں قول مصدر خبر بن رہا ہے، شارح نے جواب دیا کہ قول مقول کے معنی میں ہے یعنی مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے اب اعتراض اس لئے نہیں پڑے گا کہ نحویوں نے خود صراحت کر دی ہے کہ مصدر کو اسم فاعل یا اسم مفعول کی تاویل میں لینے کے بعد محمول بنایا جاسکتا ہے۔ والقول مصدر کہہ کر شارح نے جس اعتراض کا نمایاں طور پر ازالہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ امر کا معنی اس کا مفہوم لفظ ہے قول امر کا معنی اور مفہوم نہیں ہے، لہذا امر کے معنی و مفہوم کے لئے قول کو کیسے محمول تسلیم کیا جائے؟ شارح نے فرمایا امر کا معنی و مفہوم لفظ ہونا تسلیم لیکن یہاں قول سے مقول اسم مفعول مراد ہے اور مقول مراد لینے کی صورت میں اعتراض جاتا رہے گا کیونکہ مقول سے الفاظ مراد لئے جائیں گے جبکہ ثابت ہو چکا کہ امر خود الفاظ کے اقسام سے ہے لہذا قول سے مقول مراد لینا ہی داناتی ہے۔ فلا اعتراض۔

وہ جنس (۳) کوئی آدمی اپنے علاوہ کسی دوسرے جو بات کہتا ہے وہ عام ہے ہر طرح کی بات کہہ لیتا ہے لہذا صرف کہہ لینا ایسا مفہوم ہوا جو عام ہے اسی عام مفہوم کو جنس کہتے ہیں لہذا قول جنس ٹھہرا جنس میں مختلف چیزیں شامل ہوتی ہیں مگر امر میں دوسرے کو کہہ لینا کافی نہیں ہے بلکہ اپنے آپ کو عالی مرتبت

عظم اگر دوسرے کو اس طرح کہنا کہ کہی ہوئی بات کو دوسرے کے لئے لازم اور واجب کر دیا جائے یعنی اسے مکلف بنا دیا جائے کہ وہ ہر حال سے لازم شدہ اور واجب کا تقاضا پورا کرے اس لئے مصنف نے امر کی تعریف میں جنس یعنی قول کے بعد علی سبیل الاستعلاء پہلی فعل اور فعل دوسری فصل لاکر جنس کے عام مفہوم کو محدود کر دیا، علی سبیل الاستعلاء لاکر ماتن نے واضح کر دیا کہ کوئی اپنے ہم رتبہ سے کہے کہ جناب یا بی بی یا دیکھتے تو یہ امر نہیں ہوگا، کیونکہ یہاں خود کو بلند مرتبہ ظاہر نہیں کیا گیا اسے التماس اور گزارش کہیں گے، نیز کوئی خود کو نیچے سطح اور خوردہ مقام پر بار کر لے ہوئے کسی سے کہے حضرت والا میری درخواست منظور کر لیجئے تو اسے بھی امر نہیں کہیں گے کیونکہ اس میں خضوع پایا گیا، استعلاء یہاں غفار ہے جس میں خضوع ہوگا اسے دعا کہیں گے نہ کہ امر، لہذا استعلاء کی قید سے التماس اور دعا امر کی نہرت سے باہر ہو گئے لیکن یہی میں قائل خود کو عالی سمجھتے ہوئے دوسرے کو کہتا ہے اس لئے امر کی تعریف میں یہی داخل ہی رہی مگر جب ماتن نے فعل کہا تو یہی اس سے نکل گئی، وجہ یہ ہے کہ یہی میں استعلاء کی حالت میں لا تفعل کہا جاتا ہے نہ کہ افعل ۱۳۔

والمراد بقولہ افعلیٰ ۱۶ شارح اعتراض کا دفاع کر رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ آپ نے امر کی بحث ذکر کی ہے، آپ نے کہا کہ قائل استعلاء کی حیثیت میں دوسرے کو افعل کہے تو یہ امر ہے، افعل کی قید سے امر کے دوسرے صیغے جیسے امر غائب لیفعل اور امر متکلم لافعل، لنفعل معروف ہوں یا مجہول سارے امر سے باہر ہو گئے حالانکہ جس طرح افعل سے وجوب سمجھ میں آتا ہے اسی طرح امر کے دوسرے معروف و مجہول کے صیغوں مثلاً لیفعل لافعل لنفعل لیفعل لا فاعل لنفعل سے بھی وجوب مستفاد ہوتا ہے، لہذا آپ کی تعریف جامع اور طرود نہیں رہی، شارح نے اعتراض کے دفعیے میں فرمایا کہ افعل سے امر کا ہر وہ صیغہ مراد لیا جائے گا جو مضارع سے امر کے معروف طرود وجوب کا فائدہ دینے کے لئے نکلا ہو لہذا امر میں امر حاضر افعل اور امر غائب لیفعل امر متکلم و امر لافعل اور متکلم جمع لنفعل سب داخل ہو جائیں چاہے معروف ہوں یا مجہول، کیونکہ یہ سب امر کے معلوم قاعدے کے تحت افعل کی طرح مضارع سے وجوب کا فائدہ دینے کے لئے مشتق ہیں البتہ جو مشتقات وجوب کا فائدہ دے رہے ہوں لیکن مضارع سے مشتق نہ ہوں وہ امر میں داخل نہیں ہوں گے جیسے نزال، انزل کے معنی میں، یوں ہی اوجبت علیہ ان فاعل کذا یا یحب علی ان اقی الیک وغیرہ امر سے باہر ہو جائیں گے کیونکہ مضارع سے مشتق ہو کر وجوب کا فائدہ نہیں دے رہے ہیں، چونکہ امر کے اندر دو شرطیں ہیں ایک تو مضارع سے مشتق ہونا، دوسری شرط وجوب کا فائدہ دینا یعنی امر کے ذریعہ فعل کو مامور بہ اور مکلف پر واجب کر دینا لہذا امر کی تعریف سے وہ امر نکل جائیں گے جن میں دھکی دی گئی ہے، دھکی والے امر کو تہدید امر کہتے ہیں، اللہ رب العزت کا یہ فرمان تہدید امر ہے، اَعْمَلُوا مَا مَسْتَلِمْتُمْ تم جو چاہو کرو اور عاجز کر دینے والا امر یعنی تعجزی امر اللہ جل شانہ کے اس فرمان میں ہے فاقرأ بسورة من مثله، قرآن جیسی کوئی ایک سورت ہی پیش کر دکھاؤ، یہ بھی امر کی تعریف میں نہیں آئے گا وجہ وہی ہے یعنی تعجزی امر میں اسباب فعل نہیں ہوتا

معلوم ہوا ماتن کی تعریف امر طرد و عکس سے، راستہ ہے۔

و بعد القائل نفسه عالياً في شارح یہاں سے اختلافی بات کی طرف اشارہ کر کے بعض گمراہ لوگوں کی نزدیک کر رہے ہیں، پہلے یہ ذہن نشین رہے کہ استعلاء کا معنی ہے بلندی یا مٹنا، اور علو کا معنی ہے بلندی، ماتن کی تعریف اورث روح کی تشریح کی روشنی میں امر میں تامل یعنی امر کا خود کو بلند مرتبہ ظاہر کرنا اور سمجھنا شرط ہے چاہے حقیقت میں وہ بلند مرتبہ ہو یا حقیقت میں بلند مرتبہ نہ ہو اسی لئے کم مرتبہ شخص یعنی جو حقیقت میں بلندی مرتبہ سے محروم ہو ایک اعلیٰ فرد اور بال مقام شخص کو امر کرنے لگے تو وہ بے ادب اور بدتمیز قرار دیا جاتا ہے، ماتن اورث روح کی متفقہ بحث سے واضح ہو گیا، بعض اعتراضات پسندوں کا یہ کہنا کہ امر میں علو شرط ہے راست نہیں نہ ہی وہی راستی پر قائم رہ سکے جو امر میں علو کا انکار کرتے کرتے استعلاء کی شرط کا بھی انکار کر بیٹھے۔

و ما ذکرنا اندفع الخ است روح علیہ الرحمہ مسعود بن عمر بن عبد اللہ سعد الدین تفتازانی کے تلویح میں بیان کردہ قول کی تردید کرنا چاہتے ہیں، تفتازانی کہتے ہیں امر سے یا فعل سے اہل عربیت کا اصطلاحی مفہوم مراد لیا جائے تو امر کی تعریف جامع نہیں رہے گی وجہ یہ ہے کہ فعل کا صیغہ اہل عربیت کے یہاں ہر حال میں امر ہی قرار دیا جاتا ہے چاہے فعل کا صیغہ استعلاء یعنی طبع علو کے ساتھ لایا جائے یا استعلاء کے ساتھ نہ لایا جائے، لہذا تعریف میں التماس اور دعاء داخل ہو جائیں گی کیونکہ یا انھی تعالیٰ بالتماس التماس ہے، تعالیٰ امر ہے اور یا استاذی انفراتی طلبی دعاء ہے یہاں بھی انظر امر ہے اہل عربیت انھیں امر مانتے ہیں حالانکہ ان میں استعلاء نہیں لہذا امر میں استعلاء کے اضافے کی ضرورت ہی نہیں رہی اگر ہم امر یا فعل سے اصولی حضرات کی اصطلاح تسلیم کر س تو اس صورت میں امر کی تعریف مانع نہیں رہے گی، اس لئے کہ اصولیوں کے ہاں استعلاء کے طور پر فعل کہنا امر ہے لہذا تہدیدی طور پر اعلو یا ماسئتم کہنا امر میں داخل ہو جائیگا کیونکہ تہدیدی امر میں استعلاء پایا جاتا ہے، نیز تعجیزی طور پر فاتوا بسورۃ کہنا بھی امر میں داخل ہو جائے گا کیونکہ تعجیزی امر میں بھی استعلاء پایا جاتا ہے، حالانکہ اصولیوں کے ہاں تہدیدی اور تعجیزی امر کی متفق علیہ تعریف میں داخل نہیں ہیں، شارح فرماتے ہیں تفتازانی کی تمام جولانی اس لئے بے معنی ہے کہ ہمارا خطاب بلاشبہ اہل اصول حضرات کے متصطلح مفہوم کی عین مطابقت میں رہنا ہوگا، اصولی علماء کی تصریحات کی روشنی میں استعلاء کی قید ضروری ہوگی تاکہ التماس اور دعاء محض صیغہ امر کی مشاکلت کی وجہ سے امر میں داخل نہ ہو سکیں ہاں استعلاء سے محض استعلاء مراد نہیں لیا جائے گا بلکہ اصولی علماء کے ہاں وہ استعلاء مقصود ٹھہرایا گیا جس سے امر کے ذریعہ فعل لازم اور واجب کیا جاسکے اور اس میں شک نہیں کہ تہدیدی امر یا تعجیزی امر میں مانگے جانے والے استعلاء سے فعل کو واجب اور لازم کرنے کا ہرگز ہرگز قصد نہیں کیا جاتا اور یہ عجیبے ہو سکتا ہے بالفرض تہدیدی امر یا تعجیزی امر کے استعلاء میں فعل کے الزام و ایجاب

کو مقصود اور کر لیا جائے تو تہدید و تعجیز کے مفاسم سوخت ہو جائیں گے، اور شریعت کے مرادی اور مفہومی مباحثوں میں ایک عظیم تر فساد برپا ہو جائے گا، کیونکہ تہدید میں استعلاء کے ساتھ ممانعت کی طرف رخ ہوتا ہے اور تعجیز کے مقاصد الزام و ایجاب سے قطعی متصادم ہوتے ہیں، یہ میرے تفاوت و از کجاست تا یہ کجاست ثابت ہو گیا کہ استعلاء جس میں وجوب پایا جائے گا، تہدید و تعجیز یا اباحت والے اوامر میں نہرگز نہرگز موزوں نہیں کیا جاسکے گا و افغ ہو چلا کہ علامہ تفتازانیؒ کی تمام اعتراضی کاوشیں صفر کے نتیجے میں جا پڑی، واللہ اعلم بالصواب۔

وَيُخْتَصُّ مُرَادُ بَصِغَةٍ لَّازِمَةٍ بَيَانُ لِكُونِ الْأَمْرِ خَاصًّا يَعْنِي يَخْتَصُّ مُرَادُ الْأَمْرِ وَهُوَ الْوَجُوبُ بِصِغَةِ لَّازِمَةٍ لِلْمُرَادِ، وَالْعَرَضُ مِنْهُ بَيَانُ الْإِخْتِصَاصِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ أَيْ لَا يَكُونُ الْأَمْرُ إِلَّا لِلْوَجُوبِ وَلَا يَثْبُتُ الْوَجُوبُ إِلَّا مِنَ الْأَمْرِ دُونَ الْفِعْلِ فَيَكُونُ نَفْيًا لِلِاشْتِرَاكِ وَالْتَرَادُفِ جَمِيعًا وَذَلِكَ بِأَن يُقَالُ إِنَّ دَخُولَ الْبَاءِ هَهُنَا عَلَى الْمُخْتَصِّ عَلَى طَرِيقَةِ تَوَلُّوهُ حَصَصَتْ فَلَا تَأْتِي لَدُنْكَ فَتَكُونُ الصِّغَةُ مُخْتَصَّةً بِالْوَجُوبِ دُونَ الْإِبَاحَةِ وَالنَّدْبِ، وَ هَذَا نَفْيُ الْإِشْتِرَاكِ وَيَكُونُ مَعْنَى قَوْلِهِ لَّازِمَةٌ أَنَّ الصِّغَةَ لَّازِمَةٌ لِلْمُرَادِ وَلَا تَنفَكُّ عَنْهُ وَلَا يَكُونُ الْمُرَادُ مَفْهُومًا مِنْ غَيْرِ الصِّغَةِ وَهُوَ الْفِعْلُ وَهَذَا نَفْيُ التَّرَادُفِ أَوْ يُقَالُ إِنَّ الْبَاءَ دَاخِلَةً عَلَى الْمُخْتَصِّ بِهَا كَمَا هُوَ أَصْلُهَا أَيْ لَا يَفْهَمُ هَذَا الْمُرَادُ بِغَيْرِ الصِّغَةِ وَهُوَ الْفِعْلُ فَيَكُونُ هُوَ نَفْيًا لِلتَّرَادُفِ ثُمَّ قَوْلُهُ لَّازِمَةٌ إِنْ حُمِلَ عَلَى اللَّازِمِ الْأَعْتَمَلِ كَوْنُ هُوَ أَيْضًا نَفْيًا لِلتَّرَادُفِ لِأَنَّ الْمَلْزُومَ لَا يُوجَدُ بِدُونِ اللَّازِمِ فَلَا يَفْهَمُ نَفْيُ الْإِشْتِرَاكِ قَطُّ فَيَنْبَغِي أَنْ يُحْمَلَ اللَّازِمُ عَلَى اللَّازِمِ الْمَسَاوِي أَيْ لَا يُوجَدُ الْمُرَادُ بِدُونِ الصِّغَةِ وَلَا الصِّغَةُ بِدُونِ الْمُرَادِ فَقَدْ فُهِمَ حِينَئِذٍ نَفْيُ التَّرَادُفِ وَالِاشْتِرَاكِ جَمِيعًا كَمَا نَآيَةً۔

ترجمہ

وَيُخْتَصُّ مُرَادُ بَصِغَةٍ لَّازِمَةٍ لِلْمُرَادِ اور امر کی مراد (یعنی وجوب) اس صیغہ کے ساتھ خاص ہے وجوب کے لازم ہے، یہاں سے امر کے خاص ہونے کا بیان ہے یعنی امر کی مراد اور وہ وجوب ہے اس صیغہ کے ساتھ خاص ہے جو مراد کے لئے لازم ہے۔

وَالْعَرَضُ مِنْهُ اس عبارت سے مصنف کی عرض جانیں سے اختصاص کا بیان کرنا ہے یعنی امر صرف وجوب کے لئے ہوتا ہے اور وجوب صرف امر ہی سے ثابت ہوتا ہے فعل سے ثابت نہیں ہوتا، لہذا

اشترک اور ترادف دونوں کی نفی ہو گئی، مثلاً یوں کہا جائے کہ بار کا دخول یہاں مختص رہے جیسے خصوصاً فلاناً بالذکر (میں نے فلاں کو ذکر کے ساتھ خاص کیا) میں داخل ہے، لہذا صیغہ وجوب کے ساتھ خاص ہوگا، عجب اور اباحت کی نفی ہو جائے گی، یہ اشترک کی نفی ہے اور مصنف کے قول لازمتہ کے معنی یہ ہونگے کہ صیغہ مراد کے لئے لازم ہے اس سے جدا نہیں ہوگا، اسی طرح مراد (وجوب) غیر صیغہ کے ساتھ مفہوم نہ ہوگی اور وہ فعل ہے (یعنی فعل سے یہ معنی ادا ہوں گے) اور یہ ترادف کی نفی ہے۔

او یقال ان الباء داخلۃ فی یایوں کہا جائے کہ باء مختص بہ داخل ہے اور یہی اس کی اصل ہے یعنی یہ مراد غیر صیغہ سے مفہوم نہ ہوگی، اور غیر صیغہ وہ فعل ہے لہذا ترادف کی نفی ہو جائے گی۔

ثوقولہ لازمتہ ۱۰ پھر مصنف کا قول لازمتہ اگر لازم عام پر محمول کیا جائے تو یہی ترادف کی نفی ہو جائے گی کیونکہ لزوم بغیر لازم کے پایا نہیں جاتا لہذا اس سے اشترک کی نفی مفہوم نہیں ہوگی لہذا لازم سے لازم مساوی مراد لیا جائے گا، یعنی مراد بغیر صیغہ کے اور صیغہ بغیر مراد کے نہیں پایا جائے گا لہذا اس وقت کنا یہ ترادف اور اشترک دونوں کی نفی ہو جائے گی۔

بیان لغات اختصاص بشی۔ خاص ہونا، مخصوص ہونا، اختصاص اللہ برحمۃ من ساء اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے جسے چاہتے ہیں مخصوص کر لیتے ہیں، ترادف سے ایک دوسرے کے مانند ہونا، ترادف سے جب کلمات والفاظ کا ترادف مراد ہو تو اس کا مطلب ہوتا ہے کلمات کا معنی میں ایک دوسرے جیسا ہونا، کلمات کا معنی میں باہم مشابہ ہونا، اشتراک سے لفظ مشترک مراد ہے مشترک وہ لفظ ہے جس کے معانی کئی ہوں یعنی مشترک کا مدلول و معنی ایک نہیں ہوتا بلکہ مشترک معنی کی نسبت میں عموم کا حامل ہوتا ہے، مشترک لفظ میں دو یا زیادہ کی شرکت ہوتی ہے، تبیین ایک دوسرے سے مختلف ہونا، مبائن الفاظ وہ الفاظ ہیں جو ایک دوسرے سے جدا اور متفاوت ہوں ان میں ترادف و اشترک نہیں پایا جاتا بلکہ مبائن الفاظ اپنے ایک ہی معنی کے ساتھ خاص ہوتے ہیں اور یہ معنی انھیں مبائن الفاظ کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔

تشریح عبارات ماتن اپنی عبارت و مختص مرادہ سے ایک اختلاف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اور احاف کا راست تر معقد واضح کئے دے رہے ہیں امر میں، احاف کی مخالفت میں دو اختلافات ذکر کئے جاتے ہیں، احاف کہتے ہیں کہ امر سے صرف وجوب ثابت ہوتا ہے، اباحت اور ندب امر سے ثابت نہیں ہوتے، اس کا مطلب احاف یہ لیتے ہیں کہ امر کی مراد اور اس کا معنی محض وجوب ہے اباحت یا ندب امر کی مراد نہیں کہلائیں گے، احاف کی اس تشریح کا مطلب یہ ہے کہ امر کی مراد و مفہوم خاص ہے مشترک نہیں، دوسرے حضرات کہتے ہیں امر کی مراد میں وجوب کے ساتھ اباحت اور ندب بھی شریک ہیں یعنی امر کی مراد، اس کا مفہوم جس طرح وجوب ہے اسی طرح اباحت

اور ندب بھی امر کی مراد اس کا مفہوم ہے، ان کے کہنے کا منشا یہ ہے کہ امر کی مراد خاص نہیں ہے بلکہ مشترک ہے، یہ پہلا اختلاف تھا، دوسرا اختلاف یہ ہے کہ اخلاف کے ہاں وجوب صرف قول سے ثابت ہوتا ہے، فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، یعنی وجوب کے ثبوت میں فعل اور قول میں ہم طرحی اور مترادف نہیں ہے، یعنی ایسا نہیں ہے کہ وجوب کے ثابت ہونے میں فعل قول کے ہم شکل اور اسی جیسی قوت والا ہو جائے جب کہ دوسرے حضرات کہتے ہیں جس طرح قول سے امر ثابت ہوتا ہے اسی طرح فعل سے بھی ثابت ہوتا ہے فاضل شارح آگے اسی کی وضاحت کر رہے ہیں، جب ماتن کی اصل غرض سے آپ واقف ہو چکے تو شارح کی عبارت کی ترجمان شعور پانے کے لئے راستہ ہموار کر لیجئے، ماتن فرماتے ہیں امر کی مراد یعنی وجوب ایسے صیغے کے ساتھ خاص ہے جو لازمی طور پر وجوب ہی کا معنی دینگا اس کی وضاحت کے لئے علامہ عبدالحلیم لکھنوی کی قمر کا ایک حاشیہ مدنظر رہنا ضروری ہے، لکھنوی صاحب فرماتے ہیں لفظ اور معنی دونوں میں اختصاص پایا جاتا ہے مگر ذرا سی تفصیل ہے، کبھی لفظ خاص ہوتا ہے اور معنی خاص نہیں ہوتا، کبھی معنی خاص ہوتا ہے اور لفظ خاص نہیں ہوتا، اور کبھی لفظ معنی کے ساتھ خاص ہوتا ہے اس کی وضاحت حسب تحریر ہے جو الفاظ ایک دوسرے کے ہم شکل اور ہم طرح ہوتے ہیں یعنی مترادف الفاظ ان میں لفظ تو معنی کے ساتھ خاص ہوتا ہے لیکن معنی صرف ایک لفظ کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا بلکہ معنی جس طرح ایک لفظ میں پایا جاتا ہے اسی طرح دوسرے ایسے لفظ میں پایا جاتا ہے جو اس کا مترادف اور اس کا ہم طرح وہم زلف ہو جیسے لیث ایک لفظ ہے اسی کا مترادف یعنی اسی جیسا اور ہم طرح اسد ہے یہاں لیث ایک لفظ ہے جو ایسے جاندار کے لئے طے کر دیا گیا جسے بھارٹ کھانے کی عادت ہو اسی کو حیوان مفترس کہتے ہیں، دیکھئے لفظ لیث حیوان مفترس کے ساتھ مخصوص ہے جب بھی لیث بولیں گے حیوان مفترس یعنی شیر سمجھا جائے گا، لیکن حیوان مفترس ایسا معنی ہے جو صرف لیث کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ لیث کی طرح ایک مترادف وہم طرح لفظ اس کا معنی بھی حیوان مفترس ہی ہے، معلوم ہوا لیث واسد معنی میں ہم چوں وہم زلف ہونے کی وجہ سے الفاظ مترادف میں جب کسی معنی کے ساتھ خاص ہو اور معنی کسی ایک لفظ کے ساتھ خاص نہ ہو تو وہاں مترادف وہم طرحی پائی جائے گی، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ معنی تو خاص ہوتا ہے مگر لفظ خاص نہیں ہوتا یعنی لفظ ایسا ہوتا ہے جس کے معنی دوا دو سے زیادہ ہوتے ہیں اور یہ معنی باہم ایک دوسرے کی ضد اور مخالف ہوتے ہیں ان کی مخالفت میں یہ شان پائی جاتی ہے کہ یہ باہم متحد نہیں ہو سکتے جیسے پہلے لفظ قرء گذر چکا ہے اسکے دو معنی ہیں حیض اور طہر، یہاں دیکھئے حیض ایسا معنی ہے جو قرء کے ساتھ مخصوص ہے اور طہر ایسا معنی ہے کہ یہ بھی قرء کے ساتھ خاص ہے مگر لفظ قرء ایسا لفظ ہے جو حیض یا طہر میں سے کسی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ لفظ قرء حیض اور طہر دو متضادالاتحاد معنوں کی نشاندہی کرتا ہے معلوم ہوا کبھی معنی تو کسی لفظ کے ساتھ خاص ہوتا ہے مگر وہ لفظ اسی مخصوص معنی کے ساتھ خاص نہیں ہوتا بلکہ لفظ دوسرے معنی کی نشاندہی بھی کرتا ہے اور جہاں ایسا ہو کہ معنی خاص ہو اور

لفظ خاص نہ ہو یعنی ایک ہی لفظ کے دو یا اس سے زیادہ معنی موجود ہوں اسے مشترک لفظ یا الفاظ مشترک کا خطاب دیتے ہیں، اور گاہے ایسا ہوتا ہے کہ لفظ معنی کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور معنی لفظ کے ساتھ خاص ہوتا ہے اس کی مثال میں انسان لے سیمے، انسان ایک لفظ ہے جس کا معنی ہے حیوان ناطق، گویا یہی پر قادر جاندار حیوان ناطق لفظ انسان کا معنی ہے جب آپ انسان بولیں گے تو اس کا معنی حیوان ناطق ہی لیا جائے گا اور حیوان ناطق استعمال کریں گے تو یہ انسان کا معنی قرار دیا جائیگا یہاں دیکھئے انسان حیوان ناطق کے ساتھ مخصوص ہے اور حیوان ناطق انسان کے ساتھ خاص ہے جہاں لفظ معنی اور معنی لفظ کے ساتھ خاص ہو یعنی اختصاص یکطرفہ نہ ہو بلکہ دوطرفہ اختصاص پایا جاتا ہو وہاں متعلی الفاظ، مباین الفاظ کہلاتے ہیں۔

اب سمجھئے شارح اپنی تفصیل سے امر کے تین ترادف اور اشتراک کی تردید کریں گے اور اس میں صرف قول کے ذریعہ محض وجوب کا اختصاص و خصوص واضح کریں گے، ہم شارح کی عبارت ترتیب وار حل کئے دیتے ہیں:-

شارح فرماتے ہیں ماتن کی عبارت "امر کی مراد ایسے صیغے کے ساتھ خاص ہے جو امر کی اسی مراد کیلئے لازم ہے" کا مطلب یہ ہے امر کی مراد اور صیغہ دونوں میں اختصاص بتلانا ہے یعنی یہ واضح کرنا ہے کہ امر کی مراد ہمیشہ ہمیش وجوب کا فائدہ دے گی، امر کی مراد میں اباحت اور ندب راستہ نہیں پاسکتے اور امر کی مراد یعنی وجوب صرف اور صرف لازم صیغہ یعنی امر کے صیغہ ہی سے ثابت ہوگی، ایسا نہیں ہے کہ امر کی مراد یعنی وجوب امر کے صیغے سے ہٹ کر فعل سے ثابت ہو یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے امر کی مراد یعنی وجوب ثابت نہیں ہوگا، اب اشتراک اور ترادف دونوں کی نفی ہوگئی، مصنف نے جب یہ کہا کہ امر وجوب ہی کے لئے ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ امر وجوب سے ہٹ کر اباحت اور ندب میں مشترک نہیں، اور جب یہ کہا کہ وجوب ثابت کرنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل امر کے صیغہ کا ترادف اور ہم طرح نہیں ہے۔

ماتن کی عبارت سے اشتراک و ترادف کی نفی یوں کیجئے کہ مختص مواد بصیغۃ لازمة میں "تے" مختص پر داخل مانئے، اہل عرب بولتے ہیں خصصتے فلانا بالذکر، یہاں الذکر پر با داخل ہے الذکر مختص ہے، اور فلانا مختص بہ ہے ذکر کو فلاں کے ساتھ خاص کر دیا گیا ہے، عبارت یوں ہے خصصت الذکر بفلاں میں نے ذکر کو فلاں کے ساتھ خاص کر دیا، اب مصنف کی عبارت و مختص مواد بصیغۃ لازمة میں "بے" مختص پر داخل ہے اور مختص یعنی جسے خاص کیا گیا صیغۃ ہے اور جس چیز کے ساتھ خاص کیا گیا یعنی مختص بہ وہ "مرادہ" امر کی مراد یعنی وجوب ہے، مطلب ہوا امر کا صیغہ مختص ہے وجوب کے ساتھ اور وجوب مختص بہ ہے، واضح ہوا کہ امر کا صیغہ صرف وجوب کے ساتھ مختص و مخصوص ہے امر کے صیغے سے وجوب کے علاوہ اباحت اور ندب ثابت نہیں ہوں گے ورنہ اختصاص سوخت ہو جائے گا، اس تو جہ سے امر کے اندر وجوب کے ساتھ اباحت و ندب کے اشتراک کی تردید

ہوگئی، ماتن کی مراد مختص مرادہ بصیغۃ لازمتہ کی تقدیری عبارت یہ ہوگی مختص مراد الامر وہو اوجوب بصیغۃ لازمتہ للمراد وهو فعل الامرای مراد الامر مختص بالوجوب دون الاباحۃ والندب والامر بالاختص مختص لافادۃ الوجوب دون فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم فانہ لا یفید الوجوب قط۔

ماتن کی عبارت مختص مرادہ بصیغۃ سے امر میں وجوب کے ساتھ اباحت وندب کے اشتراک کی تردید و تبطل ہوگئی لیکن صیغہ امر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل میں وجوب کا فائدہ دینے میں یکسانیت و مترادف کی تردید نہیں ہو سکتی، علامہ جون پوری فرماتے ہیں بصیغۃ کے بعد لازمتہ کہہ کر ماتن کے امر میں مرادف کو ٹھکرا دیا ہے، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ امر کی مراد یعنی وجوب جس صیغہ امر کیا تھا مخصوص ہے وہ صیغہ امر خود ہی اس مراد کے لئے لازم ہوگا، یعنی امر کا صیغہ امر کی مراد یعنی وجوب سے جدا یا دست کش نہیں ہوگا اور نہ ہی امر کی مراد یعنی وجوب امر کے صیغہ سے ہٹ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہوگی، معلوم ہوا امر کی مراد یعنی صرف امر سے ثابت ہوگی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوگا یعنی وجوب ثابت کرنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل، امر کی ہم سری و ہم طرحی نہیں کر سکتا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وجوب ثابت کرنے میں امر کا ہم زلف نہیں، وجوب ثابت کرنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل امر کی یکسانیت نہیں پاسکتا، معلوم ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وجوب ثابت کرنے میں امر کا مترادف و مثاکل نہیں ہے ثابت ہوا امر میں مترادف تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔

ادبیقانہ شارح فرماتے ہیں، مختص مرادہ لاصیغۃ لازمتہ میں مرادہ کو مختص مانئے اور صیغۃ لازمتہ کو مختص بہ اور بار کو مختص بہ پر داخل گمان نتیجہ اصل میں بھی یہی ہے کہ بار مختص تیر داخل ہونہ کو مختص یہ گویا مراد مختص یعنی خاص کی گئی اور صیغۃ مختص بہ، یعنی صیغہ ہی کے ساتھ امر کی مراد خاص کی گئی، امر کی مراد وجوب ہے گویا وجوب صرف صیغہ امر کے ساتھ ہے اس کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، اس سے بھی مترادف کی نفی ہوگئی یعنی وجوب ثابت کرنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل امر کے صیغہ کا مترادف وہم زلف نہیں بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوگا۔

ثو قولہ لازمتہ شارح فرماتے ہیں مختص مرادہ بصیغۃ لازمتہ نہایت مترادف کی تردید ہوگئی، مگر اشتراک کی تردید نہیں ہو سکتی، البتہ اشتراک کی تردید لازم سے ہو جائے گی، لازمتہ میں دو امکانات ہیں ایک سے تردید ہو جائے گی دوسرے سے تردید نہ ہو سکے گی، لازمتہ سے عام لازم مراد لیں، عام لازم وہ ہوتا ہے کہ لازم ملزوم کے بغیر پایا جائے گا اور ملزوم کے ساتھ بھی پایا جائے گا مگر عام لازم کا ملزوم لازم کے بغیر نہیں پایا جاتا۔ انسان کا معنی حیوان ناطق ہے، حیوان انسان کا عام لازم

ہے حیوان یعنی لازم عام انسان یعنی ملزوم کے ساتھ بھی پایا جاسکتا ہے اور ملزوم کے علاوہ حیوان صاہل کی صورت میں بھی پایا جائے گا مگر ملزوم یعنی انسان لازم کے علاوہ نہیں پایا جائیگا، واضح ہوا کہ صیغہ لازم عام ہے اور امر کی مراد یعنی وجوب ملزوم ہے، واضح ہو جانا چاہئے کہ ملزوم یعنی امر کی مراد جسے وجوب کہتے ہیں لازم عام یعنی امر کے صیغہ کے علاوہ رسول اللہ کے فعل وغیرہ سے ثابت نہیں ہوگی کیونکہ ملزوم ہمیشہ لازم عام ہی کے جہوں میں طوارع ہوتا ہے، اس میں بھی ترادف کی نفی ہوگئی، مگر اشتراک کی نفی نہیں ہوئی، اشتراک کی نفی کے لئے زیما ہے کہ ہم لازم سے مساوی لازم مراد لیں، مساوی لازم کی صورت میں لازم ملزوم کے بغیر اور ملزوم لازم مساوی کے بغیر نہیں پائے جاتے جیسے انسان اور ناطق انسان کے لئے نصق لازم مساوی ہے ملزوم یعنی انسان ناطق یعنی لازم مساوی کے بغیر نہیں پایا جائے گا اور لازم مساوی یعنی ناطق ملزوم یعنی انسان سے جدا ہو کر رونما نہیں ہوگا، لہذا امر کی مراد یعنی وجوب جو ملزوم ہے اپنے لازم مساوی یعنی امر کے صیغہ سے ہٹ کر نہیں پایا جائیگا، اور امر کے صیغہ یعنی لازم مساوی جب بھی پایا جائے گا تو امر کی مراد یعنی وجوب ہی کے ساتھ پایا جائے گا، جب امر کی مراد یعنی وجوب صیغہ امر سے ہٹ کر نمودار نہیں ہوگا تب ماننا پڑے گا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوگا واضح انداز میں ترادف کی نفی ہوگئی اور امر کا صیغہ جب مراد امر یعنی وجوب کے ساتھ خاص ہو گیا تب اباحت و ندب سے امر کے صیغے کا کوئی تعلق نہ رہا، معلوم ہوا امر کے صیغے میں وجوب کے ساتھ اباحت و ندب کا اشتراک نہیں، بس اشتراک کی تردید ہوگئی، مگر علامہ جون یوری کی رائے میں اشتراک وغیرہ کی تردید علانیہ اور مبنیہ طور پر نہیں بلکہ اس میں کنائی پہلو اپنایا گیا، کنایہ کے تئیں ماضی میں دو جگہوں میں تفصیلی کلام کیا جا چکا تھا لہذا لکھ کر رکنا ہندا ولا باس بہ ۱۰

ثُمَّ صَرَّحَ بَعْدَ ذَلِكَ بِنَفْيِ التَّرَادُفِ قَصْدًا فَقَالَ لَحَقَّ لَا يَكُونُ الْفِعْلُ مُوجِبًا أَيْ إِذَا كَانَ الْمُرَادُ فَحْصُوصًا بِالصِّيغَةِ لَا يَكُونُ فِعْلًا لِنَبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُوجِبًا عَلَى الْأُمَّةِ مِنْ غَيْرِ مَوَظِئَةٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ خِلَافًا لِبَعْضِ أَصْحَابِنَا لِمَا فَعِيَ ۚ فَاتَّهَمُوا يَقُولُونَ إِنَّ فِعْلًا لِنَبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْضًا مُوجِبٌ أَمَّا لِأَنَّهُ أَمْرٌ وَكُلُّ أَمْرٍ لِلْوَجُوبِ وَإِمَّا لِأَنَّهُ مُشَارِكٌ لِلْأَمْرِ الْقَوْلِيِّ فِي حُكْمِ الْوَجُوبِ وَهَذَا الْخِلَافُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ فِي كُلِّ مَا لَوْ كُنْ سَهَوْنَا مِنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَا طَبْعًا لَهُ وَلَا فَحْصُوصًا بِهِ، وَإِلَّا فَحَدُّهُمْ كَوْنُهُ مُوجِبًا بِالِاتِّفَاقِ

ترجمہ | ثم صرح بعد ذلك ۱۰ پھر صنف نے قصداً ترادف کی نفی کی مراحت کی اور فرمایا حتی لا یكون الفعل موجباً، یعنی جب کہ مراد وجوب صیغہ کے ساتھ خاص ہے تو

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل مبارک اسے کہنے کے لئے وجوب کا سبب نہ ہوگا جب تک مواظبت نہ ہو۔
 خلافاً لبعض اصحاب الشافعیہ امام شافعیؒ کے بعض اصحاب کا اس میں اختلاف ہے کیونکہ وہ
 فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی موجب ہے، اس وجہ سے کہ وہ امر ہے اور ہر امر وجوب کیلئے
 ہوتا ہے اور اس وجہ سے کہ یہ قولی امر کے مماثل ہے وجوب کے حق میں، اور ان کے اور ہمارے درمیان
 یہ اختلاف ہر اس فعل ہی میں ہے جو حضور سے ہوا یا طبعاً صادر نہ ہوا ہو نہ آپ نے ساتھ مخصوص ہو نہ
 موجب ہونے کا اتفاق ہے۔

تشریح عبارات

ای اذنا کا ضابطہ پہلے ماتن نے بتلایا کہ امر اور رسول کے فعل میں مترادف
 و تشابہ کی معنی ہم طرحی وہم زلفی نہیں بنتی مگر کنا یہ بتلایا تھا، اب بالقصد
 امر اور فعل رسول میں مترادف کی تردید کرتے ہیں، فرماتے ہیں امر کی مراد یعنی وجوب محض امر کے صیغہ کے ساتھ
 مخصوص ہے، یعنی امر کے صیغہ کے علاوہ وجوب ثابت نہیں کر سکتے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل
 وجوب ثابت نہیں کر سکے گا ہاں اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی فعل کو کرتے رہیں کبھی بھی متاثر نہ
 فرمائیں تو اس سے وجوب ثابت ہو جائے گا، علامہ لکھنوی نے فاضل جون پوری کی آخری اضافے پر تکرار کرتے
 ہوئے لکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی فعل پر ہمیشگی کرنا کافی نہیں کہ اسے وجوب کے ثبوت کے
 لئے تسلیم کر لیں، اعتکاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ کرتے رہے اور متاثر نہیں ہوا، مگر
 اعتکاف سنت موكده واجب نہیں معلوم ہوا رسول کی محض ہمیشگی ان کے فعل کی موجب اور مفید
 لا وجوب ہونے کے لئے ناکافی ہے ہاں رسول اللہ کسی کام پر ہمیشگی برتنے کے ساتھ اسے چھوڑنے
 پر ناگواری ظاہر فرمائیں تو اس سے وجوب ثابت ہوگا، اندر میں صورت بھی فعل سے بلکہ عدم ترک اور
 اظہار نیکر سے وجوب ثابت ہوگا معلوم ہوا فعل سے کبھی بھی وجوب ثابت نہیں، اس لئے میں کہوں گا
 فاضل جون پوری اپنے اضافے میں خطا کرتے تھے ہی مگر ان کے ناقص فاضل لکھنوی نے دانائی سے
 بعید بات لکھ دی جب کہ فعل سے کسی صورت میں وجوب تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔

بعض شافعی کہتے ہیں جس طرح امر کے صیغے سے وجوب ثابت ہو جائے گا، انھوں نے
 اس سلسلے میں دو دلیل دی ہیں، پہلی دلیل ان کی زیادتی جرات کا مظاہرہ ہے اور دوسری دلیل
 تسلیم برائے تسلیم کے زاویے سے کسی ایک پہلو پر نادمانہ مگر قطعی مبہم انداز میں خاموشی ہے ہر کیف
 کہتے ہیں امر کی دو قسمیں قولی امر اور فعلی امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے لہذا قولی کی طرح فعلی امر سے
 بھی وجوب ثابت کیا جائے گا۔ یہ ان کی ارتقائی تدبیر تھی، منزلی نظر سے کہتے ہیں رسول اللہ کا فعل
 امر تو نہیں البتہ وجوب کے سلسلے میں قولی امر کا مشارک یعنی قولی امر صیغہ جس طرح قولی امر سے
 احکامات میں وجوب ثابت ہوتا ہے، ٹھیک اسی طرح رسول اللہ کے فعل سے وجوب ثابت ہوگا،
 فعل رسول قولی امر میں شریک اسی کا ثبیل ہے۔

وہذا الخلاف ابو بعض افعال صدر رکعات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے چوک میں ظاہر ہوئے ہیں جیسے بعض لغزشانہ کام، اور کچھ کام آپ کے معقادات تھے، عادت ہی میں داخل تھے جیسے کھانے پینے کے عادی کام بعض افعال آپ کے لئے مخصوص تھے دیگر دلیلوں سے معلوم ہوا کہ یہ کام صرف آپ کے ساتھ خاص تھے جیسے چار سے زیادہ بیویوں سے شادی کرنا یا مسلسل روزے رکھنا، نیز تہجد آپ پر فرض تھا حالانکہ امت اس وجوب کی مخاطب نہیں تھی، شارح کہتے ہیں سہو ورجو کہ یا طبیعت و عادت یا اختصاص و خصوصیت والے کاموں میں ہمارا اور شافعیوں کا تفرقہ اعتقاد ہے کہ ان سے امت کے حق میں وجوب ثابت نہیں ہوگا، شافعیوں اور احناف کے مابین انھیں افعال کے موجب اور غیر موجب ہونے میں اختلاف ہے جو سہو یا خصوص کی جہتوں سے بعید تر ہوں

لِلْمَنَعِ عَنِ الْوُصَالِ وَخَلَعَ النِّعَالَ حَتَّى لَا يَكُونَ الْفِعْلُ مُوجِبًا وَحُجَّةً لَنَا أَوْ يُلْغَى بِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَصْحَابَهُ عَنْ صَوْمِ الْوُصَالِ وَخَلَعَ النِّعَالَ رَوَى أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاصِلٌ فَوَاصِلٌ أَصْحَابُهُ فَأَنكَرَ عَلَيْهِمُ الْمَوَافَقَةَ فِي وَصَالِ الصَّوْمِ فَقَالَ أَيْ كَوْنُ مِثْلِي يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِيَنِي بَعْضِي أَنْكُرُ لَا نَسْتَطِيعُونَ الصِّيَامَ مُتَوَالِيَةً اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَلِي قُوَّةٌ وَوَحَائِدَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ أُطْعِمَ عِنْدَهُ وَاسْقَى مِنْ شَرَابِ الْمُحَبَّةِ كَمَا قَالَ قَائِلٌ شَعْرٌ وَذِكْرُكَ لِلشَّيْءِ خَيْرٌ شَرَابٍ وَكُلُّ شَرَابٍ دُونَهُ كَسْرَابٍ وَلِهَذَا أَرَى الْأُمَّةَ الْمُجَاهِدِينَ يَقْطُرُونَ بِشَرِبِ قِطْرٍ فِي أَرْبَعِينَ نَابًا يَخْرُجُ عَنْ حَدِّ الْكَرَاهَةِ وَهَذَا فِي صَوْمِ الْفَرَضِ وَالنَّقْلِ سَوَاءٌ رَوَى أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يُصَلِّي بِأَصْحَابِهِ إِذْ خَلَعَ نَعْلَيْهِ فَخَلَعُوا نَعَالَهُمْ فَلَمَّا قَضَى صَلَاتَهُ قَالَ مَا خَلَعُوكُمْ عَلَى الْقَابِ كَوْنًا نَعَالَكُمْ قَالُوا أَرَأَيْتَ نَعْلَيْكَ قَالَ إِنْ جَبْرِئِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخْبَرَنِي أَنَّ فِيهِمَا قَذَرٌ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ الْمَسْجِدَ فَلْيَنْظُرْ فَإِنْ رَأَى فِي نَعْلَيْهِ قَذَرًا فَلْيَمْسَحْهُ وَلْيَصِلْ فِيهِمَا هَذِهِ مَسَكَاتُ أَبِي حَنِيفَةَ، وَأَمَّا الشَّافِعِيُّ فَقَالَ تَارَةً عَلَى سَبِيلِ التَّنْزِيلِ إِنْ الْفِعْلُ لِلْوُجُوبِ كَالْأَمْرِ لِأَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ شَغَلَ عَنْ رُجْعِ صَلَوةٍ يَوْمَ الْخَنْدَقِ فَقَضَاهُنَّ مُرْتَبَةً وَقَالَ صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصَلِّي فَجَعَلَ مَتَابَعَةَ أَفْعَالِهِ لَازِمَةً لِأُمَّتِهِ -

ترجمہ کے و للمنع عن الوصال وخلع النعال ابو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے منع فرمانے کی وجہ سے صوم وصال سے اور جوتا اتارنے سے یہ قول حتی لایکون سے متعلق ہے اور ہماری دلیل ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا مسلسل بلا انقطاع روزہ رکھنے سے، اور نماز میں بغیر نای کی

کے جو آثار نے سے، روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلسل بلا افطار روزہ رکھا تو صحابہ نے بھی صوم وصال رکھا تو حضور نے صوم وصال کے رکھنے پر انکار فرمایا اور سختی سے منع فرمایا ایک مثنیٰ طبعی رقی یسقنی، مجھ جیسا تم میں سے کون ہو سکتا ہے، مجھے تو میرا رب کھلاتا اور پلاتا ہے یعنی تم رات دن کے مسلسل پے درپے روزے نہیں رکھ سکتے، مجھے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے وہ روحانی قوت حاصل ہے کہ جس سے میں اللہ کے نزدیک کھلایا جاتا ہوں اور شراب محبت پلایا جاتا ہوں۔

شعر ذکر سے ان عاشق و بھر کے لئے تری یاد ہی بہترین شراب ہے اور تیرے سوا ہر شراب دھوکا بھادھوکا ہے۔ غرض کسی سے واسطہ مجھے کام اپنے ہی کام ہے تیرے ذکر سے تری فکر سے تری یاد سے ترے نام سے

ولہذا اتوی الہی عما غفلت کی وجہ سے تم ریاضت و مجاہدہ کرنے والے علماء و صوفیاء کو دیکھتے ہو کہ وہ اپنی نفسانی خواہش کو دبانے اور روحانی طاقت کو بڑھانے کو اپنے جتنوں کے دنوں میں پانی کا ایک قطرہ پانی کی کراٹھار کر لیتے ہیں تاکہ ان کے روزے کراہت کی حد سے نکل جائیں، یہ ممانعت نفل اور فرض ہر دو قسم کے روزوں میں برابر ہے۔

روایت ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے کہ آپ نے دورانِ صلوٰۃ نعلین مبارک اتار دیئے تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی اپنے جوتے اتار دیئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب نماز پوری فرمائی تو دریافت فرمایا کہ تم کو کس چیز نے جوتے اتارنے پر آمادہ کیا صحابہ نے جواب دیا کہ ہم نے آپ کو دیکھا کہ نعلین شریفین آپ نے اتار دیا ہے، آپ نے فرمایا حضرت جبریل ؑ نے مجھے خبر دی کہ دونوں نعلین میں نجاست ہے جب تم میں سے کوئی مسجد میں پہنچے تو دیکھ لے اگر اپنے جوتوں میں نجاست دیکھے تو اسے صاف کر کے پھر نماز پڑھے (یعنی جوتوں سمیت)

یہ امام ابو حنیفہؒ کے دلائل ہیں، اور بہر حال امام شافعیؒ تو کبھی نیچے اتر کر فرماتے ہیں کہ نفل رسول م بھی اسی طرح وجوب کے لئے ہے جیسا کہ امر وجوب کے لئے آتا ہے، اس لئے کہ یوم خندق میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کفار و مشرکین کے ساتھ جہاد میں مشغول رہے اور چار نمازیں ترک ہو گئیں پھر بعد میں ترتیب وار نمازوں کی قضا فرمائی اور فرمایا جس طرح مجھے نماز ادا کرتے ہوئے دیکھتے ہو اسی طرح تم بھی ادا کر لیا کرو، لہذا حضور نے اپنے فعل کی اتباع امت کے لئے لازم قرار دی۔

شرح عبارت

للمنع عن الوصال وخلق النعال الخ ما تن علیہ الرحمہ امام ابو حنیفہ کے مسلک کو مدلل اور امام شافعیؒ کے مذہب کی تردید کر رہے ہیں، ابو حنیفہؒ نے کہا

وجوب فقط امر کے صیغہ سے ثابت ہوگا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوگا اس سلسلے میں امام صاحب کی طرف سے دو دلیلیں دی گئیں پہلی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے فرماتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلسل روزے رکھنے سے منع کیا، ایک صاحب نے

آپ سے عرض کیا اللہ کے رسول آپ تو مسلسل روزے رکھتے ہیں، آپ نے فرمایا مجھ جیسا تم میں کون ہے ارے میرے پروردگار مجھے کھلاتے پلاتے ہیں یعنی اللہ رب العزت اس شان سے نادیہ فیضان اور مغنی توانا سے مجھے سرفراز فرماتے ہیں کہ بھوک اور پیاس کے احساس سے مجھے غفلت رہتی ہے، یہی فیضان الہی اور قوت خفیه اور روحانی توانائی میسر لئے مسلسل روزہ و عبادت میں معاون اور تقویت دینے والی ہوتی ہیں، اللہ رب العالمین مجھے محویت و محبت شغل و مشروبات پلاتے ہیں اس طرح کھانے پینے سے تقویت ہو جاتی ہے اور تمھارے ساتھ برتاؤ نہیں ہوتا لہذا مجھے مسلسل روزہ رکھنا دیکھ کر تم میسر اس فعل کی متابعت و موافقت مت کرو، تم میں میری جیسی خوبیاں اور اختصاصات نہیں ہیں، مسلسل روزے رکھنا آپ کا فعل تھا مگر صحابہ نے سمجھا کہ آپ کا فعل آپ کے قول کی طرح و جواب کا باعث ہے چنانچہ انھوں نے آپ کے فعل کی پیروی میں مسلسل روزے رکھے لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں منع فرمایا کہ تم میری فعل کی تقلید مت کیا کرو، اس سے ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوگا اور فعل قول کی طرح وجوب کا افادہ نہیں کرے گا، افطار کے بغیر مسلسل روزے رکھنا ممنوع کر دیا گیا چنانچہ وہ مخصوص گروہ جو چلہ کشی کا عادی ہے ان کے خصائص میں از بس مجاہدات نفس کو تنگ کرنا اپنے مقتضیات کو پس پشت ڈال کر مخصوص مقامات تک رسائی، اسرار و رموز کا حصول اور قرب الہی کی یافت و احساس عبودیت میں ارتقاء دنیا سے تنگ نطفی اور اخروی نیرنگ فکر ہی نیز تمنائے سادہ کو جان توڑ کوشش کے بعد شہادت و حضور کا ہم زلف کر دینا، تاکہ کسی حدیث رسائی کے ذریعہ والہاء طور و طریق اختیار حیات اور نحو تعمیل ہو سکے، جیسے مقاصد پیش نظر ہوتے ہیں چالیس روزہ پر دو گرام گندے سخت روزے رکھتے ہیں جسے چلہ کہتے ہیں ان کی طبیعت میں آتا ہے کہ اس دوران وہ افطار نہ کریں مگر صرف اسلئے روزانہ افطار کرتے ہیں کہ افطار کے بغیر روزے پر روزہ رکھنا اور روزے میں تسلسل برتنا ممنوع و مکروہ ہے، اپنے روزوں کو کراہت سے بچانے کے لئے وہ افطار ضرور کرتے ہیں، ریاضت کے مبادی و مقاصد کے پیش نظر اگرچہ وہ آسودہ شکمی کا مظاہرہ نہیں کر سکتے تاہم ایک آدھ قطرہ پانی یا کراہت ضرور کر لیتے ہیں، مسلسل روزے رکھنا ہر حال میں ممنوع ہے چاہے فرض روزوں میں تسلسل برتا جائے یا نقل روزوں میں۔

کما قال قائل: اے ارباب شہادت و حضور جن کی سرستیاں قرب الہی پر فریفتہ ہوتی ہیں وہ جن کے اشواق کی رفتار ہمہ دم محبوب سے وصال کئے لئے پایہ کباب ہو جن کے روشن سینے میں جگر سوزاں کی کیفیت اور اس کا غلبہ فدائیت کے بعد محویت تک پہنچا دے اور محبوب کا نام یا اس کے متعلقات سن کر سب کچھ بھول جاتیں نامہ و پیام کی تمام یادیں محو ہو کر دل و دماغ کی ساری قوت محبوب پر مرکوز ہو ایسوں کے لئے محبوب کی یاد سے بہتر نہ کوئی مشروب ہو سکتا ہے نہ ہی لذیذ سے لذیذ تر غذا، محبوب کے حق

احترام حقوق شوق اور جذبہ صادق اس کا تذکرہ ہی ان کی زندگی ان کا آب حیات ہے غیرائیں انھیں دنیا جہان کی بہترین مشروب حتی کہ ارغوانی شروبات دیدیے جائیں تو وہ سہانپ جائیں گے یہ وصل محبوب ذکر محبوب اور خور محبوب کے تخیل کے سامنے فریب نظر اور قطعی بیکار ہیں، معلوم ہوا جب محبت و عشق کا فرما ہو تو سب کچھ ممکن ہے، لہذا اللہ تعالیٰ کے سب سے بڑے عاشق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت نہایت کاہکسا مکس صوم وصال کی شکل میں جلوہ فگن اور طلوع ہو تو کوئی غیر معقول یا مجر العقول بات نہیں۔ امام صاحب کی دوسری دیں یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ صحابہ کو نماز پڑھا رہے تھے نماز کی حالت میں آپ نے اپنے مبارک جوتے پیروں سے نکال ڈالے، مقتدی گاہ نے حضور کی دیکھا دیکھی اپنے جوتے نکال دیئے، اختتام نماز کے بعد آپ نے صحابہ سے دریافت کیا، کبھی تم لوگوں نے اپنے جوتے کیوں نکالے حضرات صحابہ نے عرض کیا اللہ کے رسول ہم نے آپ کا فعل دیکھا آپ نے اپنے جوتے نکالے، ہم نے آپ کی پیروی میں اپنے جوتے نکال سکے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میرے جوتوں میں پلیدی و گندگی لگی ہوئی تھی اب جب تم مسجد میں آؤ تو اپنے جوتوں کو دیکھ لیا کرو بالقرض گندگی لگی ہو تو اسے صاف کر کے جوتے پہنے پہنے نماز پڑھ لیا کرو، یہاں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے فعل کی اتباع سے منع فرمایا، صحابہ کو خیال گذر رسول اللہ نے جوتے اتارے تو ہمارے لئے جوتے اتارنے لازم و ضروری ہیں، صحابہ نے جوتے اتارے مگر آپ نے واضح فرمایا کہ میرے فعل کی پیروی واجب اور ضروری سمجھ کر کیوں کرتے ہو، واضح ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وجوب ثابت نہیں کرتا بلکہ وجوب تو بس قول اور صیغہ امر سے ثابت ہوگا۔

واما التامی، بعض شافعیوں نے ارتقاء پہلو نظر رکھ کر کہا امر فعل امر قول کے برابر ہے، ارتقاء کا مفہوم یہاں برابری دکھانا ہے مطلب یہ ہے کہ قول و فعل دونوں وجوب کے افادے میں ہم زلف و یک ہیں، کبھی تنزیلی معیشت کا اقرار کرتے ہوئے کہا فعل قول سے مستزل و نیچے ہے فعل کا مرتبہ قول کے برابر تو نہیں ہے البتہ وجوب کا فائدہ دینے میں فعل قول و اسے امر کا متارک اور اسکی جیسا ہے شافعی کے پیروکار اسکی دلیل میں کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں غزوہ خندق میں فوت ہو گئیں، آپ خندق کی تھلانی اور دفاعی امور میں ایسا مصروف رہے کہ چار وقتوں تک مسلسل قطعی گنجائش نہیں نکال سکی کہ نماز پڑھتے، بعد از شب فرصت ملی آپ نے انھیں قضا کر دیا اور صحابہ کو حکم فرمایا کہ جس طرح میں نے ترتیب کے ساتھ قضا کی ہے اسی طرح تم میرے ہمراہ نماز قضا کرو۔

فَأَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهِ وَالْوَجُوبُ اسْتِفَادَ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلَوَاتُكَ مَا رَأَيْتُ مُؤَنِّي أَصْلَى سَلَا بِالْفِعْلِ إِذْ لَوْ كَانَ الْفِعْلُ مُوجِبًا لَأَتَّبَعُوا مَجْزَى رِوَايَةِ الْفِعْلِ وَلَوْ تَجَاوَزُوا إِلَى هَذَا الْقَوْلِ أَصْلًا وَ قَالَ تَأَمَّرْ عَلَى سَبِيلِ لَتَرَأَى أَنَّ الْفِعْلَ قِسْمٌ مِنَ الْأَمْرِ وَالْأَمْرُ نَحْوُ قَوْلٍ وَفِعْلٌ لِأَنَّهُ أَطْلَقَ اللَّهُ تَعَالَى لَفْظَ الْأَمْرِ عَلَى الْفِعْلِ فِي قَوْلِهِ وَمَا أَمَرَ عُونَ رَشِيدٍ أَيْ فَعَلَهُ لِأَنَّ الْقَوْلَ لَا يُوصَفُ بِالرَّشِيدِ وَامَّا

يُوصَفُ بِالْمَسْدُونِ فَاجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْهُ بِقَوْلِهِ: وَشَيْءٌ الْفِعْلُ بِهِ لَا نَسْبَتَهُ إِلَى شَيْءٍ الْفِعْلُ بِأَفْظِ الْأَمْرِ لِأَنَّ الْأَمْرَ سَبَبٌ لِلْفِعْلِ فَيَكُونُ مِنْ بَابِ الْمُجَازَةِ أَيْ كَلَامَهُ فِي الْحَقِيقَةِ -

ترجمہ:- چنانچہ تن نے اپنی عبارت میں شافعیؒ کا جواب دیتے ہوئے فرمایا (م) وجوب اللہ کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد صلوا کما راہتونی (صلی سے منکر ہے ذکر رسول اللہ کے فعل سے (ش) کیونکہ فعل اگر وجوب کا فائدہ دینے والا ہوتا تو صحابہ اللہ کے رسول کے فعل صلوٰۃ کو دیکھ کر نماز پڑھ لیتے اور رسول اللہ کے ارشاد صلوا کما راہتونی (صلی کی قطعی ضرورت محسوس نہ کرتے، اور گاہے شافعیہ نے ترقی و تسویہ کی خاطر یہ کہا کہ فعل امر ہی کی ایک قسم ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ امر کی دو قسمیں ہیں ماقول والا امر ماقول والا امر، اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ رب العزت نے فعل کے لئے امر کا لفظ استعمال فرمایا ہے وما امر فرعون برشید فرعون کا فعل درست نہیں تھا، اس کی دلیل یہ ہے کہ رشید قول کی صفت نہیں بن سکتا ہے اس کے بدلے سدید قول کی صفت بن سکتا ہے اس کا جواب ماتن نے دیا فرماتے ہیں فعل کو امر اس لئے کہہ دیا گیا کہ امر ہی فعل کا سبب ہوتا ہے (ش) یعنی فعل کو کلمہ امر سے اس لئے تعبیر کیا گیا کہ امر ہی فعل کا سبب ہے لہذا فعل مسبب اور سبب قرار پایا، بس آیت میں مجزی صورت حال پر ای کی گئی، جب ہم حقیقی ناظر میں خطاب کر رہے ہیں (کجا مجاز کجا حقیقت)

تشریح:- (ام) شافعیؒ نے فرمایا تھا کہ صلوا کما راہتونی (صلی میں رسول اللہ نے امت کے لئے اپنا فعل لازم اور واجب بتلایا، جس سے ثابت ہوا کہ فعل سے وجوب نکلتا ہے، ماتن جواب دے رہے ہیں کہ حضرت یہاں وجوب رسول اللہ کے ارشاد صلوا کما راہتونی (صلی سے ثابت ہو رہا ہے حضور کے محض فعل نماز سے وجوب ثابت نہیں ہوا وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر فعل صرف اور صرف وجوب کے لئے کافی ہوتا تو رسول اللہ کو دیکھتے حضرات صحابہ اطاعت فرماتے اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہنے کی ضرورت ہی نہ رہتی کہ مجھے جس طرح نماز پڑھتے دیکھو اسی طرح تم بھی نماز پڑھو، یہاں رسول اللہ کے اس قول کا صاف مفہوم یہی ہے کہ وجوب قول سے ثابت ہوتا ہے فعل سے نہیں۔

وقال قاسم:- شافعیہ ارتقار واستوار کا گمان کر کے یہ بھی کہتے ہیں کہ فعل امر کی ایک قسم یعنی فعل وجوب میں قول کا محاذی اور اسی کے برابر ہے، کہتے ہیں حقیقت دیکھئے امر کی دو قسمیں نکلیں گی ماقول امر ماقول امر، قول امر کا معاملہ قطعی سبب ہے اور فعل کے امر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اللہ رب العزت نے فعل کے لئے امر استعمال کیا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں وما امر فرعون برشید فرعون کا فعل درست نہیں تھا، یہاں امر فعل کی تاویل میں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ عرب محاورات میں رشید قول کی نہیں بلکہ فعل کی صفت بنتا ہے، یہاں رشید صفت بن رہا ہے یعنی فرعون کے فعل کے بارے میں کہا جا رہا ہے کہ اس کا فعل راہ یاب و کامیاب نہیں تھا، تو معلوم ہوا کہ رشید اسی لئے استعمال ہوا کہ امر فعل کے معنی میں ہے امر اگر قول کے معنی

میں ہوتا تو یہاں عرب تعارف کی روشنی میں رشید کی گسید آتا اس لئے سدید کی قول سے توصیف کی جاسکتی ہے
اتن علیہ الریح شافیعہ کے اس مل کی تردید کر دی فراتے ہیں یہاں فعل پر امر کا اطلاق اس لئے ہے کہ امر کا استعمال
مجازی معنی میں ہے، مجازیہ ہے کہ امر ہی فعل کا سبب ہوتا ہے، جب امر سبب ہوا تو فعل مسبب ہوا اور سبب بول کر
مسبب مراد لیتے ہیں، چنانچہ سبب یعنی امر بول کر مسبب یعنی فعل مراد لے لیا اسی کا نام مجازیہ ہے، یہاں کلام امر کے
مجازی پہلو سے کوئی لگاؤ نہیں رکھتا، یہاں کلام امر کے حقیقی پہلو سے منسلک ہے، اس لئے مجازی اعتبارات کے توسط
سے حقیقی مفہام کی شکست کی قطعی کوشش نہ کی جائے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ نَفْيِ التَّرَادُفِ قَصْدًا شَرَعَ فِي نَفْيِ الْإِشْتِرَاقِ قَصْدًا وَمَوْجِبُهُ الْوُجُوبُ لَا النَّدْبُ وَالْإِبَاحَةُ
وَالْتَوَقُّفُ مَعْنَى أَنَّ مَوْجِبَ الْأَمْرِ الْوُجُوبُ فَقَطْ عِنْدَ الْعَامَّةِ لَا النَّدْبُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضُ وَلَا الْإِبَاحَةُ
كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضٌ وَلَا الْإِشْتِرَاقِ لَفْظًا أَوْ مَعْنَى بَيْنَ الثَّلَاثَةِ أَوِ الْاِثْنَيْنِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ آخِرُونَ وَلَوْ
يَذْكُرُ الْمُصَنِّفُ لِأَنَّهُ يُفْهَمُ مِمَّا ذَكَرَ الْإِشْتِرَاقَ أَهْلُ النَّدْبِ يَقُولُونَ الْأَمْرُ لِلطَّلِبِ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ
جَانِبُ الْفِعْلِ فِيهِ رَاجِحًا حَتَّى يَطْلُبَ وَإِذَا نَاهَا النَّدْبُ وَهَذَا كَقَوْلِهِ تَعَالَى فَكَانُوا يُوْهِمُهُمْ أَنْ عِلْمَهُمْ فِيهِمْ خَيْرٌ
وَأَهْلُ الْإِبَاحَةِ يَقُولُونَ إِنَّ مَعْنَى الطَّلِبِ أَنْ يَكُونَ مَا ذُوْنًا فِيهِ وَلَا يَكُونَ حَرَامًا وَلَا ذُوْنًا هُوَ الْإِبَاحَةُ وَهَذَا
كَقَوْلِهِ تَعَالَى فَاصْطَادُوا أَوِ الْمُتَوَقُّفِينَ يَقُولُونَ إِنَّ الْأَمْرَ لَيْسَ يُعْمَلُ لِسِتِّهِ عَشْرَ مَعْنَى كَالْوُجُوبِ وَالْإِبَاحَةِ
وَالنَّدْبِ وَالتَّهْدِيدِ وَالتَّعْجِيزِ وَالْإِرْشَادِ وَالسَّخْيَرِ وَغَيْرِ ذَلِكَ فَمَا لَوْ تَقَمَّ قَرِينَةٌ عَلَى أَحَدِهَا
لَمْ يُعْمَلْ بِهِ فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ حَتَّى يَتَحَيَّنَ الْمُرَادُ وَعِنْدَنَا الْوُجُوبُ حَقِيقَةُ الْأَمْرِ فَيُعْمَلُ عَلَيْهِ مُطْلَقَةً
وَمَا لَوْ تَقَمَّ قَرِينَةٌ خِلَافَهُ وَإِذَا قَامَتْ قَرِينَتُهُ يُجْمَلُ عَلَيْهِ عَلَى حَسَبِ الْمَقَامِ۔

ترجمہ :- قصداً ترادف کی نفی سے اتن کو جب فراغت ہو گئی تب انھوں نے بالقصد اشتراک کی تردید
کا آغاز کیا، کہا امر کا حکم وجوب ہے ندب یا اباحت یا توقف نہیں (ش) مطلب یہ ہے کہ عامۃ
الاصولین امر کا حکم وجوب لیتے ہیں، ندب نہیں لیتے جیسا کہ بعض کہتے ہیں، نہ ہی اباحت لیتے ہیں جیسا کہ دوسرے
کہتے ہیں نہ ہی توقف لیتے ہیں جیسا کہ کچھ لوگ قائل ہو چکے، نہ ہی بینوں کے مابین لفظی یا معنوی اشتراک گوارا کرتے
ہیں جیسا کہ ایک دوسرا طبقہ اسی کی پیروی کئے ہوئے ہے، اتن نے اشتراک کو بیان نہیں کیا باعث یہ ہے کہ
انھوں نے جو کچھ سپرد قلم کیا ہے التزامی طور پر اس سے اشتراک مفہوم ہو جائے گا، ندب کے قائلین کہتے ہیں امر
طلب کے لئے آتا ہے لہذا ضروری ہو گا کہ امر میں فعل کی جانب راجح ہو مروج نہ ہو تاکہ اسے طلب کیا جاسکے،

اور اس کا کم از کم درجہ نذیب ہے، اس کی مثال اللہ رب العزت کا فرمان فکا تبوہم ان علمتم فیہم خیرا ہے، تمہیں غلاموں میں کوئی صلاح و خیر نظر آئے تو انہیں مکاتب بنادو، اباحت کے قائلین کہتے ہیں طلب کا معنی یہ ہے فعل کی اجازت ہو اور وہ حرام نہ ہو اور اس کا کم سے کم درجہ اباحت ہے اس کی مثال اللہ رب العزت کا فرمان ہے فاصطادو۔ جب تم حلال ہو جاؤ تو شکار کر سکتے ہو، توقف کے قائلین کا کہنا ہے کہ امر سولہ معنوں میں مستعمل ہے علی سبیل المثال چند یہ ہیں، وجوب، اباحت، نذیب، تہدید، تعجز، ارشاد، تسخیر وغیرہ، جب تک ان معنوں میں سے کسی ایک کے لئے قرینہ نہ ملے تب تک امر پر عمل نہیں کیا جائے گا، لہذا توقف اس وقت تک ضروری ہو گا جب تک امر کی مرادی جہت و صیح نہ ہو جائے، ہمارے ہاں امر کی حقیقت وجوب ہے لہذا امر مطلقاً وجوب کے لئے سمجھا جائے گا، یہ نذیب تک ہو گا جب تک کہ وجوب کے خلاف کوئی ثبوت و قرینہ نہ مل جائے جب وجوب کے خلاف قرینہ مل جائے گا تو مقام کی رعایت میں وجوب کے خلاف مفہوم میں امر کو استعمال کریں گے

تشریح عبارات

اتن نے پہلے امر میں مترادف کی تردید کر دی و واضح کر دیا کہ فعل وجوب ثابت کرنے میں امر کا مترادف وہم شکل و ہم زلف نہیں ہے، اب بتا رہے ہیں امر سے صرف وجوب ثابت ہوتا ہے امر سے وجوب کے علاوہ کوئی اور معنی لینا امر کے اطلاق اور اس کی حقیقت کی خلاف ورزی ہے امر جب بھی لایا جائے گا اگر کوئی قیدی قرینہ و ثبوت امر کی حقیقت کے خلاف اسے استعمال کرنے کا جواز فراہم نہیں کرتا تو ایسی حالت میں امر کی حقیقت یعنی وجوب کے خلاف خطا اعتقاد کھینچنا رو نہ ہو گا اتن التزامی طور پر یہاں مقصود بنا کر امر میں نذیب اباحت وغیرہ کے اشتراک کا ابطال کر رہے ہیں، فرماتے ہیں امر نہ تو لفظاً نہ ہی معنأً ایسا ہے جو نذیب و اباحت وغیرہ کو علی الاطلاق حقیقی تناظر میں ہضم کر جائے امر میں اشتراک کے قائلین مختلف معانی و احکام کو رائج بتلاتے ہیں، ایک گروہ نذیب و دوسرا اباحت تیسرا توقف کو رائج بتلاتا ہے، ان سب کی تفصیلی تردید سے پہلے منار کی سب سے بہترین شرح مشکوٰۃ الانوار کے اس بیان کو مد نظر رکھا جائے گا جسے لکھنوی نے اپنا سہارا قرار دیا ہے، صاحب مشکوٰۃ الانوار لکھتے ہیں حضرات فقہار کی اصطلاح میں موجب اور مقتضی اور حکم ہم زلف و ہم معنی الفاظ ہیں، ان کے معنی ایک جیسے ہیں، موجب اسم مفعول کا صیغہ بعد از سننے جس کام میں حجاز اور اس کے متارکے میں حرمت آجائے وہ واجب ہو گا یعنی کرنا جائز اور نہ کرنا حرام ہو تو اسے فعل واجب یا حکم واجب کہیں گے، اگر فعل جائز ہے مگر اس کا کرنا رائج ہے تو وہ نذیب یا مندوب ہے اور فعل جائز اور حرک فعل جائز تو وہ اباحت ہے یہاں ایک بحث یہ ہے کہ امر وجوب نذیب و اباحت میں لفظی طور پر مشترک ہے یا معنوی اشتراک پایا جاتا ہے، اگر لفظ الگ الگ مستقل و ضنون پر متعدد معنی کے لئے موضوع ہو تو اسے لفظی اشتراک کہتے ہیں اور لفظ اگر ایک ہی معنی کے لئے موضوع ہے مگر وہ معنی کلی ہے جس کے کثیر افراد ہیں تو یہ معنوی اشتراک ہے لفظی اشتراک کی مثال عین ہے جو چشمہ، آنکھ، گھٹنہ وغیرہ کے لئے ابتداءً اور مستقلاً الگ الگ وضع شدہ

ہے اور معنوی اشتراک کی مثال عورت ہے جس میں عائشہ، اسکندر خاتون، تفصیل بیگم، اسماء، رضیہ خاتون وغیرہ اشریک ہیں جو لوگ کہتے ہیں کہ امر میں اشتراک پایا جاتا ہے ان کے ہاں اختلافات ہیں شافعی نے ایک روایت میں کہا امر وجوب اور ندب میں لفظی اشتراک کے لحاظ سے مشترک ہے اور ابو منصور ماتریدی سے حکایت کرتے ہیں کہ امر اقتضار یعنی طلب فعل کے لئے وضع کیا گیا ہے چاہے فعل حقیقی یا ندبی انداز میں طلب کیا جائے منصور کی تقویٰ پر ہم کہیں گے امر وجوب و ندب میں معنوی اشتراک کے زاویے سے مشترک ہو جائے گا، کچھ لوگ کہتے ہیں امر صرف لفظی اشتراک کے ساتھ وجوب و ندب اور اباحت میں مشترک ہے دوسروں نے جولانی دکھائی اور بول پڑے کہ امر تینوں میں معنوی اشتراک رکھتا ہے، دلیل میں کہتے ہیں مان لیجئے امر اجازت و اذن کے لئے موضوع ہوا اور یہ اذن کلی مفہوم ہو یعنی اذن و اجازت وجوب کی صورت یا ندب یا اباحت کی صورت میں طلوع ہوں لہذا معنوی اشتراک پایا جائیگا بہر حال امر کے اشتراک کے قائلین اختلاف لفظی و معنوی میں مختلف ہونے کے باوجود اس میں متفق ہیں کہ امر میں اشتراک ہے اور اخاف اشتراک کی تردید کرتے ہیں، ماتن نے بظاہر اپنی عبارت میں امر کے اشتراک کی تردید نہیں کی مگر انھوں نے ایسا اسلوب لیا ہے جس سے التزامی طور پر امر میں ثابت کئے جانے والے لفظی یا معنوی دونوں مشترک یاد رہا ہو جاتے ہیں، ماتن نے کہا امر کا موجب و حکم صرف وجوب ہے ندب یا اباحت امر کا موجب نہیں تب ماتن نے تردید کر دی کہ ندب اور اباحت امر کا موجب نہیں بن سکتے، جب یہ امر کا موجب نہیں بن سکتے تو واضح ہو گیا کہ امر ندب و اباحت یا وجوب ندب اور اباحت تینوں میں لفظی اشتراک کے ساتھ مشترک ہوتا تو ماتن کے لئے اشتراک لفظی کی تردید کا کوئی جواز نہ ہوتا لہذا وہ لا الذنب والا ما کہنے کے مجاز نہ رہتے اور ماتن نے یہ بھی کہا کہ امر کا وجوب ہے اس سے سمجھ میں آیا کہ مر ندب و اباحت یا وجوب، ندب اور اباحت میں معنوی اشتراک کے ساتھ مشترک نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ معنوی اشتراک کی صورت میں امر کا موجب وجوب نہیں بلکہ امر یا اذن ہوتا یا اقتضار یعنی طلب فعل ہوتا جو کلی مفہوم میں عام نہ کہ ماتن نے امر کے موجب میں اذن یا اقتضار کو داخل نہیں کیا بلکہ صرف وجوب بتلایا جس سے بات کھل گئی کہ امر معنوی اشتراک کے ساتھ بھی مشترک نہیں ہو سکتا، بہر حال ماتن نے اپنے اسلوب نگارش سے التزام امر میں لفظی اور معنوی ہر طرح کے اشتراک کو مردود قرار دیا ہے۔

اب ندب و اباحت اور توقف فی الامر کے قائلین کی دلیلیں سنتے چلیں، وہ لوگ جن کا عقاد ہے کہ امر کا موجب ندب ہے وہ کہتے ہیں امر طلب فعل کے لئے آتا ہے لہذا امر کے اندر فعل یعنی کرنے کی جانب راجح ہونی چاہئے مروج نہیں اور جس چیز میں فعل یعنی کرنے کی جانب راجح ہوتی ہے وہ ندب ہے لہذا امر کا موجب بھی ندب ہی ہے کیونکہ فعل کی طلب کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ جانب فعل میں ترجیح پائی جائے جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں فکا تبوہم ان علمتم فیہم خیراً وہ لوگ جو اپنے مملوک مکاتب بنانا چاہتے ہیں اگر ان کے

اندر تمہیں یہ نظر آجائے کہ وہ کتابت کا بدلہ ادا کر سکیں گے تو تم انہیں مکاتب بنادو، یہاں کا بیوا امر ہے، اور مکاتب بنانے کا حکم مذہب ہے یعنی مکاتب بنانا راجح و افضل ہے اور نہ بنانا گوجائز ہے مگر مروج و غیر افضل ہے، لہذا امر مذہب کے لئے ہو گا۔

وہ لوگ جو امر کے سلسلے میں کہتے ہیں کہ یہ اباحت کے لئے ہے وہ کہتے ہیں کہ امر طلب فعل کے لئے آتا ہے، فعل طلب کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ فعل کرنے کی اجازت ہو اور وہ حرام نہ ہو اور فعل کی طلب میں اذن و اجازت ہونے کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ اس میں اباحت ہو یعنی وہ جائز ہو اللہ تعالیٰ نے فرمایا و اذا علمتم فاصعدوا جب تم علمال ہو جاؤ تو شکار کرو، یہاں اصطداوا امر ہے اس سے اصطیاد یعنی شکار کرانے کا فعل طلب کیا گیا، لہذا شکار کرنا جائز ہوگا اور شکار نہ کرنا حرام بھی نہیں ہوگا اور یہی مفہوم اباحت کا ہے معلوم ہوا امر میں اباحت ہے یعنی امر کا موجب اباحت ہے۔

امر کے متعلق توقف کے معقدین کہتے ہیں امر تقریباً سولہ معنوں میں آتا ہے، امر واجب کے لئے آتا ہے، اباحت، نہ مذہب نہ تہدید کے لئے جیسے اعملوا شتم و غیر جیسے فاقوا بسورۃ منہ فثلثمہ ولا ارشاد جیسے واسئھذ واذ ذی عذر تنکم و تسخیر جیسے کونوا قردۃ خاسئین، نہ اعتنان کلوامسا رزقکم اللہ واکرام اذخروہا بسلام امنین نہ اہانتہ جیسے ذق و تسویہ جیسے اجبروا واولا تصبروا و دعا جیسے اللهم اغفر لی وامنئی جیسے یا مالک لیقض علینا ربای و احقار جیسے القوا ما انتم بلقون و اتکون جیسے کون و اتایب جیسے ابن عباس کو دی گئی تہنیہ و تادیب کل مایلیک، یہ فرقہ کہتا ہے جب ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ مذکور سولہ معنوں سے امر کس معنی کے لئے متعین ہوا ہے تب عمل کریں گے جب تک کسی ایک معنی متعین کے لئے نہیں ہوا امر کی مراد ظاہر نہیں لہذا ہمارے عمل کی ضرورت بھی نہیں پڑے گی اس لئے لازمی طور پر ہم توقف سے اس وقت تک کام لیتے رہیں گے جب تک امر کی مراد متعین نہ ہوے۔

وعندنا العجوب۔۔۔ شارح کہتے ہیں ہمارے معتقد میں امر کی حقیقت وجوب ہے
 امر جب مطلقاً استعمال کیا جائے تو ہر حال سے اس سے وجوب ہی ثابت ہوگا البتہ وجوب کے علاوہ
 دوسرے معانی کے لئے کوئی قرینہ و ثبوت نہیں ہو جائے فلا باس وجوب کے خلاف والا منی ہی معتبر ہوگا جیسا کہ
 فرق توقف نے واضح کیا کہ اس کے متعدد معنی آتے ہیں ان متعدد معنوں میں اسی وقت استعمال کریں گے جب
 مقام کے مقتضیات کی روشنی میں ثبوت فراہم ہو جائے ورنہ امر سے عام حالات میں صرف وجوب برادیں گے

سَوَاءٌ كَانَ بَعْدَ الْحَظْرِ أَوْ قَبْلَهُ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ وَمُوجِبُهُ الْوُجُوبُ وَرَحُّ عَلَى مَنْ قَالَ إِنَّ الْأَمْرَ بَعْدَ الْحَظْرِ لِلْإِبَاحَةِ وَقَبْلَهُ بِالْوُجُوبِ عَلَى حَسَبِ مَا يَفْتَضِيهِ الْعَقْلُ وَالْعَادَةُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَإِذَا هَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا

وَنَحْنُ نَقُولُ اِنَّ الْوُجُوبَ بَعْدَ الْحَظَرِ اَيْضًا مُسْتَعْمَلٌ فِي الْقُرْآنِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى فَاِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُمُ الْحَرَامُ فَأَتُوا الْمَشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَالْإِبِلَ عَنِّي قَوْلِهِ تَعَالَى وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا لَمْ يُفْهِمُ مِنَ الْوَجِبِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمِنْ أَنَّ الْأَمْرَ بِالْإِصْطِيَادِ إِتِمَادًا مَعَهُ وَنَفْعًا لِلْعِبَادِ وَإِذَا كَانَ فُرْصًا فَيَكُونُ حَرَجًا عَلَيْهِمْ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ لِلْوُجُوبِ وَإِنَّمَا يُحْمَلُ عَلَى غَيْرِهِ بِالْقُرْآنِ وَالْمَجَازِ -

ترجمہ

(م) چاہے امر مانعت کے بعد یا ممانعت سے پہلے ہو (ش) یہ جملہ باتیں کی عبارت و موجبہ الوجوب سے مربوط ہے یہ جملہ اس شخص کی تفسیر ہے جو قائل ہو گیا کہ امر مانعت کے بعد اباحت کے لئے ہوتا ہے اور ممانعت سے پہلے وجوب کے لئے یہ قائل کہتا ہے عقل اور عادت یہی تقاضا کرتے ہیں دلیل الشرب العزت کا فرمان واذا حللتم فاصطادوا ہے ہم کہتے ہیں کہ قرآن شریف میں مانعت کے بھی امر وجوب ہی میں مستعمل ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں فاذا انسلخ الحرم فاقبلوا المشركين حيث وجدتموهم اور الشرب العزت کے فرمان واذا حللتم فاصطادوا میں اباحت فاصطادوا امر سے مفہوم نہیں ہوتی بلکہ اس سے پہلے آدہ اللہ جل شانہ کے فرمان واصل لكم الطيبات سے مفہوم ہوتی ہے دوسری وجہ ہے کہ شکار کا حکم بندوں کے منافع و مفادات اور ان کے کسب کے لئے میں سراسر افضال و انعام ہے لہذا اس سے مباح ہونا چاہئے اگر تم شکار کرنا فرض بتلائیں تو اللہ کے بندے نیکیوں کا شکار ہو جائیں گے اس لئے ضروری ہو گا کہ امر جب مطلق ہو تو وجوب کے لئے ہوا البتہ مجاز اور قرآن کے لحاظ سے وجوب کے علاوہ دوسرے مفہام میں امر آ سکتا ہے۔

الحظر، مانعت، اصطیاد، شکار کرنا، علت، عامی بات، عرض متعارف پہلو
بیان لغت | انسلاخ ختم ہو جانا، منہ احسان، نفع، مفادات، حرج علی مصنفہ تنگی وقت،
اطلاق، عام حالات، قرآن، ثبوت، مجاز حقیقت سے بعید، غیر حقیقی پہلو۔

تشریح عبارات | یہاں سے آئن علیہ الرحمۃ شافعیہ کے لئے مغالطے کا انکار کرتے ہوئے مغالطے کی اساس کو سوخت و درود قرار دے رہے ہیں، امام شافعی کہتے ہیں اگر کسی چیز کی مانعت کر دی جائے اور پھر اس کا امر کیا جائے تو عقل و عادت کے مطابق مانعت کے بعد امر سے صرف اباحت ثابت ہوگی، امور بہ کی مانعت کے بعد اس کا حکم صرف مباح ہونا ہے نہ کہ وجوب شافعی اپنے قول کی دلیل میں الشرب العزت کا فرمان واذا حللتم فاصطادوا پیش کر کے کہتے ہیں اس میں اللہ نے بتایا جب تم احرام سے نکل چکو تو شکار کرو، احرام کی حالت میں شکار کرنا ممنوع تھا احرام سے چھٹکارا پانے کے بعد اسی ممنوع شکار کا امر کیا گیا تو یہ امر مانعت کے بعد آیا اور

سب کو معلوم ہے کہ شکار کرنا جائز و مباح ہے نہ کہ واجب ثابت ہو گیا کہ ممانعت کے بعد امر سے اباحت ہی ثابت ہوگی، مگر اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ امر کا موجب و حکم واجب چاہے امر ممانعت کے بعد کیا جائے یا ممانعت سے پہلے اس کی دلیل میں ہم کہیں گے کہ ممانعت کے بعد بھی قرآن میں امر سے واجب ہی ثابت ہے، اللہ رب العزت فرماتے ہیں فاذا انسلیخ الاسلام الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم جب حرام کردہ چیزیں ختم ہو جائیں تو تم مشرکوں کو جہاں پاؤ وہیں قتل کرو، حرام کردہ چیزیں جاری ہیں مگر جب تک ذوالحجہ تک محرم، ان مہینوں میں قتال و جنگ کو ممنوع و حرام کر دیا گیا، ان گن مہینوں کے جاتے ہی رہنے کے بعد اقتلوا امر کا صیغہ ہے اسے لاکر حکم دیا گیا کہ مشرکوں کو قتل کرو جہاں ملیں، اور یہ قتل واجب ہے، مشرکوں کو قتل کرنے کا واجب حکم ممانعت کے بعد دیا جا رہا ہے معلوم ہوا ممنوع و محظور یعنی ممانعت کے بعد بھی امر و واجب ہی کے لئے آتا ہے، شافعی کے استدلال کے دو جواب دئے گئے ہیں، ایک جواب لفظی قرینہ سے متعلق ہے، دوسرا عقلی قرینہ سے شارح فرماتے ہیں، شکار کرنے کی اباحت — فاصطادوا امر کے صیغہ سے ثابت نہیں ہو پائے گی، اس کا لفظی قرینہ یہ ہے کہ شکار کرنے کی اباحت اللہ کے فرمان احل لکم الطبیعات سے ثابت ہوتی ہے یہاں اللہ تعالیٰ نے فرمایا تمہارے لئے پاکیزہ چیزیں حلال یعنی مباح کر دی گئی ہیں، فاصطادوا سے اباحت ثابت نہ ہونے کا عقلی قرینہ یہ ہے کہ شکار کرنے کا امر یہ تو سراسر اللہ تعالیٰ کا احسان ہے کہ انھوں نے ممانعت کے بعد شکار کرنے کا امر فرمایا، اس میں بندوں کے مفادات و اغراض کی کھلی رعایت ہے، یہاں فاصطادوا امر ہے اس سے وجوب ثابت کر کے یہ کہا جائے کہ شکار کرنا فرض ہے تو خدا کے بندے عظیم ترین دشواری سے دوچار ہو جائیں گے اس لئے وجوب نہیں ہو سکتا اور اباحت ہی میں احسان کا ثبوت اور بندوں کے مفادات کی آبیاری ہے لیکن اباحت اصطادوا کے بجائے اصل سے ثابت ہوتی ہے، واضح ہو چلا کہ جب امر میں اطلاق و بے قیدگی ہوگی خارجی ثبوت وجوب کے خلاف نہ ہوں گے تو امر سے بہر حال وجوب ہی ثابت ہوگا، ہاں وجوب کے مفاد قرائن یا مجازی پہلو نکل آئیں تو وہاں امر سے وجوب کے علاوہ دوسرے مفاد ہم مراد لئے جاسکیں گے۔

شَرَّ شَرِّهِ فِي بَيَانِ دَلِيلِ الْوُجُوبِ فَقَالَ لَا تَفْهَمُوا الْخَيْرَةَ عَنِ الْمَأْمُورِ بِالْأَمْرِ بِالنَّصِ أَحَى
أَمَّا قُلْنَا أَنَّ مُوجِبَهُ الْوُجُوبِ لَا تَفْهَمُوا الْإِخْتِيَارَ عَنِ الْمَأْمُورِينَ الْمُتَكَلِّفِينَ بِالْأَمْرِ بِالنَّصِ وَهُوَ
قَوْلُهُ تَعَالَى وَمَا كَانَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا الْمُؤْمِنَاتِ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ
أَمْرِهِمْ لِأَنَّ قَوْلَهُ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا فَلَا يَكُونُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا الْمُؤْمِنَاتِ أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْإِخْتِيَارُ
مِنْ أَمْرِهِمَا أَيْ إِنْ شَاءُوا قَبِلُوا أَلَمْ يَكُنْ لَهُمُ الْإِخْتِيَارُ بَلْ يَجِبُ عَلَيْهِمُ الْإِتِمَارُ بِأَمْرِهِمَا

وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ إِلَّا فِي الْوَاجِبِ وَقِيلَ النَّصُّ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تُسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ خُطَابًا لِلْبَلِيسِ لِلْعَيْنِ أَيْ مَا بَقِيَ لَكَ الْإِخْتِيَارُ بَعْدَ أَنْ أَمَرْتُكَ فَلَوْ تَرَكْتَ السُّجُودَ.

ترجمہ بعد ازاں مآتن نے وجوب کی دلیلیں بیان کرنی شروع کی ہیں، فرماتے ہیں دم، قرآنی نص کے ذریعہ امر کے امور بہ یعنی مکلف و مخاطب سے اختیار کا چھین جانا امر کے وجوب کی دلیل ہے، (ش) یعنی ہم نے امر کا موجب و حکم وجوب اس لئے بتایا ہے کہ قرآنی نص کے ذریعہ امر کے مخاطبین، مکلفین، مومنین سے ان کے اختیارات چھین لئے گئے ہیں، اللہ رب العزت فرماتے ہیں ما کان لمومن ولا مومنة اذا قضی الله ورسوله امرا ان یکون لهم الخیرة من امرهم ان اس کا مطلب یہ ہے کہ جب اللہ جل شانہ اور ان کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کوئی حکم دیں تو کسی بھی مومن مرد اور مومن عورت کے لئے اللہ ورسول کے حکم میں اختیار نہیں ہوگا کہ اگر یہ چاہیں تو اس کو حکم منظور کریں اور چاہیں تو منظور نہ کریں بلکہ مومن مردوں اور عورتوں کے ذمے واجب و لازم ہو جانے لگا کہ اللہ ورسول کے احکامات کی سہر حال تعمیل کریں یہ بات اس وقت تک ممکن نہ ہوگی جب تک کہ ہم یہ تسلیم نہ کریں کہ امر و وجوب ہی کیلئے ہے، کچھ لوگ کہتے ہیں امر کے واجب ہونے کے سلسلے میں قرآن کی نص یہ ہے وما منعک ان لا تسجد اذا امرتک یہ خطاب ابلیس کو کیا گیا تھا کہ اوعین و مردود جب ہم نے تجھے سجدے کا حکم دیدیا تو تجھے اختیار ہی نہ رہا تھا کہ تو چاہتا تو اسے منظور کرتا، چاہتا تو اسے ٹھکرا دیتا، جب ترا اختیار سلب کر لیا گیا تھا تو تو نے سجدہ کیوں نہیں کیا۔

بیان لغت الانفساء - سلب ہونا، چھین جانا، جاتا رہنا، سوخت ہو جانا۔ الخیرة خارج برزیر ازبر اس کا معنی ہے اختیار یا امور بالامر۔ جسے امر کیا گیا، امر کا مخاطب، امر کا مکلف، امر کا امور بہ، قضاء الامر حکم دینا، المنع روک دینا، متار کر پر برا نگینہ کر دینا۔

شرح عبارات اع انما قلنا ان یہاں سے شارح علیہ الرحمہ باتن کے متن کی وضاحت کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ امر کا موجب و حکم وجوب ہی ہے ندب اور اباحت نہیں اس کی دلیل قرآنی نص سے ملتی ہے، قرآنی عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اللہ جل شانہ اور ان کے رسول کے احکامات واجب ہوتے ہیں وہ جب بھی حکم کریں گے لاسحالہ وجوب ہی مراد ہوگا، قرآنی نص یہ ہے وما کان لمومن ولا مومنة اذا قضی الله ورسوله امرا ان یکون لهم الخیرة من امرهم کسی مومن مرد اور عورت کے لئے جب اللہ اور ان کے رسول حکم دیں تو ان کے حکم میں اختیار نہیں ہوگا امور یعنی جسے حکم دیا گیا اس سے اختیار سلب کر لیا گیا یعنی جو حکم دیا جا چکا ہے اس میں مومن مرد و عورت کیلئے اختیار نہیں ہوگا کہ وہ چاہیں تو اس کی تعمیل کریں اور چاہیں تو اس کی تعمیل نہ کریں بلکہ ان کے اختیارات ختم ہو گئے اور یہ حکم واجب ہو گیا، اختیارات چھیننے کا نتیجہ اس وقت برآمد ہوگا جب ہم مآتن کی اللہ ورسول کا حکم

وجوب ہی کے لئے ہے، معلوم ہوا کہ امر کے ذریعہ محض وجوب ثابت ہوگا، بالا قرآنی نص سے امر کا مفید وجوب ہونا مبرا تھا معلوم ہو گیا، بعض نے ایک دوسری آیت پیش کی جس سے امر کا مفید وجوب ہونا مفہوم تو ہوتا ہے مگر صراحتہ نہیں بلکہ التزاماً ثابت ہوتا ہے کہ امر مفید وجوب ہے، قرآنی عبارت یہ ہے وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك شیطان سے کہا گیا کہ اللہ رب العزت نے فرمایا ہے بے ہودے جب میں نے تجھے حکم دیا کہ آدم کو سجدہ کر تو تو نے سجدے کا متار کہ کیوں کیا، اس سے معلوم ہوا کہ اللہ کا حکم وجوب کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ واجب ہی ایسا ہے جس کا متار کہ حرام ہے یعنی واجب کی تعمیل نہ کرنا ملعونیت ہے نفی اور التزامی نافرمانی سے واضح ہوا کہ امر وجوب کے لئے آتا ہے نہ کہ تدبیر و اباحت کیلئے۔

وَاسْتِحْقَاقُ الْوَعْدِ لِتَارِكِهِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ اِنْ تَقَاءِ الْخِيَرَةِ آه اَيَّ اِمَّا قُلْنَا اِنْ مُوجِبُهُ الْوُجُوبُ لَا سِتِحْقَاقُ الْوَعْدِ لِتَارِكِ الْأَمْرِ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ اَيَّ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَيَتَكَبَّرُونَ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ فِي الدُّنْيَا أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الْآخِرَةِ وَهَذَا الْوَعْدُ لِيَكُونَ الْإِنْتَرَاكُ الْوَاجِبُ وَلَكِنْ يَمُرُّ عَلَيْهِ أَنْتَ مَوْقُوفٌ عَلَى أَنْ يَكُونَ هَذَا الْأَمْرُ أَيْضًا لِلْوَاجِبِ وَهُوَ مَمْنُوعٌ وَأَنْتَ لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْمُخَالَفَةُ عَلَى وَجْهِ الْإِنْكَارِ دُونَ التَّرْكِ وَالْجَوَابُ إِنَّ سِيَاقَ الْكَلَامِ دَالٌّ عَلَى أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ لِلْوَاجِبِ يَدُونِ اخْتِْيَاجِ إِلَى بُرْهَانٍ وَمُضَادَّةٍ عَلَى الْمَطْلُوبِ وَإِنَّ الْمُخَالَفَةَ فِي اسْتِخْطَامِ الْهَمِّ اِمَّا تَطْلُقُ عَلَى تَرْكِ الْعَمَلِ بِهِ فَتَسْمَلُ -

ترجمہ

(م) اور امر کے تارک کا مستحق وعید ہونا (وجوب امر کی دلیل ہے) (ش) اس کا عطف انتفاع الخیرۃ پر ہے مطلب یہ ہے کہ ہم نے امر کا حکم حکم و موجب وجوب اس بنا پر بتلایا کہ نص قرآنی سے ثابت ہے کہ امر کا تارک وعید کا مستحق ہوگا، یہ نص اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ مطلب یہ ہے کہ جو لوگ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت کریں اور حکم کا متار کہ کریں انہیں ڈرنا چاہئے کہ دنیا میں انہیں کوئی مصیبت نہ آگھرے یا آخرت میں دردناک عذاب نہ آن پڑے، یہ وعید صرف واجب کے متار کہ پر ہی برپا کی جاسکتی ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ نص قرآنی فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ دوجوب کے لئے ہو حالانکہ یہ ممنوع ہے، نیز یہ کیوں نہ ہو کہ انکار حکم کی مخالفت مراد ہو نہ ترک عمل کی مخالفت، جواب یہ ہے کہ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ میں کلام کا سیاق و تبغیر خود دلیل ہے کہ بالا امر وجوب ہی کے لئے ہے اس کے وجوب کو

ثابت کرنے کے لئے نہ تو دلیل کی ضرورت ہے نہ ہی برہان کی احتیاج جبکہ یہ بات بھی واضح ہے کہ عربوں کے استعمالات میں مخالفت سے ترک عمل ہی مراد ہوتا ہے نہ کہ انکار حکم کی مخالفت مراد ہوتی ہے، چھٹی طرح غور کر لیجئے۔
بیان لغت ابو بشر میں وعید استعمال کرتے ہیں اور امور خیر میں وعدہ، حذر (رض) ڈرنا۔ سیاق، چلانا، سیاق کلام، کلام کے لانے کی عرض۔

تشریح عبارات فرمایا امر کا موجب و حکم وجوب ہی مذہب ہے اور اباحت نہیں، اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جب کسی کو حکم دیا جائے وہ اس حکم و امر کا متار کرے تو وہ وعید کا مستحق ہو جاتا ہے، استحقاق وعید قرآنی نص میں مذکور ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبہم فتنۃ اذ یصیبہم عذاب الیم جو لوگ رسول اللہ کے امر و حکم کی مخالفت کرتے ہیں انہیں دنیا میں کسی عظیم تر مصیبت میں گھر جائے یا آخرت میں دردناک عذاب میں ماخوذ ہو جانے سے ڈر جانا چاہئے، یہاں اللہ تعالیٰ نے امر رسول کے مخالف کو وعید کا مستحق بتلایا ہے وعید کا استحقاق تب ہوگا جب کہ بندہ واجب کی مخالفت کرے، اس لئے اننا بڑیگا کہ امر وجوب ہی کا فائدہ دیتا ہے مگر سے ایک سوال پیش کیا جانتے ہیں، کہتے ہیں آپ کے استدلال فلیحذر پر اعتراض ہوگا کہ یہ استدلال درست نہیں کیونکہ مذکور استدلال خود اس پر منحصر ہے کہ نص قرآنی کا امر فلیحذر وجوب کے لئے ثابت کیا جائے اور اس کے وجوب کے لئے ہونے۔ یہ برہان پیش کیا جائے کیونکہ یہ کہنا یعنی اس میں یہ برہان دینا کہ امر وجوب کے لئے ہوتا ہے یہ تو خود ہی مطلوب و دعویٰ ہے، یہ مطلوب یا دعویٰ اپنی صحت میں برہان و دلیل پر انحصار رکھتا ہے اور آپ دلیل دے رہے ہیں تو معلوم ہوا صرف دعویٰ و مطلوب پیش کرنے پر اصرار کئے جا رہے ہیں جس سے مصادرہ علی المطلوب و الدعویٰ کا لزوم عائد ہوتا ہے اور یہ ممنوع و ناروا ہے کہ برہان کے بغیر مطلوب کا مصادرہ مطلوب پر امر کیا جا جائے وائے لہ۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ یہاں مخالفت کا مفہوم ترک عمل نہ لیا جائے بلکہ رسول اللہ کے امر کے مخالفین سے مراد وہ ہوں جو ان کے امر کا انکار کرتے ہیں اور یہی علی انکار الامر کے باعث وعید کے مستحق ہوں نہ کہ وہ لوگ جو متار کہ علی کئے ہوئے ہوں یعنی تارکین عمل بالامر مستحق وعید نہ ہوں دونوں اشکالوں کے جوابات شارح نے ترتیب وار پیش کر دیئے ہیں پہلے کا جواب یہ ہے کہ فلیحذر و امر کا وجوب کے لئے ہونا مسہنہ بات ہے یہاں دعویٰ نہیں کہ اس کی برہان و دلیل پیش کی جائے، کیونکہ کلام کا انداز ہی بتلادیگا کہ امر وجوب کا فائدہ کر رہا ہے اور کون اتحق ہے جو کہے کہ فلیحذر میں وجوب امر کی اسے دلیل چاہئے یہاں مطلوب و دعویٰ پر مصادرہ و اصرار کی پیچ لائینی ہے کیونکہ بحث امر کے موجب یعنی وجوب سے شعلتی ہے امر کے بارے میں تو بحث نہیں کہ یہ امر ہے یا نہیں جس کے نتیجے میں کہا جائے کہ اثبات امر کی دلیل لازم۔

دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ مخالفت و موافقت ایسے مفہام ہیں جو عربی استعمالات میں امور بہ

یعنی حکم دہانے اور نہ کرنے سے متعلق ہیں، مخالفت کا معنی ٹھیک ٹھیک امور پر عمل کا ترک کرنا ہے بالکل اسی طرح جس طرح موافقت کا معنی امور پر مجرم کرنا ہے اس لئے مخالفت سے مخالفت علی الاکثر یعنی ممکن امر نہ کرتا کہیں امر مراد ہو ہی نہیں سکتے، غور کریجئے یہی کہیں گے آپ بھی واللہ اعلم بالصواب۔

وَلَدَلَالَةُ الْإِجْمَاعِ وَالْمَعْقُولِ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ وَفِي بَعْضِ الشُّخُوحِ وَكَذَلِكَ دَلَالَةُ الْإِجْمَاعِ وَالْمَعْقُولِ يَدُلُّانِ عَلَيْهِ فَمِنْ هُجْمَلَةٍ مُسْتَقِلَّةٍ مُعْطَوْفَةٍ عَلَى مَضْمُونٍ سَابِقِهَا وَحَاصِلُهُ أَنَّ دَلَالَةَ الْإِجْمَاعِ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لِلْوَجُوبِ لِأَنَّهُمْ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنَّ كُلَّ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَطْلُبَ فِعْلًا مِنْ أَحَدٍ لَا يَطْلُبُ إِلَّا بِفِظِ الْأَمْرِ وَالْكَفَالِ فِي الطَّلَبِ هُوَ الْوَجُوبُ وَالْأَصْلُ نَقْيُ الْإِشْرَافِ فَتَعَيَّنَ أَنَّ مُوجِبَهُ الْوَجُوبُ وَإِنَّمَا قَالَ دَلَالَةُ الْإِجْمَاعِ لِأَنَّ نَفْسَ الْإِجْمَاعِ لَوْ تَعَقَّدُ عَلَى أَنَّ مُوجِبَهُ الْوَجُوبُ لِأَنَّهُ مُتَخَلِّفٌ فِيهِ بَلْ إِنَّمَا الْإِجْمَاعُ عَلَى شَيْءٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ وَكَذَلِكَ الدَّلِيلُ الْمَعْقُولُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لِلْوَجُوبِ وَهُوَ أَنَّ تَصَارِيفَ الْأَنْعَالِ كُلَّهَا كَالْمَا ضِيٍّ وَالْمُسْتَقْبَلِ وَالْحَالِ ذَالٍ عَلَى مَعْنَى فَخْصُوصٍ فَيَسْبِغِي أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ ذَالًا عَلَى مَعْنَى الْوَجُوبِ وَلَيْسَ هَذَا إِلَّا ثَبَاتُ الْغَاثَةِ بِالْقِيَّاسِ بَلْ لِإِثْبَاتِ كَوْنِ الْأَصْلِ عَدَمِ الْإِشْرَافِ وَقِيلَ الْمَعْقُولُ هُوَ السَّيِّدُ إِذَا أَمَرَ غُلَامًا، يَفْعَلْ وَلَوْ يَفْعَلُ اسْتَحَقَّ الْعِقَابَ فَمِنْ كَوْنِ الْأَمْرِ لِلْوَجُوبِ لَمَّا اسْتَحَقَّ ذَلِكَ وَقَدْ قِيلَ فِي بَيَانِ التَّصْوِصِ وَالْمَعْقُولِ وَجُوهٌ آخَرٌ تَوَلَّاهَا لِلْأَطْنَابِ۔

ترجمہ اور اس لئے بھی کہ اجماع اور دلیل عقلی دونوں اس بات پر دال ہیں کہ امر کا موجب وجوب ہے اس عبارت کا عطف بھی استفاء الخیر پر ہے اور عبارت بعض دوسرے نسخوں میں اس طرح ہے کذا دلالة الاجماع والمعقول عليه يدلان عليه۔ اس وقت یہ جملہ مستقل ہے اور سابق کے مضمون پر عطف ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اجماع کی دلالت بتاتی ہے کہ امر وجوب کے لئے آتا ہے اس لئے کہ اہل لغت و عرف نے اجماع کر لیا ہے، کسی سے اگر کوئی شخص کوئی فعل طلب کرنا چاہے تو وہ صیغہ امر کے بغیر طلب نہ کرے اور طلب کے اندر کمال طلب وجوب ہوتا ہے اور اشتراک کی نفی اس کی اصل ہے، لہذا متعین ہو گیا کہ امر کا موجب وجوب ہے، مصنف نے دلالة الاجماع کا لفظ استعمال کیا ہے اس لئے کہ اس بارے میں اجماع منعقد نہیں ہوا کہ اس کا موجب وجوب ہے اس لئے کہ یہ ان کے یہاں مختلف فیہ ہے بلکہ ایسی چیز پر سب کا اتفاق ہے اور اجماع ہے کہ وہ شئی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے۔

و کذا دلیل المعقول الخ عقلی دلیل بھی اسی طرح دلالت کرتی ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے اور وہ یہ ہے

کہ تمام افعال کی گردانیں جیسے، ماضی، مضارع، حال اپنے مخصوص معنی پر دلالت کرتے ہیں لہذا مناسب ہے کہ اسی طرح امر بھی خاص معنی یعنی وجوب پر دلالت کرے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ لغت کا ثبوت قیاس سے کیا گیا ہے بلکہ اس سے ثابت کرنا ہے کہ امر کی اصل اشتراک کی نفی ہے۔

دلیل المعقولۃ ۱۶ اور بعض نے کہا کہ دلیل معقول یہ ہے کہ آقا اپنے غلام کو کسی کام کا حکم دیتا ہے اور وہ اس کام کو انجام نہیں دیتا تو سزا کا مستحق ہو جاتا ہے، لہذا اگر امر وجوب کے لئے نہ ہوتا تو اس کا مستحق نہ ہوتا اور اس باب میں نص اور دلیل عقلی بھی ذکر کی گئی ہے جن کو میں نے طوالت کے خوف سے ترک کر دیا ہے۔

بیان لغات

اجماع، اتفاق، اتحاد، المعقول، عقلی شئی، الدلیل المعقول، عقلی دلیل، جملہ مستقلہ، وہ جملہ جو افادے میں مکمل ہو یعنی مرکب تام ذکر مرکب ناقص مضمون جملہ خلاصہ جملہ زید قائم جملہ کہ مضمون قیام زید ہے یعنی زید کا کھڑا ہونا جو تامیت ترکیب کے نتیجے میں طلوع ہوتا ہے لہذا مضمون کو کرنا ناقص ہوتا ہے لیکن منہج اور اصل تمام ہوئی پس اس پر مستقل جملہ کا عطف محظوظ نہیں ہو سکتا جن لوگوں نے مضمون پر عطف کی صورت میں تخطیہ کیا ہے انھیں خطا وار ٹھیرانے میں کوئی حرج نہیں، العقاب :- سزا، استحقاق لیا قیت۔

تشریح عبارات

۱۔ ما تن امر کے موجب وجوب سے متعلق تیسری دلیل ذکر کر رہے ہیں، کہنا یہ چاہئے ہیں کہ امر کا موجب و حکم ہر حال میں وجوب ہے، ندب اور اباحت امر کا موجب و حکم نہیں ہیں اس کی دلیل امر باب عرف و لغت کا اتفاق اور عقلی دلیل کی مساندت ہے، اہل لغت اور صاحبان عرف و عادت نے اتفاق و اتحاد کر لیا ہے کہ اگر کوئی شخص چاہتا ہو کہ وہ کسی سے کسی کام کا مطالبہ کرے یعنی طلب فعل چاہے تو وہ امر کے صیغے سے طلب کرتا ہے اور طلب میں کمال کی منظوری شامل ہوتی ہے یعنی طلب فعل علی وجه الکمال کی جاتی ہے اس میں یہ ہوتا ہے کہ طلب ہر حال میں ہوتی ہوتی ہے، اس میں کمال یعنی کمال کے ساتھ طلب اسی وقت ممکن ہوگی جبکہ امر کا موجب وجوب مانا جائے اور مخاطب و امور بالامر کو مجبور کر دیا جائے کہ ہر حال اسے مطلوبہ کام کرنا ہے مطلوبہ کام کرنے نہ کرنے سے متعلق اس کے اختیارات ملبوس ہو چکے ہیں اور اسی کا نام وجوب سے معلوم ہوتا ہے لغوی اور عرفی صاحبان کے متحدہ سکوت نے ہمیں باور کرایا کہ امر کا موجب و حکم ہر حال میں وجوب ہوگا، ندب و اباحت نہیں ہوگا امر کے موجب کا وجوب ہونا ایک اور دلیل سے واضح ہو جائے گا وہ یہ کہ اصل تو یہ ہے کہ لفظ اپنے مفہوم و مراد میں یکا و تنہا ہو اس میں اشتراک نہ ہو، جب آپ امر کا موجب فقط وجوب مانیں گے تب ہی کہا جائے کہ آپ نے اصل کی متابعت کی اور غیر اصل یعنی وجوب ندب و اباحت میں اشتراک سے برأت پانچے۔ ہماری تفصیل سے خوب ندب واضح ہو گیا کہ امر کا موجب ہے۔

۲۔ واما قال دلیلہ الاصحاح ۱۶ شارح سے سوال کیا گیا جب جناب اجماع کا ثبوت تو نہیں ملتا کہ امر

کا موجب وجوب ہے، اگر اجماع ہو جاتا تو امر کے موجب میں وجوب نذب و اباحت ہونے نہ ہونے میں اختلاف کیوں ہوتا جب اختلاف ہو تب واضح ہو کر امر کے موجب وجوب میں اتفاق و اجماع نہیں پایا گیا جواب دیا کہ اتن نے اسی لئے دلالت ال جماع کہا اجماع نہیں کہا، یہ نہیں کہا کہ اجماع ہو چکا بلکہ یہ کہا کہ اجماع کی دلالت و نشاندہی سے امر کا موجب وجوب ہونا متعین ہو گیا مطلب یہ ہے کہ اجماع ایک الگ چیز پر ہوا مگر یہی چیز واضح کئے دے گی کہ امر کا موجب وجوب ہے اجماع ہو چکا کہ جو بھی کسی سے کسی فعل کا مطالبہ کریگا وہ صیغہ امر ہی سے مطالبہ کرے گا اس سے ثابت ہوا کہ مطالبے میں کمال ہونا چاہئے، اور مطالبے کا کمال یہ ہے کہ اسے مؤکد کر دیا جائے یعنی جس سے مطالبہ کیا گیا اسے مطالبہ منظور کرنے اور نہ کرنے کا اختیار نہ رہے بلکہ مطالبہ یوراکرنا اس پر لازم و واجب ہو جائے تب واضح ہو جائیگا کہ امر کا موجب وجوب ہی ہے، یہ تو اجماع سے مستفاد نشاندہی تھی، عقلی دلیل بھی امر کا موجب وجوب بتلائے گی، عقلی دلیل یہ ہے کہ افعال متعدد قسم کے ہیں مثلاً ماضی، حال، مستقبل بہر فعل کے لئے مخصوص صیغے اور الفاظ لائے جاتے ہیں، ان مخصوص الفاظ اور صیغوں کے معانی بھی مخصوص ہوتے ہیں، مخصوص معانی انھیں مخصوص دے شدہ انہی افعال یا فعلی الفاظ کے تحت طلوع ہوتے ہیں جیسے ماضی کا مخصوص معنی مضی اور گزرتا ہے اور حال کا مخصوص و منفرد معنی حال ہے اور استقبال کا مخصوص و ممتاز معنی آئندہ ہونا ہے، جب مان لیا گیا کہ ہر ایک کے مخصوص و منفرد ممتاز و الگ الگ معنی ہیں تو یہ کیوں نہیں مانتے کہ امر کا معنی بھی مخصوص، منفرد الگ اور ممتاز ہے اور امر کا یہ منفرد و مخصوص و ممتاز جداگانہ معنی وجوب کے علاوہ اور کیا لے سکتے ہیں، کیا مخصوص و ممتاز معنی کمزور معنی ہوتا ہے اگر وجوب کے علاوہ امر کا موجب نذب یا اباحت تسلیم کرنے میں تو ہم کہیں گے آپ ایک ایسے معنی کی پیروی کر رہے ہیں جس میں اختصاص و امتیاز کیا ہے، حیرت ہے کہ امر کو آپ فعل ماننے کے ساتھ دوسرے افعال کی طرح اس کا مخصوص و مبینہ معنی وجوب ماننے کے لئے تیار نہیں، تیار ہو جائیے، کیونکہ اگر آپ امر کا موجب وجوب نہیں مانتیں گے تو زبان کی بنیادی دشمن شمار ہوں گے، آپ دیکھ رہے ہیں زبان کے قیمتی سرائے لغت کے تحفظ کار زبان کی دلالت حالیہ معنی عقلی تقاضا مجبور کرتے ہیں کہ امر کا موجب وجوب مانا جائے محققیت ہوگی اگر اس کے موجب کو وجوب تسلیم کر لیں گے، ولسن لہذا انویہاں اشکال کا دفاع مقصود ہے، اشکال یہ ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے، یہ لغت سے متعلق مسئلہ تھا جیسا کہ آپ کے عبری بیانات سے واضح ہوا آپ اس لغوی مسئلے کو عقلی دلیل سے ثابت کر رہے ہیں، تو یہ لغت کو قیاس و عقل سے ثابت کرنا ٹھیرا، حالانکہ لغت کو قیاس و عقل کے ذریعہ ثابت کرنا ناروا ہے، جواب یہ دے رہے ہیں کہ لغت کو قیاس و عقل سے ثابت نہیں کیا جا رہا ہے، بلکہ یہاں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ جس طرح ماضی حال، مستقبل کے معنوں میں اشتراک نہیں ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اشتراک کا نہ ہونا اصل ہے اسی طرح امر میں بھی اشتراک نہ ہونا اصل ہے کیونکہ ماضی، حال، مستقبل مخصوص، مخصوص معانی رکھتے ہیں ان کے ان خاص معانی میں کوئی معنی دخیل و شریک نہیں ہو سکتا اسی طرح امر بھی اپنا مخصوص

معنی یعنی وجوب رکھے ہوئے ہے، اس کے اس خاص معنی میں کوئی دوسرا معنی جسے ندب و اباحت و اصل میں اشتراک نہیں کر سکیں گے، اشتراک کا نہ ہونا امر میں اصل ہے اور دلیل معقول سے ہم نے یہی ثابت کیا کہ اصل میں امر میں اشتراک نہیں پایا جاتا ٹھیک اسی طرح جس طرح امر میں تردید نہیں پایا جاتا امر تردید و اشتراک سے پاک ہے اسکی اصل حیثیت یہ ہے وجوب کا افادہ کرتا رہے۔

وقلہ المعقول ان شارح بتلاتے ہیں بعض نے اس سلسلے میں امر کا موجب وجوب ہونا معقول دلیل سے ثابت ہے یہ معقول دلیل دی ہے، آقا جب اپنے غلام کو کسی کام کے کرنے کا حکم دیتا ہے اور وہ غلام مامور یہ کام نہیں کرتا تو سزا پاتا ہے، حکم دیئے گئے کام نہ کرنے پر سزا اسی وقت پائیگا جب یہ مان لیا جائے کہ امر کے ذریعہ طلب کیا گیا کام غلام پر بجالانا واجب و ضروری تھا، اس نے واجب و ضروری کام کا متار کر کیا لہذا سزا کا سزا وار ہو گیا، اس سے بھی معلوم ہوا کہ امر وجوب کے لئے نہ ہوتا تو اسے سزا کا بھی کئی معنی اور یہ عقلی دلیل ہے، عقلی دلیل سے کھل گیا کہ امر کا موجب وجوب ہے ندب یا اباحت نہیں کا قلم ابہا اضافہ وقد نقل فی بیان ان شارح کہتے ہیں امر کا موجب وجوب ہی ہے نہ کہ ندب و اباحت اس سلسلے میں قرآن کی دوسری آیتیں اور دوسری عقلی دلیلیں پیش کی جاتی ہیں، ہم نے انھیں دراز کلامی کے اندیشے سے ذکر نہیں کیا جیسے لکھنوی نے قرمیں لکھا کہ قرآنی نص یہ ہے واذ قال لہم انکعوا لایرکعونہ یہاں کا غزوہ کی مذمت امر کی مخالفت کی وجہ سے کی گئی اس سے معلوم ہوا کہ امر وجوب کے لئے ہے اگر امر وجوب کے لئے نہ ہوتا ندب و اباحت کے لئے نہ ہوتا تو ان کی مذمت کا کوئی مفہوم نہ نکلتا، اور عقلی دلیل یہ ہے کہ اس وقت غلام میں نے اسے حکم دیا تو اس نے تعمیل کی، یہاں عقلی دلیل بتلاتی ہے کہ تعمیل کے بغیر امر کا تحقق نہیں ہوگا، لہذا تعمیل واجب ہوگی تاکہ امر کا تحقق ہو جائے اس سے ثابت ہوا کہ امر کا موجب وجوب و مفہوم مراد حکم وجوب ہے نہ کہ ندب و اباحت، اور بے شمار قرآنی اور عقلی دلیلیں امر کا موجب وجوب بتلاتی ہیں لیکن ہم نے بھی انھیں شارح کی طرح دراز کلامی کے پیش نظر پلٹ دیا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ثَوَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ فِي بَيَانِ أَنَّ إِذَا لَوِي بِرُذَالِ الْأَمْرِ الْوُجُوبُ فَمَاذَا حُكِمَهُ فَقَالَ وَإِذَا أُرِيدَتْ
بِهِ الْإِبَاحَةُ أَوِ النَّدْبُ أَيْ إِذَا أُرِيدَتْ بِالْأَمْرِ الْإِبَاحَةُ أَوِ النَّدْبُ وَعُدِلَ عَنِ الْوُجُوبِ فَجِ
أَخْلَفَ فِيهِ فَقِيلَ إِنَّهُ حَقِيقَةٌ لِأَنَّهُ بَعْضُهُ أَيْ أَنَّ الْأَمْرَ حَقِيقَةً فِي الْإِبَاحَةِ وَالنَّدْبِ أَيْ لِأَنَّ
كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَعْضُ الْوُجُوبِ وَبَعْضُ الشَّيْءِ يَكُونُ حَقِيقَةً قَاصِرَةً لِأَنَّ الْوُجُوبَ عِبَارَةٌ عَنْ
جَوَازِ الْفِعْلِ مَعَ حُومَةِ التَّوَكُّلِ وَالْإِبَاحَةُ هِيَ جَوَازُ الْفِعْلِ وَالنَّدْبُ هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ رُخْصَانِهِ فَيَكُونُ
كُلُّ مِنْهُمَا مُسْتَعْمَلًا فِي بَعْضٍ مَعْنَى الْوُجُوبِ وَهُوَ مَعْنَى الْحَقِيقَةِ الْقَاصِرَةِ الَّتِي أُرِيدَتْ بِلَفْظِ
الْحَقِيقَةِ وَهُوَ مُخْتَارٌ فَخَرَّجَ الْإِسْلَامَ -

ترجمہ: ثم شرع المصنف ان امر بول کر جب وجوب کے معنی مراد لئے جائیں تو کون سے معنی مراد ہوں گے اس مسئلے کو مصنف نے بیان فرمایا، پس فرمایا

واذا ارید به الاباحۃ او الذنب۔ اور امر سے مراد جب اباحت یا نذب ہو یعنی امر سے جب اباحت یا نذب کے معنی کا ارادہ کیا جائے اور وجوب کے معنی کو چھوڑ دیا جائے تو اس وقت اختلاف واقع ہوا ہے۔

فقل ان حقیقۃ لاذ بعضہ۔ چنانچہ بعض فقہاء نے کہا کہ امر اس وقت بھی یعنی اباحت اور نذب کے معنی میں حقیقت ہے، کیونکہ اباحت اور نذب میں سے ہر ایک وجوب کا بعض ہے اور شئی کا بعض حصہ حقیقت قاصرہ کہلاتا ہے، اسلئے کہ وجوب کے معنی جواز الفعل مع حرمة الترك فعل جائز ہے اور ترک کرنا حرام ہے اور اباحت جواز فعل مع جواز ترک کا نام ہے جس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہے، اور نذب جواز فعل مع رجحانہ کو کہتے ہیں یعنی فعل جائز بھی ہے اور کرنا رائج ہے، پس مذکورہ تعریفوں سے معلوم ہوا کہ دونوں وجوب کے بعض معنی پر استعمال کئے گئے ہیں اور اسی کو حقیقت قاصرہ کہتے ہیں اور حقیقت قاصرہ اسی کا نام ہے، یہ تحقیق اسامیٰ فخر الاسلام دیکھی ہے۔

بیان لغات الحقیقۃ القاصۃ، ناسکون حقیقت، بعض حقیقت، کل حقیقت کا مفاد و متوازی، بعض الشئی، کسی چیز کا جز، ایک حصہ حقیقت، وہ جو مجاز نہ ہو مجاز کا معارض اس کے محاذ میں واقع۔

تشریح عبارات بادقات امر سے وجوب مراد نہیں ہوتا اس سے بحث نہیں کہ امر کا موجب بہر حال وجوب ہے، لیکن جب وجوب منظور نہ ہو تو امر کا حکم کیا ہوگا، اخاف نے کہا تھا کہ امر کی حقیقت اور عمومی جہت وجوب ہے اگر وجوب کے علاوہ مراد ہو تو امر اپنی حقیقت سے باہر ہوا نظر آئے گا تب یہ امر سے مراد وجوب نہ ہو اس کا کیا حکم ہوگا کیا وجوب کے علاوہ یا گیا امر کا مفہوم امر کا حقیقی مفہوم ہو یا مجازی، باتن نے کہا امر سے وجوب کے علاوہ اباحت یا نذب مراد لئے جائیں تو اس میں اخاف کی دورائیں ہیں۔ اور ایسے دو گروہ ہو جاتے ہیں ایک گروہ کی رائے تو یہ ہے کہ وجوب کے علاوہ اباحت و نذب میں مستعمل امر بھی حقیقت میں مستعمل ہے اس لئے کہ اباحت اور نذب حقیقت امر یعنی وجوب امر کا ایک جز اور اسکے معنی کا ایک حصہ ہیں، شارح فرماتے ہیں اس گروہ کی رائے پر امر کا مفہوم اباحت و نذب لینا اس کا حقیقی مفہوم ہوگا اور امر اباحت و نذب کا فائدہ دینے میں حقیقت پر مبنی ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ اباحت و نذب وجوب ہی کا ایک حصہ ہیں اور وجوب امر کی حقیقت ہے اور یہ طے بات ہے کہ کسی چیز کا کوئی ایک حصہ یا جز و بعض اس کا حقیقی حصہ ہوتا ہے اگر یہ بعض حقیقت کا مد نہ ہو لیکن کسی چیز کا جز و بعض بہر حال حقیقت قاصرہ ہے یعنی حقیقی جز و حصہ تو ہے مگر مکمل حقیقی حصہ و جز نہیں ہے، لہذا یہی کہا جائے گا کہ امر کا اباحت و نذب میں آنا حقیقی معنی میں آنا ہے ہاں اباحت و نذب امر کا ایسا حقیقی معنی

ہے جو نامکمل قاصر و اتام ہے اس کی علت ہے کہ وجوب کے معنی پر غور کیجئے۔ وجوب کا معنی ہے فعل کا جائز ہونا، جب کہ اس جائز فعل کا چھوڑنا حرام ہو، امر کی حقیقت وجوب ہے، وجوب مکمل حقیقت ہے اس کے دو حصے اور جز ہیں ایک فعل کا جائز ہونا دوسرا اس کا ترک حرام ہے، اباحت کا معنی ہے فعل کا جائز ہونا۔ فعل کا جائز ہونا امر کے وجوب کا حقیقی معنی ہے، لیکن پورا اور مکمل حقیقی معنی نہیں بلکہ حقیقی معنی کا ایک حصہ اور ایک جز یعنی حقیقی معنی کا بعض ہے یعنی وجوب کا پورا حقیقی معنی جواز فعل نہیں بلکہ جواز فعل وجوب کا وہ حقیقی معنی ہے جسے ہم قاصر و اتام حقیقی معنی یا حقیقت قاصرہ کا نام دیں گے، یہی حقیقت قاصرہ اباحت میں پائی گئی، کیونکہ اباحت کہتے ہیں جواز فعل کو اور ندب کا معنی ہے فعل کا جائز ہونا اس شان سے کہ اس کا کرنا راجح ہو، یہاں جواز فعل وہ معنی ہے جو امر کے وجوب کی حقیقت کا ایک جز ہے بعض ہے جو قاصر حقیقی معنی ہے یعنی حقیقت قاصرہ ہے، واضح ہو گیا کہ اباحت و ندب دونوں وجوب کے بعض معنی یعنی جواز فعل میں استعمال ہو رہے ہیں اور وجوب کا معنی جواز فعل یہ اس کی قاصر حقیقت ہے کیونکہ وجوب کی کامل حقیقت جواز فعل اس شرط کے ساتھ کہ اس کا ترک حرام ہو اور اباحت و ندب میں جواز فعل یعنی قاصر حقیقت ہی مقصود ہیں، یہ قاصر حقیقت امر کے حقیقی لفظ سے مراد لی جاتی ہے یعنی صیغہ امر کو وجوب سے ہٹا کر اباحت و ندب میں لایا جاتا ہے ہذا وجوب نظر انداز کر کے امر کو اباحت و ندب میں لانا حقیقت میں لانا ہوا، یعنی امر کے حقیقی مفہوم میں لانا ہوا گو کہ امر کا پورا حقیقی مفہوم نہیں ہے بلکہ قاصر حقیقی مفہوم ہے لیکن ہے تو حقیقی مفہوم یہ توجہ اور عندیہ فخر الاسلام اور ان کے بردار و مقلدین کا منتخبہ طریق ذہاب شمار کیا جاتا ہے، واللہ اعلم۔

وَقِيلَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ جَاوِزًا أَصْلَهُ أَيْ قِيلَ إِنَّهُ لَيْسَ بِحَقِيقَةٍ ج بَلْ مَجَازٌ لِأَنَّهُ قَدْ جَاوَزَ أَصْلَهُ وَهُوَ
الْوُجُوبُ لِأَنَّ الْوُجُوبَ هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ حُرْمَةِ التَّرْكِ وَالْإِلَاحَاةُ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ
وَالنَّدْبُ هُوَ مَجَازُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ فَالْحَاصِلُ أَنَّ مَنْ نَظَرَ إِلَى الْجَسَسِ الَّذِي هُوَ جَوَازُ
الْفِعْلِ فَقَطْ ظَنَّ أَنَّهُ مُسْتَحْتَمِلٌ فِي بَعْضٍ مَعْنَاهُ فَيَكُونُ حَقِيقَةً قَاصِرَةً وَمَنْ نَظَرَ إِلَى الْجَسَسِ
وَالْفَصْلِ جَمِيعًا ظَنَّ أَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا مَعَانٍ مُتَبَايِنَةٌ وَأَنَوَاعٌ عَلَى حِدَةٍ فَلَا يَكُونُ إِلَّا مَجَازًا
وَأَمَّا حَقِيقَتُهُ أَنَّ هَذَا الْإِخْتِلَافَ فِي لَفْظِ الْأَمْرِ أَوْ فِي صَيَغِ الْأَمْرِ فَمَذْكُورٌ فِي التَّلْوِيحِ بِمَا لَا
مَزِيدَ عَلَيْهِ۔

ترجمہ

وقیل لائلاہ الا اللہ اور بعض فقہار نے اس کی نفی کی ہے کیونکہ اباحت اور ندب میں سے
ہر ایک نے اصل امر سے تجاوز کیا ہے یعنی کہا گیا ہے کہ یہ معنی امر کی حقیقت نہیں ہیں
بلکہ مجازی ہیں اس لئے کہ اصل سے تجاوز کر گئے ہیں، اور وہ وجوب ہے کیونکہ وجوب جواز الفعل من حرمة

الترک کا، مہے اور اباحت جواز الفعل مع جواز الترک کا، اور ندب رجحان الفعل مع جواز الترک کو کہتے ہیں، حاصل یہ ہے کہ جس نے فقط جواز الفعل (جنس) کو دیکھا اس نے گمان کیا کہ اس کے معنی حقیقت قاصرہ کے ہیں، اور جس نے دونوں کو یعنی جنس فعل کو دیکھا اس نے گمان کیا کہ دونوں معنی ایک دوسرے کے بہا میں ہیں اور جگہ گاہ قسین میں پس یہ معنی مجازی ہوں گے اب رہی یہ بات کہ یہ اختلاف لفظ امر میں ہے یا صیغہ امر میں واقع ہوا ہے یہ مسئلہ تلویح میں تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے۔

بیان لغت

تجاوز من الاصل، اصل و حقیقت سے ہٹ جانا اور غیر اصل اور خلاف حقیقت مثلاً مجاز کا افادہ کرنا، مجاز جو معارض حقیقت ہو جنس عام اور کثیر الذیل مفہوم جو مختلف الحقائق اور متباہن الاصل معانی پر درست ہو جائے، فصل جو یکا و متباہنات امتیاز و خصوص میں کو واضح و بیان کر دے اور مختلف الحقائق احتمالات کو قطع و سوخت کر کے مبرز معنی طے کرنے والی ہو

تشریح عبارات

یہاں سے دو فریق اور اس کی رائے کی وضاحت کر رہے ہیں، یہ فریق کہتا ہے امر کی حقیقت وجوب ہے اور وجوب کا معنی ہے فعل کا جائز ہونا اور اس کا ترک حرام ہونا اور اباحت کا معنی ہے فعل کا جائز ہونا اور اس کا ترک بھی جائز ہونا اور ندب کا معنی ہے فعل کا راجح ہونا اور فعل کا ترک جائز ہونا، لہذا امر اگر اپنے وجوب سے رگشتہ ہو کر اباحت و ندب میں چلا جائے تو لازماً یہ مجازی معنی میں مستعمل ہوگا اباحت اور ندب کو حقیقی معنی نہیں کہہ سکتے کیونکہ وجوب کے معنی جو امر کی حقیقت ہے جواز الفعل مع حرمت الترک ہے، امر اباحت و ندب میں داخل ہونے کی صورت میں اپنی حقیقت واصل سے تجاوز کر جائے آج ب بھی کوئی سنی حقیقت اور اصل سے تجاوز ہو جائے وہ مجاز میں داخل مانی جائے گی، ثبات روح فرماتے ہیں جو فریق اباحت و ندب کو امر کا قاصر حقیقی مفہوم بتلاتا ہے اور جو اباحت و ندب کو امر کا حقیقی مفہوم ماننے کے لئے آمادہ نہیں بلکہ امر کا مجازی معنی باور کرنا چاہتا ہے دونوں کی راہوں میں اور نظریات میں مذکور اختلافی گوشہ اس پر مبنی ہے وجوب کے معنی میں دو باتیں ہیں ایک فعل کا جواز، دوسری اس کے ترک کا حرام ہونا، فعل کا جواز ایک عام اور جنسی مفہوم ہے، عام اور جنسی مفہوم وہی ہوتا ہے جو مختلف الحقیقت امور کو حاط میں لے سکے، وجوب کا جنسی اور عام مفہوم یعنی فعل کا جواز اباحت و ندب کو اپنے احاط میں لئے ہوئے ہے یعنی فعل کا جواز جو وجوب کا جنسی مفہوم ہے اباحت و ندب میں بھی پایا جاتا ہے، ایک گروہ نے امر کا جنسی مفہوم یعنی فعل کا جواز سامنے رکھا اور کہہ دیا کہ جواز فعل ایسی حقیقت ہے جو وجوب کے علاوہ اباحت و ندب میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے اباحت و ندب میں امر کا استعمال اپنے بعض معنی یعنی جواز فعل میں استعمال ہوتا ہے اور جواز فعل امر کے وجوب کی پوری حقیقت نہیں بلکہ حقیقت قاصرہ ہے، لہذا امر اباحت و ندب میں مستعمل ہونے کی صورت میں حقیقت قاصرہ میں مستعمل مانا جائے گا مجاز میں نہیں کیونکہ ان کی نظر میں جواز فعل کے عام الذیل اور جنسی مفہوم پر مرکوز ہیں وجوب کے دوسرا معنی ہے ترک فعل کا حرام ہونا یہ معنی فصل کا درجہ رکھتا ہے اور جواز

فعل جنس کا درجہ رکھتا ہے، فصل وہ ہے جو جنس کے مختلف الحقائق احتمالات کو ختم کر کے ایک ہی جہت متعین کر دیتی ہے دوسرے فریق کی نگاہ میں امر کے وجوب کی حقیقت پر جنس و فصل سمیت جچی ہوئی تھیں، اس گروہ نے جنس کو تو دیکھا جو عام تھی اس میں وجوب کے ساتھ اباحت و ندب شامل تھے مگر فصل یعنی ترک کا حرام ہونا ایسا مفہوم تھا جس نے جواز کی وسعت و عمومیت کو محض وجوب کے معروف معنی تک محدود کر کے وجوب کو اباحت و ندب کی حقیقتوں کے خلاف ایک مبینہ اور غیر مشترکہ حقیقت میں تبدیل کر دیا جنس یعنی جواز فعل اور فصل یعنی ترک فعل کا حرام ہونا امر کا وہ معنی ہے جو حقیقی اور اصلی معنی ہے اندریں صورت اگر امر کا معنی اباحت یا ندب لیا جائے تو یہ امر کا حقیقی اور اصلی معنی نہیں کہلا سکتا کیونکہ اباحت و ندب دونوں میں ترک فعل جائز ہے نہ کہ حرام، ہمیں صرف جواز فعل سے سروکار نہیں ہم جواز فعل کے ساتھ ترک فعل کی حرمت کو روند نہیں سکتے اس لئے جب بھی امر کا معنی وجوب سے ہٹ کر اباحت و ندب کیا جائیگا لازماً یہ معنی امر کا مجاز غیر حقیقی اور لامر کے اصلی معنی کے خلاف اور اس سے متجاوز ہوگا، لہذا واضح ہو گیا کہ امر کا معنی اباحت و ندب اس کا حقیقی و اصلی معنی نہیں بلکہ مجازی و غیر حقیقی معنی ہے جس میں استقلال و انفراد تباہین و تضاد پایا جاتا ہے، قصر و کمال کی حدود قائم کر کے اشتراک معنی کی گنجائش نہیں نکالی جاسکتی۔

واما تحقیق از یہ اختلاف کہ امر کا اباحت و ندب والا معنی حقیقی مگر قاصر معنی ہے یا مرے سے مجازی معنی ہے اس پر دائر ہے کہ لفظ امر یعنی الف میم را میں اختلاف کیا گیا یا امر کے صیغے میں اختلاف ہوا یہ اختلاف امام فخر الاسلام اور کرنی و جصاص کے درمیان ہے چونکہ بحث بہت لمبی ہے تو جو ہمارے سامنے ہے درازی کی وجہ سے شارح کی تقلید میں میں بھی یہی کہوں گا قاری بذات خود تلویح کے کئی صفحات مطالعہ کرے، جن لوگوں نے مثلاً لکھنوی و امر وہی اسلاف یا نور الانوار کے بعض ذیلی اور جزوی ناقلین نے طوار کھڑے کئے ہیں قطعی ناکافی اور غیر منصفانہ ہیں اس لئے انھوں نے تلویح کی عبارتیں نقل نہیں کیں اپنی طرف سے صاحب تلویح بن گئے اور خود ہی پیش کش کر بیٹھے، نتیجہ بات صاف ہونے کے بجائے تاریکی میں روپوش ہو گئی حالانکہ صاحب تلویح نے اس مسئلے میں کئی صفحات پر پھیلی ہوئی مرتب اور قطعی مربوط اور واضح بحث کی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

ثُمَّ مَا أَفْرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ الْمَوْجِبِ وَحُكْمِهِ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ هَلْ يَحْتَمِلُ الشُّكْرُ أَوْ لَا فَقَالَ لَا يَقْتَضِي الشُّكْرُ وَلَا يَحْتَمِلُهُ أَيْ لَا يَقْتَضِي الْأَمْرُ بِاعْتِبَارِ الْوَجِبِ الشُّكْرُ لَمَّا ذَهَبَ إِلَيْهِ قَوْمٌ وَلَا يَحْتَمِلُهُ لَمَّا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ يَعْنِي إِذَا قُتِلَ مَثَلًا صَلَّوْا كَانَ مَعْنَاهُ ائْتَلَوْا الصَّلَاةَ مَرَّةً وَلَا يَدُلُّ عَلَى الشُّكْرِ عِنْدَنَا أَصْلًا وَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّ مُوجِبَهُ الشُّكْرُ أَمَّا لِأَنَّهُ لَمَّا نَزَلَ الْأَمْرُ بِالْحَجِّ قَالَ أَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ أَلْعَامِنَا هَذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمْ لِلْأَبَدِ فَفَقِهِم

التَّكْرَارُ مَعَ أَنَّهُ كَانَ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ ثَقَلًا عَلِيمًا فِيهِ حَرَجٌ عَظِيمًا اشْكَلُ عَلَيْهِ فَسَأَلَ وَهَبُ الشَّافِعِيَّ إِلَى أَنْ مُحْتَمَلُهُ التَّكْرَارُ لِأَنَّ أَصْرِبَ مُحْتَضَرٌ مِنْ أَطْلُبُ مِنْكَ صَرِيحًا وَهُوَ نَكْرَةٌ وَالتَّكْرَارُ فِي الْإِثْبَاتِ تَحْصُ لَكِنَهَا مُحْتَمَلُ الْعُمُومِ فَيَحْتَمِلُ عَلَيْهِ بِقَرِينَةٍ تَقْتَرِنُ بِهَا وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمُجِبِّ وَالْمُحْتَمَلِ أَنَّ الْمُجِبَّ يَثْبُتُ بِالْيَقِينَةِ وَالْمُحْتَمَلُ يَثْبُتُ بِالْيَقِينَةِ وَدَلِيلُنَا سِيَاقِي سَوَاءٌ كَانَ مُعْلَقًا بِشَرْطٍ أَوْ مُخَصَّصًا بِوَصْفٍ أَوْ لَوْ يَكُنْ رَدٌّ عَلَى بَعْضِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ فَإِنَّهُمْ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّهُ إِذَا كَانَ الْأَمْرُ مُعْلَقًا بِشَرْطٍ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَإِنْ كُنْتُمْ حُجُبًا فَأَظْهَرُوا أَوْ مُخَصَّصًا بِوَصْفٍ كَقَوْلِهِ تَعَالَى السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا يَتَكْرَّرُ الشَّرْطُ وَالْوَصْفُ فَإِنَّ الْعُسْلَ يَتَكْرَّرُ بِتَكْرَارِ الْجَنَابَةِ وَالْقَطْعُ يَتَكْرَّرُ بِتَكْرَارِ السَّرِقَةِ وَعِنْدَنَا الْمَعْلُقُ بِالشَّرْطِ وَغَيْرِهِ وَكَذَا الْمَخْصُوصُ بِالْوَصْفِ وَغَيْرِهِ سَوَاءٌ فِي أَنَّهُ لَا يَكُونُ عَلَى التَّكْرَارِ وَلَا يَحْتَمِلُهُ.

ترجمہ

نہ لما فرغ الم الامام پھر جب مصنف امر کے موجب اور اس کے حکم کے بیان سے فارغ ہوئے تو اس کے حکم کو بیان کرنے کا ارادہ کیا ہے کہ آیا وہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں، تو فرمایا۔ ولا يقتضي التكرار ولا يحتمل۔ کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا ہے نہ اس کا احتمال رکھتا ہے یعنی وجوب کے اعتبار سے امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا ہے، جیسا کہ ایک جماعت اس کی طرف گئی ہے اور نہ تکرار کا احتمال ہی رکھتا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے یعنی مثال کے طور پر جب صلوا کہا جائے تو اس کے معنی ہوں گے فعل صلوة ایک مرتبہ انجام دو، ہمارے نزدیک صلوا تکرار پر بالکل دلالت نہیں کرتا، اور ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ اس کا موجب تکرار ہے، اس لئے کہ جب حج کا حکم نازل ہوا تو حضرت قرع بن حابس رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ یہ حکم اسی سال کے لئے ہے یا ہمیشہ کے لئے ہے، پس حضرت حابس اہل زبان ہیں، انھوں نے جب سمجھا کہ ہر سال حج کرنے میں بڑا حرج ہے تو ان کو اشکال ہوا اور حضور سے استفسار فرمایا۔

وذہب الشافعیؒ :- امام شافعیؒ اس طرف گئے ہیں کہ امر کا محتمل تکرار ہے اسلئے کہ اصرب اطلب تک صریحاً کا مختصر کیا ہوا ہے اور صریحاً نکرہ ہے اور مثبت کلام میں نکرہ تخصیص کا فائدہ دیتا ہے البتہ عموم کا احتمال رکھتا ہے لہذا عموم پر محمول کیا جائے گا جب قرینہ اس کے ساتھ موجود ہوگا اور موجب و محتمل کے درمیان فرق یہ ہے کہ موجب بغیر نیت کے ثابت ہوتا ہے اور محتمل نیت سے ثابت ہوتا ہے اور ہماری دلیل عنقریب آئے گی۔

سواء كان معلقا بشروط او مخصوصا بوصف اولم يكن الا برابر ہے کہ امر شرط کے ساتھ معلق ہو یا کسی وصف

کے ساتھ مخصوص ہو یا مطلق یا مخصوص کچھ بھی نہ ہو، مصنف کا یہ قول ۱۰ مٹ فعی کے بعض اصحاب پر رد ہے کیوں کہ بعض اصحاب اس طرف گئے ہیں کہ امر جب شرط کے ساتھ معلق ہو جیسے اللہ تعالیٰ کے قول السارق والساqrۃ فاقطعوا ایدیهما جہد مرد اور چور عورت پس کاٹ دو ان دونوں کے ہاتھوں کو تو امر و وصف اور شرط کے مکرر ہونے سے مکرر ہوتا ہے اس لئے غفل خیانت کے مکرر ہونے پر مکرر ہوگا اور قطع ید چوری کے تکرار سے مکرر ہوتا ہے
وعندنا المعلق بالشرط وغیرہ۔ اور ہمارے نزدیک امر کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا کسی وصف کے ساتھ موصوف ہو، یا نہ ہو دونوں حالتوں میں نہ تکرار پر دلالت کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے۔

بیان لغات

اقتضار چاہنا، تکرار بار بار ہونا۔ اشکال علیٰ احد کسی کو دشواری ہونا، وقت و زحمت ہمارے کا شعور و ادراک ملنا، جنہی، خیانت والا، جسے ناپاکی نے اپنے احاطہ میں لے لیا ہو۔

تشریح عبارات

۱۔ اتن امر کے تین احاف و شوائع کے اختلاف فی بحث کو دیلوں کے ساتھ بیان کر رہے ہیں، مسئلہ یہ ہے کہ امر تکرار کو چاہتا ہے اور اس کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں، شوائع کہتے ہیں امر تکرار کو چاہتا اور اس کا احتمال رکھتا ہے اگر امر شرط پر معلق ہو یا کسی صفت کے ساتھ مخصوص ہو تو اس میں تکرار یا جائے گا یعنی جب شرط و وصف کا تحقق ہوگا تب تب امر متوجہ ہو جائے گا اور مکلف کو اس کی تعمیل کرنی ہوگی، احاف کہتے ہیں امر ہرگز ہرگز تکرار نہیں چاہتا نہ ہی امر میں تکرار کا احتمال پایا جاتا ہے، اب سٹرح کو سمجھئے، کہتے ہیں امر اپنے موجب یعنی وجوب کے اعتبار سے تکرار نہیں چاہتا جب کہ سٹرفعیوں میں سے ابواسحاق اسفہرخی کا کہنا ہے کہ امر تکرار چاہتا ہے یعنی امر مطالبہ کرتا ہے کہ فعل کو بار بار کیا جائے، احاف کہتے ہیں کہ امر تکرار چاہتا ہی نہیں بلکہ امر میں تکرار کا احتمال اور گنجائش تک نہیں ہے، لیکن سٹرفعی کہتے ہیں امر میں تکرار کا احتمال اور اس کی گنجائش ہے، احاف دلیل میں فرماتے ہیں جب کہا جائے صلوا، تم لوگ نماز پڑھو تو اس کا مفہوم و معنی یہی ہوتا ہے کہ افعلوا الصلوۃ مرۃ فعل صلوۃ ایک دفعہ انجام دو، احاف کہتے ہیں افعلوا ہرگز نہ ہی نہیں کرے گا کہ فعل صلوۃ بار بار انجام دیا جائے جب کہ مخالف جماعت کہتی ہے کہ امر کا موجب و مقتضی ہی تکرار اور فعل کا بار بار مطالبہ ہے، اس گروہ کے سرفہر ابواسحاق شافعی ہیں یہ حضرت احمد کی اس روایت سے امر میں اقتضار تکرار کو ثابت کرتے ہیں جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، انھوں نے نقل کیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لوگو اللہ رب العزت نے تم پر حج فرض فرما دیا اتنے میں اقرع بن حابس اٹھے، استفسار کیا اللہ کے رسول کیا ہر سال حج فرض کیا گیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا اگر میں ہاں کہہ دیتا تو میرے کہنے سے حج سال بہ سال واجب ہو جاتا، اگر میں سال بہ سال حج واجب کر دیتا تو تم اس فریضے کو کی تعمیل نہ کرتا اور نہ ہی تم میں یہ استطاعت رہتی کہ سالانہ حج کرو، لیکن حج تو ایک ہی بار فرض ہے۔ جو ایک سے زیادہ حج کر لگا تو زائد حج نفل ہوگا، ابواسحاق کا کہنا ہے کہ اقرع بن حابس زبان دان تھے،

انہوں نے حج کے مرتبے امر کا تکرار اور حج کا بار بار ہونا سمجھا، لہذا ثابت ہو گیا کہ امر میں تکرار پایا جائے گا اگر امر میں تکرار نہیں مانتے تو اترے گا سوال لغو ہوگا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب کوئی معنی نہیں رکھے گا، حالانکہ سوال وجواب راست ہیں، معلوم ہوا امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے، شافعی کہتے ہیں کہ امر کا محتمل تکرار ہے امر کے اندر یہ احتمال و گنجائش ہے کہ اس میں تکرار طلوع ہو، وجہ یہ ہے کہ ضربے امر ہے، یہ اطلب منکے ضربا، تم خود سے فعل ضرب طلب کرد، کا مختصر ہے، ضربا نہ کہ ہے اطلب مثبت ہے، نہ کہ اسی مثبت میں آیا ہے، اور ضابطہ ہے کہ نہ کہ جب مثبت میں آئے تو خاص ہوتا ہے لیکن یہ نہ کہ اس حالت میں عموم و تکرار کا احتمال رکھتا ہے جب امر میں واقعی عبارت نکالنے کی صورت میں اثبات میں نہ کہ آجاتا ہے تب امر خاص ہونے کے ساتھ ضابطہ کی مطابقت میں تکرار و عموم کا احتمال رکھے تو کوئی حرج نہیں اس لئے شافعی کہتے ہیں جہاں تکرار و عموم کا ثبوت و قرینہ پایا جائے گا وہاں امر کو تکرار و عموم میں استعمال کیا جائے گا کیونکہ امر خاص ہونے کے ساتھ تکرار کا محتمل ہے یا امر کا محتمل تکرار ہے اس سے بحث نہیں کہ وہ خاص ہے، محتمل و موجب میں فرق یہ ہے کہ محتمل ثابت کرنے کے لئے نیت ضروری ہے اور موجب اپنے ثبوت میں نیت کا محتاج نہیں ہے یہ شافعی کے دلائل ہیں، ہماری دلیل آرہی ہے لیکن شافعیہ کی شرط و وصف کی قید کی وضاحت ضروری ہے اس لئے ہم اپنے دلائل ان کے مسائل و دلائل کے بعد لائیں گے، شافعی کہتے ہیں جب امر کسی شرط پر معلق ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان وان کنتم جنبا فاطہروا، اگر تم جنبی ہو تو پاکی حاصل کرو، یہاں فاطہروا پاکی حاصل کرنے کا امر جنبی ہونے کی شرط پر معلق ہے لہذا شرط جتنی باریائی جائے گی اتنی ہی بار امر کا تکرار بھی ہوگا، جب جب مکلف جنبی ہوتا رہے غسل کا امر تب اس کی طرف متوجہ ہوگا یا امر کسی وصف یا صفت کے ساتھ مخصوص ہو تو جب وصف پایا جائے گا تب امر کا بجا مانا واجب ہوگا جیسے اللہ جل شانہ فرماتے ہیں: وارباقوا بارقہ فاقطعوا ایديہما، چور، چور کی کے ہاتھ کاٹ دو، یہاں فاقطعوا ہاتھ کاٹنے کا امر چوری کرنے کے وصف کے ساتھ مخصوص ہے، لہذا چوری کرنے کا وصف جب جب اور جنبی بار تحقق ہوگا تب اور اتنی ہی بار ہاتھ کاٹنے کا امر مکلف کے لئے ثابت ہو جائے گا یعنی جتنی مرتبہ چوری کی جائے گی اتنی ہی بار ہاتھ کاٹا جائے گا، اور ہمارے نزدیک امر چاہے شرط پر معلق چاہے شرط پر معلق نہ ہو یا چاہے امر کسی وصف کے ساتھ خاص ہو یا کسی وصف کے ساتھ خاص نہ ہو کبھی بھی مامور بہ کے تکرار کا تقاضا نہیں کرے گا۔

نہی امر میں مامور بہ کے تکرار اور بار بار ہونے کا احتمال و گنجائش ہوگی یہ درست ہے۔

لَكَيْتُمْ تَقَعُ عَلَىٰ أَعْقَلٍ حَنِسَةٍ وَيَحْتَمِلُ حُلَّةً اسْتَدْرَاكَ مِنْ قَوْلِهِ وَلَا يَحْقِظُهُ كَانَ قَائِلًا يَقُولُ لِمَا لَمْ يَحْتَمِلِ الْأَمْرَ الْكَلَامَ عِنْدَكُمْ كَيْفَ يُصَحِّحُ عِنْدَكُمْ نَبْهَ الثَّلَاثِ فِي قَوْلِهِ طَلَعَتْ نَفْسًا فَيَقُولُ إِنَّ

الْأَمْرُ يَقَعُ عَلَى أَقَلِّ جَنْسِهِ وَهُوَ الْفَرْدُ الْحَقِيقِيُّ وَيَحْتَمِلُ كُلَّ الْجَنْسِ وَهُوَ الْفَرْدُ الْحَكْمِيُّ أَيْ الطَّلَاقَاتُ
الثَّلَاثُ لَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ عَدَدٌ بَلْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ قَوْلٌ وَلَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَدٌّ لَوْلَاهُ بَلْ مِنْ حَيْثُ
أَنَّهُ مَنُوعِيٌّ وَإِلَيْهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ حَتَّى إِذَا قَالَ لَهَا طَلَّقِي نَفْسَكَ أَنَّهُ يَقَعُ عَلَى الْوَلَدِ إِلَّا أَنْ يَمُوتَ
الثَّلَاثُ لِأَنَّ الْوَاحِدَ قَوْلٌ حَقِيقِيٌّ مُتَيَقِّنٌ وَالثَّلَاثُ فَرْدٌ حَكْمِيٌّ مُحْتَمِلٌ وَلَا تَعْمَلُ بَيْنَهُ الثَّلَاثِينَ إِلَّا
أَنْ تَكُونَ الْمَرْأَةُ أَمَةً أَيْ لَا تَصْغُرُ بَيْنَهُ الثَّلَاثِينَ فِي قَوْلِهِ طَلَّقِي نَفْسَكَ لِأَنَّهُ عَدَدٌ مُخَصَّرٌ لَيْسَ
بِقَوْلٍ حَقِيقِيٍّ وَلَا حَكْمِيٍّ وَلَيْسَ مَدٌّ لَوْلَا لَفْظُ وَلَا مُحْتَمِلٌ لَالِهَ إِلَّا إِذَا كَانَتْ تِلْكَ الْمَرْأَةُ أَمَةً
لِأَنَّ الثَّلَاثِينَ فِي حَقِّهَا كَالثَلَاثَةِ فِي حَقِّ الْحُرَّةِ فَهِيَ وَاحِدٌ حَكْمِيٌّ كَالثَلَاثِ فِي حَقِّهَا وَإِنَّمَا إِذَا
قَالَ طَلَّقِي نَفْسَكَ ثَلَاثِينَ فَحِينَئِذٍ إِنَّمَا يَقَعُ ثَلَاثِينَ لِأَجْلِ أَنَّهُ بَيَانٌ تَعْيِيرِيٌّ لِقَوْلِهِ لَا بَيَانَ
تَفْسِيرِيٍّ لِأَنَّ طَلَّقِي لَا يَحْتَمِلُ ثَلَاثِينَ حَتَّى يَكُونَ بَيَانًا لَمْ تَوَافُرِ الْمَصْصِفِ دَلِيلًا عَلَى مَا هُوَ
الْمُخْتَارُ عِنْدَهُ لَا فَعَالَ لِأَنَّ صِغَةَ الْأَمْرِ مُخْتَصَرَةٌ مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ بِالْمَصْدَرِ الَّذِي هُوَ قَوْلُهُ أَيْ
إِنَّمَا لَا يَقْتَضِي الْأَمْرُ التَّكْرَارَ لِأَنَّهُ مُخْتَصَرٌ مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ بِالْمَصْدَرِ فَقَوْلُكَ أَضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِنْ
أَطْلُبْ وَقَوْلُكَ صَلُّوا مُخْتَصَرٌ مِنْ أَطْلُبْ مُسْكَمُ الصَّلَاةِ وَقَوْلُهُ طَلَّقِي مُخْتَصَرٌ مِنْ أَفْعَلِي فَعِلٌ لَطَّلَعِ
وَالْمَصْدَرُ الْمُخْتَصَرُ مِنْهُ قَوْلُهُ لَا يَحْتَمِلُ لَعَدَدٌ وَكَيْفَ يَحْتَمِلُهُ وَمَعْنَى التَّوْحِيدِ مَرَعِيٌّ فِي الْفَاطِ
التَّوْحِيدِ أَنْ فَا لَفْعَالٍ مُخْتَصَرٌ مِنْهُ أَوْ لِي أَنْ لَا يَحْتَمِلُ لَعَدَدٌ وَبِهَذَا الْقَدْرُ تَبَيَّنَ الدَّلِيلُ عَلَى
الْأَصْلِ الْكُلِّيِّ.

ترجمہ

لکن یہ واقع علی اقل جنسہ البتہ امر اپنے اقل جنس پر واقع ہوتا ہے اور کل جنس کا احتمال بھی رکھتا ہے، یہ عبارت مصنف کے قول ولا یحتمل سے استدراک ہے، گویا کوئی کہنے والا کہتا ہے کہ تمہارے نزدیک امر جبکہ تکرار کا احتمال نہیں رکھتا تو تیس کی نیت کرنا طلغی نفسک (تو اپنے آپ کو طلاق دے لے) میرا کیونکر صحیح ہے، تو مصنف جواب دیتے ہیں کہ امر اقل جنس پر محمول ہوتا ہے اور یہی فرد حقیقی ہے اور کل جنس کا احتمال بھی رکھتا ہے اور کل جنس اس کا فرد حکمی ہے یعنی تین طلاقیں، عدد ہونے کے لحاظ سے نہیں بلکہ فرد ہونے کی حیثیت سے، اسی طرح مدلول ہونے کے اعتبار سے بھی نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ منوعی ہے اسی طرف مصنف نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے، فرمایا۔
حتی انا قال لہا: یعنی جب شوہر اپنی بیوی سے طلغی نفسک (تو اپنے نفس کو طلاق دے لے) کہے تو

اس سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی، لیکن اگر وہ تین کی نیت کرے اس لئے کہ ایک طلاق فرد حقیقی متعین ہے اور ثلاث فرد حکمی اور محتمل ہے

ولا تعمل نیۃ الثمتین الا اور دو طلاق کی نیت کارآمد نہ ہوگی، لیکن اگر عورت باندی ہو یعنی مذکورہ قول طلقی نفسک میں دو طلاقیں کی نیت کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ عدد محض ہے نہ کہ فرد حقیقی ہے نہ ہی فرد حکمی ہے نہ لفظ کا مدلول ہے نہ اس کا محتمل ہے، البتہ اگر عورت باندی ہے تو دو کا احتمال رکھتا ہے، کیونکہ دو طلاقیں باندی کے حق میں مانند تین کے ہیں حرہ کے حق میں ہیں وہ (دو طلاقیں) فرد حکمی ہیں، جیسے تین طلاقیں حرہ کے حق میں، اور بہر حال جب شوہر نے کہا تو اپنے آپ کو دو طلاقیں دے لے تو اس صورت میں دو طلاقیں اس وجہ سے واقع ہو جائیں گی کہ اس صورت میں یہ ماقبل کا بیان تغییر واقع ہو جائے گا، بیان تفسیر نہیں ہے کیونکہ لفظ طلقی دو کا احتمال نہیں رکھتا تاکہ اس کا بیان نہ بن سکے۔

پھر مصنف نے مختار مذہب پر دلیل ذکر فرمائی اور فرمایا لانہ صیغۃ الامراء کیونکہ امر کا صیغہ ایسے مصدر سے طلب کرنے سے مختصر کیا گیا ہے جو فرد ہو یعنی امر تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا اس لئے کہ امر بنایا گیا ہے مصدر سے فعل کی طلب کیلئے پس تیرا قول اضرب مثلاً اطلب منك الضرب سے بنایا گیا ہے اور صلوا مختصر کیا گیا ہے اطلب منك الصلوة سے اسی طرح طلقی بھی افعلی فعل الطلاق سے بنایا گیا ہے۔

والمصدر المشتق منه فرد اور مصدر جس سے کہ امر کو مختصر کیا گیا ہے فرد ہے جو تعدد کا احتمال نہیں رکھتا، اور احتمال بھی کیسے رکھے گا۔

ومعنی اتوہید مراعی فی الفاظ الوحدان - جب کہ وحدت کے معنی کی رعایت و احاد الفاظ میں رکھی جاتی ہے تو وہ فعل جو اس سے (مصدر مشتق منہ) سے بنایا جائیگا اولیٰ ہے کہ تعدد کا احتمال نہ رکھے، اصل قاعدہ پر اس قدر دلیل کافی ہے۔

تشریح عبارات | کہتے ہیں امر تکرار و تعدد اور عموم کا نہ تقاضا کرتا ہے نہ ہی اس میں یہ احتمالات و امکانات طلوع ہو سکتے ہیں البتہ امور بہ فعل جنس کی حیثیت رکھتا ہے لہذا امر

کے ذریعہ جنس کا ادنیٰ و سا فل فرد مراد لیا جاسکتا ہے اور امر اس جنس کے اعلیٰ و تام فرد کو بھی شامل ہوتا ہے اس لئے طلقی نفسک میں طلقی امر سے تین طلاقیں پڑنے سے یہ اشکال نہ ہو کہ امر میں تعدد طلاق یا گیا اس لئے کہ امر تکرار امور بہ کا احتمال رکھتا ہے بلکہ بات یہ ہے کہ طلقی میں طلاق دینا امور بہ ہے، اور یہ امور بہ فعل ایک طرح کی جنس ہے اس جنس کے دو فرد ہیں ایک حقیقی اور یقینی فرد اور یہ ایک طلاق ہے دوسرا حکمی اور احتمالی فرد یہ تین طلاقیں ہیں حقیقی فرد یقینی ہوتا ہے لہذا طلقی سے ایک طلاق پڑیگی اور حکمی فرد احتمالی ہوتا ہے اس لئے زوج نے تین طلاقیں کی نیت کی ہے تو تین پڑیں گی ورنہ نہیں کیونکہ طلقی میں جنس فرد اتم یعنی تین کا احتمال موجود ہے، امر میں تعدد و تکرار نہیں ہے اسی لئے اگر آزاد عورت کو

طلاقِ نفسک کہہ کر دو طلاقیں کی نیت کرے تو نیت درست نہ ہوگی کیونکہ امور بہ فعل یعنی طلاق دینے کا فرد حقیقی یا حکمی دو نہیں ہے بلکہ دو تو محض عدد ہے اور معلوم ہے کہ امر عدد بمعنی تعدد و تکرار کا محتمل نہیں، البتہ باندی کو طلاقِ نفسک کہا اور دو کی نیت کی تو یہ نیت درست ہے کیونکہ باندی کے حق میں دو طلاقیں حکمی و احتمالی اور آخری و فردا تم ہیں جیسا کہ آزاد عورت کے حق میں تین طلاقیں حکمی و احتمالی اور آخری و فردا تم تھیں اس طلاقِ نفسک کہنے کے بعد طلاقِ نفسک ثنتین کہنے سے دو طلاقیں پڑیں گی کیونکہ طلاقِ نفسک ثنتین یہ طلاقِ نفسک کے لئے تغیری بیان بن جائے گا یعنی طلاقِ نفسک میں حقیقی اور حکمی فرد جو پائے جاتے تھے ان کے احکام کو بدل کر طلاقِ نفسک میں دو طلاقیں پڑنے کو لازم کر دیگا، طلاقِ نفسک ثنتین طلاقِ نفسک کا تفسیری اور وضاحتی بیان اس لئے نہیں بن سکتا کہ طلاقِ نفسک امر ہے اور امر خاص اور خاص نفعیری اور وضاحتی بیان قبول کرنے گنجائش اور اس کا احتمال نہیں رکھتا، لہذا یہ تفسیری بیان نہیں بن سکتا البتہ تغیری بیان قرار پائے گا، امر میں تکرار کا تقاضا اور احتمال کیوں نہیں اس کی دلیل کیا ہے؟ اس سوال کا جواب دینے کے لئے باتن اپنی منتخبہ و پسندیدہ دلیل بیان کر رہے ہیں، فراتے ہیں امر کا صیغہ فعل طلب کرنے کے لئے آتا ہے اور فعل مصدر سے طلب کیا جاتا ہے امر کے صیغہ سے جس مصدر سے فعل طلب کیا جائے گا وہ مصدر فرد اور واحد ہوگا، یہ امر کا صیغہ اسی فرد اور واحد مصدر کے ذریعہ فعل طلب کرنے کا ایک مختصر سا جملہ ہوتا ہے، اسے مثال سے سمجھئے، آپ کہتے اُضْرِبْ یہ امر کا صیغہ ہے اس سے فعل ضرب طلب کیا گیا، یہ فعل ضرب جس مصدر سے طلب کیا گیا وہ مصدر ضرب ہے، یہ ضرب ایک فردی اور واحد لفظ ہے، اُضْرِبْ امر کا صیغہ اسی فردی اور واحد مصدر کے ذریعہ فعل ضرب طلب کرنے کا اختصار کیا گیا جملہ ہے، اسی طرح صلوا امر کا صیغہ ہے اس سے فعل صلوة طلب کیا گیا، یہ فعل صلوة جس مصدر سے طلب کیا گیا وہ مصدر صلوة ہے، یہ صلوة ایک مفرد اور واحد لفظ ہے، صلوا امر کا صیغہ اسی مفرد اور واحد مصدر یعنی صلوة کے ذریعہ فعل صلوة طلب کرنے کا اختصار کیا گیا جملہ ہے، اسی طرح طلقِ نفسک ہے طلقِ امر کا صیغہ ہے اس سے فعل طلاق طلب کیا گیا یہ فعل طلاق جس مصدر سے طلب کیا گیا وہ مصدر طلاق ہے یہ طلاق ایک مفرد اور واحد لفظ ہے، طلقِ امر کا صیغہ اسی مفرد اور واحد مصدر یعنی طلاق کے ذریعہ فعل طلاق طلب کرنے کا اختصار کیا گیا جملہ ہے، لہذا امر کا صیغہ مختصر ہوا یعنی اختصار کیا گیا اور مصدر مختصر نہ ہو یعنی جس سے اختصار کیا گیا ہے، واضح ہو گیا کہ امر مصدر سے مختصر ہے اور مختصر نہ یعنی مصدر ایک مختصر اور واحد لفظ ہے اس میں عدد کا یعنی تعدد کا احتمال و امکان نمودار نہیں ہو سکتا حیرت ہے مفرد لفظ میں عدد بمعنی تعدد کا احتمال و امکان ہو کیسے سکتا ہے جبکہ مفرد اور واحد لفظ میں مفرد اور واحد معنی ملحوظ ہوتے ہیں، عددی و تعددی معنی ان میں ملحوظ نہیں ہوتے جب مفرد لفظ میں واحد و مفرد معنی ملحوظ ہوتے ہیں تو مصدر میں بھی مفرد اور واحد معنی ہی ملحوظ ہوں گے کیونکہ مصدر

مفرد لفظ ہے جب مفرد لفظ میں مفرد واحد معنی ملحوظ ہوتے ہیں تو جو مفرد یعنی مصدر سے مختصر کیا جائے، یعنی فعل امر مثلاً اس میں تو بدرجہ اولیٰ مفرد معنی ملحوظ ہوں گے جب امر میں مفرد معنی ملحوظ ہونا ٹھوس دلیل سے ثابت ہو گیا تو انہیں لیجئے کہ امر عدد یعنی تعدد و تکرار و عموم کا احتمال و امکان نہیں رکھتا کیونکہ تعدد، تکرار اور عموم مفرد سے معارض اور اس کی ضد میں واضح ہو گیا کہ امر کا معنی ایک اور مفرد ہوتا ہے امر نہ تکرار و تعدد کو چاہتا ہے نہ ہی تکرار تعدد و عموم کا احتمال رکھتا ہے، اصل کلی یعنی امر میں تکرار کا اقتضا نہیں ہوتا نہ ہی احتمال ہوتا ہے بالا دلائل اسے ہنسلیک تھے اور یہ اس اصلی کلی کی تمام و مکمل دلیل تھی مزید کی احتیاج نہیں رہی تھی۔

ثُمَّ قَوْلُهُ ذَلِكَ بِالْفَرْذِ وَالْجَنَسِيَّةِ وَالْمُتَنَّى بِحَرْفٍ عَنْهُمَا بَيَانٌ لِلْمَثَالِ الْمُخْتَصِّ اعْنَى قَوْلُهُ طَلَّقَ نَفْسَهُ لِأَنَّ الطَّلَاقَ هُوَ الَّذِي يَتَّصِفُ بِالْجَنَسِيَّةِ وَالْفَرْذِ الْحَكْمِيِّ وَمَعْرِضٌ لِلْمُتَنَّى وَأَمَّا مَا سِوَاهُ فَلَا يَعْلَمُ فِيهِ الْفَرْذُ الْحَكْمِيُّ إِلَّا فِي آخِرِ الْعُمُرِ۔

ترجمہ اور وحدت کے معنی فردیت اور جنسیت میں ظاہر ہوتے ہیں آئنیہ ان دونوں سے الگ ہے، اس عبارت میں ایک خاص مثال کی وضاحت مقصود ہے یعنی طلقی نفسک اس لئے کہ طلاق وہ لفظ ہے جو جنسیت کے ساتھ متصف ہے اور فرد حکمی بھی ہے اور آئنیہ سے الگ ہے اس کے علاوہ دوسرے امر کے صیغوں میں نہیں جانا جاتا کہ اس کا فرد حکمی کیا ہے، البتہ عمر کے آخر میں معلوم ہو جاتا۔

تشریح عبارات بیان للمثال المختص سے شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ تمام اوروں میں جس یعنی فرد حکمی کا ثبوت نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ آپ کے بقول تمام اوروں میں جنسیت یعنی فرد حکمی کا طلوع و ثبوت آخری عمر میں ہوگا جب یہ بات ہے تو اتن نے الفردیہ کے بعد الجنسیہ بلا وجہ کہا کیونکہ جنسیت یعنی حکمی فرد کا ثبوت عمر کے اختتام کے ساتھ معلق و مشروط ہے، شارح نے اس کا جواب دینے کے لئے فرمایا، یہاں سے محض مثال کی وضاحت ہے یہاں سے بتلانا چاہتے ہیں کہ صرف ایک امر ایسا ہے جس کی جنسیت یعنی حکمی فرد زندگی میں بھی ظاہر ہو جاتا ہے اور یہ طلاق ہے، شارح نے الفرد الحکمی کہہ کر اشارہ کر دیا کہ متن کے لفظ الجنسیہ سے فرد حکمی ہی مراد ہے اور فردیت سے حقیقی فرد مراد ہے اور توہد یعنی امر میں ایک معنی کا ظہور حکمی فرد اور حقیقی فرد دونوں کے ساتھ ہوتا ہے اور طلاق ایک ایسی چیز ہے جس کے حکمی فرد اور حقیقی فرد پائے جاتے ہیں حکمی فرد تین طلاقیں آزاد عورت کے حق میں اور دو باندی کے حق میں اور حقیقی فرد دونوں کے حق میں ایک ورز طلاق کے علاوہ چوری، نماز وغیرہ وہ امور ہیں جس کا حکمی فرد معلوم ہی نہیں یعنی چوری اور نماز کا

مجموعی اور کل کا کل فرد عمر کے اختتام سے پہلے معلوم نہیں کئے جاسکتے جب تک عمر رہے گی معلوم نہیں کتنی چوریاں ہوں گی یا کتنی نازیں پڑھیں جائیں گی، عمر کی بقا میں چوری، نماز یا دوسرے امور کی آخری حد اور کل مجموعی کی کوئی حد متعین نہیں کی جاسکتی تاکہ چوری نماز یا دوسرے امور کو بھی فرد کا پروانہ دیا جائے اس لئے جب عمر اختتام کو پہنچنے کی معلوم ہو جائے گا کہ مرنے والے کی چوری یا نماز یا دوسرے امور کا فرد بھی وہ ہے جو اس نے تازندگی انجام دیئے ہیں یہی بات واضح کرنے کے لئے ماتن نے مثال ذکر کی لہذا معترض کو اپنا اعتراض واپس لے لینا چاہئے، واللہ اعلم۔

وَمَا تَكُونُ مِنَ الْعِبَادَاتِ فَمَا سَبَابُهَا لَا بِالْأَوَامِرِ جَوَابُ سَوَالِ يَرُدُّ عَلَيْنَا وَهُوَ أَنَّ الْأَمْرَ إِذَا لَمْ يَفْتَضِلْ تَكَرَّرًا وَلَمْ يَتَحَوَّلْ فَيَأْتِ وَجْهَهُ تَكَرَّرُ الْعِبَادَاتِ مِثْلُ الصَّلَاةِ وَالصَّيَامِ وَغَيْرِ ذَلِكَ فَيَقُولُ إِنَّ مَا تَكَرَّرَ مِنَ الْعِبَادَاتِ لَيْسَ بِالْأَوَامِرِ بَلْ بِالْأَسْبَابِ لِأَنَّ تَكَرُّرَ السَّبَبِ يَدُلُّ عَلَى تَكَرُّرِ الْمُسَبَّبِ فَإِنَّ وَجْدَ الْوَقْتِ وَجِبَ الصَّلَاةِ وَمَتْنِي يَأْتِي رَمَضَانَ يُجِبُ الصَّيَامَ وَمَهْمَا قَدَرَ عَلَى مِلْكَ الْمَالِ وَجَبَتْ الزَّكَاةُ وَلِهَذَا الْمَرْجِبُ الْحَجَّ فِي الْعُمْرِ الْأَمْرَ لِأَنَّ الْبَيْتَ وَاحِدٌ لَا تَكَرَّرُ فِيهِ لَا يَقُمْ إِنْ الْوَقْتُ سَبَبٌ لِنَفْسِهِ لَوْ جُوبَ وَالْأَمْرُ إِمَّا هُوَ سَبَبٌ لَوْ جُوبِ الْأَدَاءِ فَكَيْفَ يَكُونُ السَّبَبُ مُخْتِئًا عَنِ الْأَمْرِ لَأَنَّا نَقُولُ إِنَّ عِنْدَ جُودِ كُلِّ سَبَبٍ يَتَكَرَّرُ الْأَمْرُ تَقْدِيرًا مِنْ جَانِبِ اللَّهِ تَعَالَى فَكَانَ تَكَرُّرُ الْعِبَادَاتِ يَتَكَرَّرُ الْأَوَامِرُ الْمُتَّحِدَةُ حُكْمًا.

ترجمہ

اور جتنی عبادتیں مکرر ہوتی ہیں وہ سب کی سب اپنے اسباب کے مکرر ہونے کی وجہ سے مکرر ہوتی ہیں نہ کہ امر کی وجہ سے یہ ایک سوال کا جواب ہے جو ہمارے اوپر وارد ہوتا ہے، سوال یہ ہے کہ امر جب تکرار کا تقاضا کرتا ہے نہ اس کا احتمال رکھتا ہے تو عبادتوں میں تکرار مثلاً صلوٰۃ، صیام اور ان کے علاوہ میں ہوتا ہے، پایا جاتا ہے مصنف "جواب دیتے ہیں جو عبار میں مکرر ہیں وہ امر کی وجہ سے نہیں بلکہ اسباب کی وجہ سے تکرار پایا جاتا ہے اس لئے کہ سبب کا تکرار سبب کے تکرار پر دلالت کرتا ہے پس وقت جو کہ سبب وجوب صلوٰۃ ہے جب پایا جائے گا تو صلوٰۃ بھی واجب ہوگی اور جب رمضان شریف آئے گا تو روزہ واجب ہوگا اور جب کبھی مال کی ملکیت پر قادر ہوگا تو زکوٰۃ واجب ہوگی، اسی لئے حج عمر میں ایک ہی مرتبہ واجب ہوا ہے اسلئے کہ بیت الشایک ہے اس میں تکرار نہیں پایا جاتا (رویت بیت حج کے وجوب کا سبب ہے)

لا ینقل لان الوقت انما یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ وقت تو نفس وجوب کا سبب ہے اور مرد وجوب ادا کا سبب ہے لہذا سبب امر سے کیونکر مستثنیٰ ہو سکتا ہے لہذا امر کی بہر حال ضرورت ہے اور امر بواسطہ وقت تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔ لان مفعول انما ہم جواب دیتے ہیں سبب پائے جانے کے وقت امر اللہ کی جانب سے مکرر ہوتا ہے پس گویا عبادتوں میں تکرار اور متجددہ کے حکم تکرار سے ہوتا ہے

تشریح عبارات

تکرار امر کے معقدین نے احناف پر اعتراض کیا کہ آپ کہتے ہیں امر تکرار کو نہیں چاہتا ورنہ امر میں تکرار کا احتمال بھی نہیں، اگر ایسی بات ہے تو عبادتیں امر سے واجب ہیں، جب امر میں تکرار نہیں تو نماز روزہ اور زکوٰۃ میں تکرار کیوں ہے احناف نے جواب دیا عبادتوں میں تکرار امر کے اقتضائے تکرار یا احتمال تکرار کی وجہ سے نہیں ہے یعنی امر تکرار نہیں چاہتا بلکہ اسباب سے تکرار آتا ہے سبب جب چاہا جائے گا عبادتیں انجام دینی ہوں گی مثلاً وقت سبب ہے جب وقت پایا جائیگا یعنی مکرر ہوگا تو عبادت بھی مکرر ہوگی مثلاً جتنی بار ظہر کا وقت آئے گا اتنی بار نماز ظہر ادا کرنی ہوگی، ماہ رمضان سبب ہے جب آئے گا تب روزہ رکھنا واجب ہوگا اور نصاب کے بقدر مال کا ملک میں آنا وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے جب سالانہ اس مقدار کا آدمی مالک ہوگا تب زکوٰۃ واجب ہوگی، سبب کے تکرار کی وجہ ہی سے عبادتوں میں تکرار آیا تھا، اسی لئے حج میں تکرار نہیں آیا کیونکہ حج کا سبب اللہ کا گھر کعبہ ہے وہ ایک ہے اس گھر میں تکرار و تعدد نہیں لہذا حج بھی عمر میں ایک بار واجب ہے اس میں بھی تعدد نہیں، بیت اللہ کا حج کیا جاتا ہے یہ دلیل ہے کہ بیت اللہ حج کا سبب ہے جنفیوں کے بیان پر اعتراض کیا گیا کہ وقت محض واجب ہونے کا سبب ہے مگر کسی چیز کے ادا کرنے کا وجوب ایک الگ مسئلہ ہے، کسی چیز کو ادا کرنے کا سبب وقت نہیں بلکہ امر ہے لہذا سبب امر سے بے نیاز نہیں ہو سکتا، جب کسی چیز کی ادائے گی کے وجوب کا سبب امر ہی ہے لہذا عبادتوں کی ادائیگی ایک ہی بار کافی ہو جانی چاہئے، کیونکہ آپ کے ہاں امر میں تکرار کا اقتضائے احتمال مفقود ہے اور امر ہی وجوب ادا کا سبب ہے سبب میں تکرار نہیں لہذا عبادتوں میں تکرار کا کیا معنی، احناف نے جواب دیا کہ ہر سبب مثلاً وقت اور بقدر نصاب زکوٰۃ مال کی ملکیت پر قدرت وغیرہ کے پائے جانے کی صورت میں امر بھی مکرر ہوتا رہتا ہے، گویا تسلیم کیا جائے گا کہ جب بھی عبادت کا سبب مثلاً وقت اور نصاب زکوٰۃ وغیرہ پر قدرت مکرر ہوگا وہاں ایک مکرر امر آجائے گا یعنی اللہ تعالیٰ ہر سبب کے پائے جانے پر گویا وہاں مستقل اور نیا حکم دیتے ہیں اس حکم کے استقلال تجدید و تکرار کی وجہ سے عبارتیں مکرر ہوتی ہیں معقول بات ہے جب امر و حکم مکرر ہو جائیں تو عبادتوں میں تکرار تو آئے گا ہی یہ مطلب نہیں کہ عبادتوں میں تکرار ایک ہی امر سے آگیا، یا عبادتوں میں تکرار کی وجہ سے آپ امر میں تکرار و تعدد کا، اقتضائے احتمال برپا کرنے لگیں۔

وَجِدْنَا الشَّافِعِيَّ كَمَا احْتَمَلَ الشُّكْرَاءُ مِمَّا لَمْ يَنْطَلِقْ نَفْسَهَا تَنْشِيْنِ اِذَا نَوَى الرَّفْعُ بَيَانٌ

لِخِلَافِ الشَّافِعِيِّ فِي أَصْلِ كُلِّ عَلَى وَجْهِ يَتَضَمَّنُ الْخِلَافَ فِي الْمَسْأَلَةِ الْمَذْكُورَةِ يَعْنِي أَنَّ عِنْدَكَ
لَمَّا اخْتَلَفَ كُلُّ أَمْرٍ لِكُلِّ سَوَاءٍ كَانَ أَمْرُ الشَّارِعِ أَوْ غَيْرُهُ تِلْكَ الْمَرْكُوزَةُ فِي قَوْلِهِ مَلِغِي نَفْسِكَ أَنْ
تُطْلَقَ نَفْسُهَا ثَلَاثَتَيْنِ إِذَا تَوَيَّ الرِّجْسُ ذَلِكَ وَإِنْ كَوْنُهُ أَوْ تَوَيَّ وَاحِدَةً فَلَهَا أَنْ تُطْلَقَ نَفْسُهَا وَاحِدَةً

ترجمہ

اور امام شافعی کے نزدیک چونکہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے، عورت مالک ہے کہ
اپنے آپ کو دو طلاقیں دے جب کہ شوہر نے نیت کی ہو، اس عبارت سے امام شافعی
اس اختلاف کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو اصل قاعدے پر وارد ہوتا ہے، لیکن اس طریقہ پر وہ اختلاف
مسئلہ مذکور جزئی کو بھی مشتمل ہو۔

یعنی انھیں عندہ الا مطلب یہ ہے کہ جب ہر امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے، برابر ہے کہ امر شارع کا ہوا
غیر کا تو طلعتی نفسک میں عورت مالک ہوگی کہ وہ اپنے آپ کو دو طلاق دے، جب کہ زوج نے بھی اس کی
نیت کی ہو، اور نیت نہیں کی یا ایک طلاق کی نیت کی تو عورت ایک طلاق دافع کرنے کی حقدار ہوگی۔

تشریح عبارات

شافعی اور ہمارے مابین اختلاف مذکور ہوا کہ امر تکرار و تعدد کا احتمال
رکھتا ہے یا نہیں، ہمارے ہاں امر میں تکرار و تعدد کا احتمال نہیں تھا اسلئے
اگر کوئی اپنی بیوی کو کہتا ہے کہ تو خود کو طلاق دے لے اور وہ دو طلاقیں دیتی تو یہ دو طلاقیں بیڑ میں
کیونکہ دو عدد محض ہیں اور امر تعدد کا محتمل نہیں مگر شافعی کے ہاں امر تکرار کا حامل ہے اس لئے شوہر
بیوی سے کہے طلعتی نفسک تم طلاق اپنے اوپر جاری کرو اور شوہر نے نیت کی ہے کہ دو طلاقیں جاری کر سکتی
ہے بیوی دو طلاقیں دیتی ہے تو دونوں طلاقیں شافعی کے ہاں اس لئے بیڑ جائیں گی کہ طلعتی امر ہے
اور امر ان کے ہاں تکرار و تعدد کا احتمال رکھتا ہے اور یہ یعنی دو عدد محض اور تعدد و تکرار ہی ہے لیکن
طلعتی نفسک کہہ کر شوہر ایک طلاق کی نیت کرتا ہے یا بالکل نیت نہیں کرتا دونوں صورتوں میں عورت صرف
ایک طلاق دینے کی مجاز ہوگی۔

تَعَادُلُ الْمُصَنِّفِ بِتَقْرِيبِ بَيَانِ الْأَمْرِ بَيَانِ اسْمِ الْفَاعِلِ لِإِسْتِدْرَاكِهِمَا فِي عَدَمِ إِحْتِمَالِ
التَّكَرُّرِ فَقَالَ وَكَذَا اسْمُ الْفَاعِلِ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لِحُجَّةٍ وَلَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ فَقَوْلُهُ يَدُلُّ
بَيَانُ رُجْهِ التَّشْبِيهِ وَلَا يَحْتَمِلُ عَطْفٌ عَلَيْهِ وَفِي الْعَطْفِ اسْمٌ لَا يَحْتَمِلُ بَدْوً مِنَ الْوَاوِ
فَيَكُونُ هُوَ بَيَانُ رُجْهِ التَّشْبِيهِ وَقَوْلُهُ يَدُلُّ دَقِّعًا لَا أَيْ كَذَا اسْمُ الْفَاعِلِ لَا يَحْتَمِلُ
الْعَدَدَ دَحَالِ كَوْنِهِ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لِحُجَّةٍ فَهُوَ إِحْتِرَازٌ عَنْ اسْمِ الْفَاعِلِ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ

اِقْتِضَاءٌ مِثْلُ قَوْلِهِ اَنْتَ طَائِقٌ فَاِنَّهُ خَارِجٌ عَمَّا نَحْنُ فِيْهِ وَسَيَأْتِي بَيَانُهُ.

ترجمہ

پھر مصنف امر کے قریب اسم فاعل کا بیان بھی لے آئے اس لئے کہ دونوں تکرار کے احتمال نہ رکھنے میں برابر ہیں، پس فرمایا وکذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتل العدد، اور اسی طرح اسم فاعل بھی تکرار فعل کا احتمال نہیں رکھتا چنانچہ وہ مصدر پر لغت دالت کرتا ہے اور عدد کا احتمال نہیں رکھتا، پس مصنف "کا قول" بدلی "امر کے ساتھ مشابہ ہونے کا بیان ہے، اور قول "ولا يحتل" اسی پر عطف ہے اور بعض نسخوں میں لا تحتل بغیر واؤ کے مذکور ہے، اس صورت میں لا تحتل وجہ تشبیہ بیان کرنے کے لئے ہو جائے گا اور لفظ يدل حال واقع ہوگا یعنی اسی طرح اسم فاعل عدد کا احتمال نہیں رکھتا اس حال میں کہ وہ لغت مصدر کے معنی میں دالت کرتا ہو، پس یہ اسم فاعل سے احتراز ہوگا جو مصدری حنی پر اقتضاء دالت کرتا ہے جیسے انت طائق میں پس وہ ہماری اس بحث سے خارج ہے، اور اس کا بیان الگ سے آئے گا۔

تشریح عبارات

یہاں سے اسم فاعل کو صرف اس معنی کی مناسبت سے بیان کر رہے ہیں کہ لغوی لحاظ سے اسم فاعل اپنے مصدر کا معنی بتلانے کی وجہ سے امر کی طرح تکرار و تعدد کا احتمال نہیں رکھتا اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر اسم فاعل لغوی لحاظ سے مصدر پر دالت کرتا ہے، مصدر سے مراد یہ ہے کہ اسم فاعل اپنے مصدر کا معنی بتلاتا ہے مصدر کے معنی بتلانے کا مطلب یہ ہے کہ اسم فاعل تکرار و تعدد کا امکان نہیں رکھتا اسے یوں سمجھئے جس مصدر پر اسم فاعل دالت کرتا ہے وہ تعدد و تکرار کا ٹھیک اسی طرح امکان و احتمال نہیں رکھتا جس طرح وہ مصدر تعدد و تکرار کا احتمال نہیں رکھتا جس پر امر کی دالت یاائی جائے لیکن تعدد و تکرار کا احتمال صرف اسی اسم فاعل میں مفقود ہوگا جو لغوی لحاظ سے اپنے مصدر پر دال ہو وجہ یہ ہے کہ جو مصدر موصوف کی قبیل سے پایا جائے گا وہ لغوی اعتبار سے ثابت ہوگا مثلاً سارق اسم فاعل ہے اس کا مصدر سرقہ ہے، سرقہ سارق کی صفت ہے، سرقہ مصدر جو صفت ہے وہ سارق ہی کی طرف سے پایا جائے گا لہذا سرقہ لغوی لحاظ سے ثابت ہوگا اور سارق اسم فاعل لغوی لحاظ سے اپنے مصدر سرقہ کا معنی بتلانے کا، جو چیز لغوی لحاظ سے ثابت ہوا سے مبینہ طور سے مذکور شئی کے درجہ میں شمار کرتے ہیں لہذا ایسا اسم فاعل جو لغوی لحاظ سے اسم فاعل پر دالت کرے اس میں تکرار و تعدد ٹھیک اسی طرح مفقود ہوں گے جس طرح امر میں تکرار و تعدد مفقود ہوتے ہیں، لغوی کی قید سے اس اسم فاعل سے احتراز و بجا و مقصود ہے جو اقتضائی اور شرعی لحاظ سے اپنے مصدر کا معنی بتلائے کیونکہ اقتضائی اور شرعی لحاظ سے اپنے مصدر کا معنی بتلانے والا اسم فاعل ایسا نہیں ہوتا کہ اس میں تعدد و تکرار نہ پائے جائیں، مثال سے سمجھئے کوئی اپنی بیوی کو انت طائق کہتا ہے، یہاں طائق اسم

فَاعِل ہے اس کا مصدر طلاق ہے، طالق اسم فاعل مصدر پر دلالت تو کرتا ہے مگر شرعی اعتبار سے دلالت کرتا ہے لغوی اعتبار سے مصدر پر اس کی دلالت نہیں ہوتی اس لئے کہ طالق لغوی اعتبار سے ایسے مصدر پر دلالت کریگا جو عورت کی صفت ہے، لغوی لحاظ سے طالق اس مصدر پر دلالت نہیں کرے گا جو تطلیق کے معنی میں ہے اور مرد کا کام تطلیق ہے نہ طلاق، کیونکہ طلاق ایسا لازمی وصف ہے جو عورت کے ساتھ لازم رکھتا ہے، لیکن طالق تطلیق پر اقتضائاً دلالت کرتا ہے اور طالق کی تطلیق پر اقتضائی دلالت شرعی لحاظ سے ثابت ہے، تاکہ انت طالق کلام کو درست قرار دیا جاسکے کیونکہ شرعی اقتضائے کی روشنی میں تطلیق مصدر ماننے ہی کی صورت میں یہ کہا جاسکے گا کہ شوہر کا انت طالق کہہ کر عورت کو طلاق سے متصف کرنا درست ہے، ہذا واضح ہو گیا کہ انت طالق میں لغت کے لحاظ سے ثابت ہونے والا طلاق عورت کی صفت ہے، انت طالق سے تطلیق لغوی لحاظ سے ثابت نہیں جو مرد کا وصف ہے اور یہ ضروری ہے اس کے بغیر انت طالق صحیح نہیں ہو سکتا مگر طالق اسم فاعل کی تطلیق پر دلالت شرعی اقتضائاً ہے اس لئے طالق جیسے اسم فاعل کے لئے یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس میں تکرار و تعدد نہیں پائے جائیں گے، بہر حال جو اسم فاعل لغوی لحاظ سے اپنے مصدر پر دلالت کریگا اس میں امر کی طرح تکرار و تعدد نہیں ہوں گے اور جو اسم فاعل لغوی کے بجائے اقتضائی و شرعی لحاظ سے مصدر پر دلالت کریں گے ان میں تعدد و تکرار کی نفی مفید نہیں ہوگی

حَتَّى لَا يُرَادَ بِآيَةِ السَّرِقَةِ إِلَّا سَرِقَةٌ وَاحِدَةٌ وَبِالْفِعْلِ الْوَاحِدِ لَا تَقْطَعُ إِلَّا يَدٌ وَاحِدَةٌ تَقْرُبُ عَلَى عَدَمِ إِحْتِمَالِ اسْمِ الْفَاعِلِ التَّكْرَارَ وَالزَّمْعَ عَلَى الشَّافِعِيِّ فَيَمَازُ هَبَ إِلَيْهِ بَيَانُهُ أَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ إِنَّ السَّارِقَ تَقْطَعُ يَدُهُ الْيُمْنَى وَالْأُثْرَى جُلَّةُ الْيُسْرَى ثَانِيًا تَقْطَعُ الْيُسْرَى ثَالِثًا تَقْطَعُ الْيُمْنَى رَابِعًا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ سَرَقَ فَأَقْطَعُوهُ فَإِنْ عَادَ فَأَقْطَعُوهُ فَإِنْ عَادَ فَأَقْطَعُوهُ فَإِنْ عَادَ فَأَقْطَعُوهُ وَعِنْدَ نَا لَا تَقْطَعُ الْيَدُ الْيُسْرَى فِي الثَّلَاثَةِ بَلْ خُلِدَ فِي السَّجْنِ حَتَّى يَمُوتَ لِأَنَّ السَّارِقَ اسْمُ فَاعِلٍ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ رِخَّةً وَالْمَصْدَرُ لَا يُرَادُ بِهِ إِلَّا الْوَاحِدُ وَالْكُلُّ وَكُلُّ السَّرَقَاتِ لَا يَعْلَمُ إِلَّا فِي آخِرِ الْحُمُرِ فَصَارَ الْوَاحِدُ مُرَادًا بَيْنَيْنِ وَبِالْفِعْلِ الْوَاحِدِ لَا تَقْطَعُ إِلَّا يَدٌ وَاحِدَةٌ وَآيُضًا فَأَقْطَعُوا دَالٌّ عَلَى الْقَطْعِ وَهُوَ آيُضًا لَا يَحْتَلِ الْعَدَدُ فَلَا تَنْبُتُ الْيَدُ الْيُسْرَى مِنَ الْآيَةِ لَا يُقَالُ فَيَنْبَغِي أَنْ لَا تَقْطَعُ الرَّجُلُ الْيُسْرَى فِي الْكَلْبَةِ الثَّانِيَةِ آيُضًا لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّ الرَّجُلَ غَيْرُ مُعْرِضَةٍ بِهَا فِي آيَةِ

وَتَعَيَّنَ الْيَمْنِيُّ مَرَاتِمُهَا لَا يَجُوزُ أَنْ تَثْبُتَ الْيُسْرَى بِخَبَرِ الْوَاحِدِ لِذِي لَا تَجُوزُ الزِّيَادَةُ بِهِ عَلَى الْكِتَابِ لِأَنَّهُ لَمْ يَتَّقِ الْمَحَلَّ الْمُتَعَيَّنَ الَّذِي تَعَيَّنَ بِالْإِجْمَاعِ بِخِلَافِ الْجُلْدِ فَإِنَّهُ كَلَّمَائِي بَزَنِي غَيْرَ الْمُحْصَنِ يُجْلَدُ لِأَنَّ الْبَدَنَ صَالِحٌ لِلْجُلْدِ دَائِمًا -

ترجمہ

یہاں تک کہ سرتہ ذالی آیت سے ایک ہی سرتہ مراد ہوگا ایک مرتبہ چوری کرنے سے ایک ہی ہاتھ کاٹا جائے گا، اسم فاعل کے تکرار کا احتمال نہ رکھنے کی یہ مثال تفریح ہے اور امام شافعیؒ کے مذہب پر الزام ہے اور اس کا بیان یہ ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ چور کا پیسہ داہنا ہاتھ کاٹا جائیگا پھر دوسری مرتبہ چوری کرنے میں بایاں پیر اور تیسری مرتبہ چوری کرنے میں بایاں ہاتھ، پھر چوتھی مرتبہ چوری کرنے پر بایاں پیر کاٹ دیا جائے گا، کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے چور چوری کرے تو کاٹ دو، پس اگر دوبارہ چوری کرے تو پھر کاٹ دو اور اگر پھر چوری کرے تو کاٹ دو اور اگر اعادہ کرے تو پھر کاٹ دو، اور ہمارے نزدیک تیسری مرتبہ چوری کرنے کے جرم میں اس کا بایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا بلکہ اس کو قید کر دیا جائیگا یہاں تک کہ وہ توبہ کرے۔

لأن السارق اسم الفاعل ان اس لئے کہ لفظ السارق اسم فاعل ہے، لغۃ مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر سے ایک ہی مراد لیا جاتا ہے، یا نکل مراد لیا جاتا ہے اور کل سرتات یعنی تمام چوریاں صرف آخری عمر میں معلوم ہوں گی لہذا واحد بالیقین مراد ہو گیا، اور ایک فعل سے ایک ہی ہاتھ کاٹا جائے گا اور نیز سیفہ فاقطعوا کا قطع پر دلالت کرتا ہے اور وہ بھی عدد کا احتمال نہیں رکھتا لہذا بایاں ہاتھ کا قطع آیت سے ثابت نہیں ہوتا۔

لایقال فلینبغی ان لا یقطع الرجل الیسری ان اعتراض نہ کیا جائے کہ اس طرح مناسب ہے کہ بایاں پر بھی دوسری مرتبہ کی چوری میں قطع نہ کیا جائے کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ رجل "پیر" کا کوئی ذکر آیت میں نہیں ہے لہذا دوسری نص سے ثابت کرنے میں کوئی حرج نہیں اور "ید" کا چونکہ آیت میں ذکر موجود ہے تو داہنا ہاتھ اس سے مراد میں متعین ہو گیا، اور بایاں کا ثبوت خبر واحد سے جائز نہیں ہے، خبر واحد سے زیادتی علی الکتاب جائز نہیں ہے اس لئے کہ وہ متعین محل جس کی تعین اجماع سے ہو چکی ہے اب محل باقی نہیں رہا، بخلاف جلد یعنی اشئی کوڑوں کی سزا کے کہ جب کبھی بھی غیر محصن زنا کا ارتکاب کرے گا تو اس کو اسی کوڑے مارے جائیں گے، کیونکہ بدن ہمیشہ اس کی صلاحیت رکھتا ہے۔

تشریح عبارات

یہاں سے فرعی مسئلے کا آغاز کر رہے ہیں، فرعی مسئلہ اس پر درپڑ ہے کہ لغوی لحاظ سے مصدر پر دلالت کرنے والا اسم فاعل امر کی طرح تکرار و تعدد کا احتمال نہیں رکھتا، قرآن کریم میں ہے السارق والسارق فاقطعوا یدیهما چور چورنی کے ہاتھ کاٹ دو

یہاں السارق اسم فاعل اپنے مصدر سرقہ پر دلالت کرتا ہے یعنی سارق سرقہ یعنی چوری پر دلالت کرتا ہے اور سرقہ مصدر ہے یہ دلالت لغت ہے ایک چوری مراد لی جائے گی، کل سرقہ اور تمام چوریاں مراد نہیں ہوں گی کیونکہ چور تمام چوریاں کب تک کرے گا یہ اسی وقت معلوم ہوگا جب اس کی زندگی کے آخری اوقات آجائیں گے، لہذا کل سرقہ مراد نہیں ہوگا بلکہ سارق سے ایک ہی مرتبہ کا سرقہ مراد یا جائیگا اس لئے ایک مرتبہ چوری کرنے کے نتیجے میں ایک ہی ہاتھ کاٹا جائے گا، نیز قطع بھی خاص ہونے کی وجہ سے تعدد و تکرار کا احتمال نہیں رکھے گا، اس مسئلے میں شافعی کا اختلاف ہے، امام شافعی کہتے ہیں چور ایک مرتبہ چوری کرے گا تو اس کا دایاں ہاتھ اور دوسری مرتبہ چوری کرے گا تو بایاں پیرا تیسری مرتبہ چوری کرے گا تو بایاں ہاتھ اور چوتھی مرتبہ چوری کرے گا تو دایاں پیرا کاٹا جائے گا، شافعی کہتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا چور جب چوری کرے تو اسے کاٹ دو پھر کرے تو اسے کاٹ دو پھر کرے تو اسے کاٹ دو، پھر کرے تو اسے کاٹ دو، اس لئے شافعی نے اپنا بالا قول ظاہر کیا لیکن ہمارا مذہب وہی ہے جو پہلے بیان کیا گیا، البتہ ہمارے یہاں دوبارہ چوری کرنے پر بایاں پیرا کاٹا جاتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دوسری نص یعنی اجماع سے ثابت ہے، آیت میں بایاں پیرا کاٹنے سے تعرض نہیں کیا گیا، کیونکہ آیت میں پیرا سے کوئی تعرض ہی نہیں کیا گیا، البتہ آیت میں ہاتھ کاٹنے سے تعرض کیا گیا، اور ہاتھ میں دایاں ہاتھ کاٹنے کے لئے مراد دیا گیا اور متعین کیا گیا، اس کے بعد شافعی کے لئے جائز نہیں کہ خبر واحد سے بایاں ہاتھ کاٹنا ثابت کیا جائے، کیونکہ شافعی کی حدیث پیش کردہ خبر واحد ہے اور خبر واحد سے کتاب اللہ بر اضافہ جائز نہیں ہے، عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ دایاں ہاتھ جو اجماع کے ذریعہ قطع کے لئے متعین ہو چکا تھا پہلی چوری کے بعد کاٹ دیئے جانے کے نتیجے میں وہ محل باقی ہی رہا۔ بخلاف سے ایک اشکال کا جواب دیا جا رہا ہے، اشکال یہ ہے کہ آیت کریمہ الزانی والزانیۃ فاجلدوا کل واحد منهما مائۃ جلدۃ، زانی زانیہ دونوں کو سو کوڑے لگائیں، الزانی اسم فاعل ہے لہذا السارق کی طرح الزانی بھی لغت ایک ہی زانیہ پر دلالت کریگا، لہذا اس سے ایک زنا مراد ہونی چاہئے اس لئے زنا کرنے میں ایک ہی مرتبہ کوڑا لگنا چاہئے، حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اگر ایک مرتبہ زنا کرے تو اسے کوڑے لگائے جائیں گے، اس کے بعد دوبارہ زنا کرے تو پھر کوڑے لگائے جائیں گے اسی طرح جتنی مرتبہ زنا کریگا اتنی ہی بار اسے کوڑے لگائے جائیں گے، حالانکہ الزانی اسم فاعل کی زنا مصدر پر دلالت کرنے کی وجہ سے ایک زنا کے بعد کوڑے لگنے پر دوبارہ زنا کے نتیجے میں کوڑے نہیں لگنے چاہئیں، اس کا جواب یہ ہے کہ کوڑے کا محل و مقام زانی کا جسم ہے اور زانی کا جسم ہر ہر زنا کے بعد صلاحیت رکھتا ہے کہ کوڑوں سے اس کی تواضع کی جائے، اور اسے ہر بار کوڑے لگائیں گے۔

وَمَا فَرَعِ الْمَصْفُوحَ عَنْ بَيَانِ الشُّكْرِ وَعَدَمِهِ شَرَعَ فِي تَقْسِيمِ الْوُجُوبِ فَقَالَ وَحَكُّوا الْأُمُورَ

نوعانِ اداءً وھو تسلیم عین الواجب بالامر یعنی ما ثبت بالامر وھو الوجوب نوعان وجوب
قضاء وجوب اداء، فالاداء ھو تسلیم عین ما وجب بالامر یعنی اخراجہ من العدم الى الوجوب
فی الوقت المعین لہ وھذا ھو معنی التسليم والا فالاعمال اغراض لا يتصور تسليمها وقد ذكر
فی اصول فخر الاسلام وغيرہ تسلیم نفس الواجب بالامر فاعتراض علیہ بان نفس الوجوب
لا يكون بالامر بل بالوقت اجیب بان قوله بالامر متعلق بالتسليم لا بالواجب ولهذا ابدل
المصنف قوله نفس الواجب بقوله عین الواجب ليخلص ان نفس الواجب او عينه كناية
عن امكانہ فی الوقت فلما حاجة الى زيادة قوله في وقته لما زاد البعض وكذا الى قوله
الى مستحقہ لان قوله بالامر يدل على ان الامر ھو المستحق۔

ترجمہ

اور جب مصنف تکرار اور عدم تکرار کی بحث سے فارغ ہو گئے تو وجوب کی تقسیم
شروع کر رہے ہیں۔

وحکم الامر نوعان۔ اور مکالم دو قسموں پر مشتمل ہے ادار، قضاء، ادار واجب بالامر کو بعینہ سپرد کرنا،
یعنی جو چیز امر سے ثابت ہوئی ہے اور وہ وجوب ہے، اور وجوب کی دو قسمیں ہیں وجوب ادار اور وجوب قضا
پس ادار امر سے جو چیز واجب ہوگی بعینہ اس کو سپرد کرنا یعنی اس کو عدم سے وجود میں لانا، اس کے
متعین وقت میں تسلیم کے یہی معنی ہیں، ورنہ تمام افعال از قسم عرض ہیں، ان کا تسلیم کرنا ممکن نہیں ہے
اور امام فخر الاسلامؒ اور دیگر علماء کی کتابوں میں ادار کے معنی بنفسہ واجب بالامر کو سپرد کرنا
مذکور ہے۔

فاعتراض علیہ ان اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ نفس وجوب امر سے نہیں ہوتا بلکہ وقت سے
ہوتا ہے اس کا جواب دیا گیا ہے کہ اس کا قول تعریف میں بالامر جار مجرور تسلیم کے متعلق ہے
واجب کے متعلق نہیں ہے اسی وجہ سے مصنف نے نفس واجب کو بدل کر عین واجب ذکر کیا ہے
تا کہ معلوم ہو جائے کہ نفس واجب یا عین واجب امور بد کو وقت میں بجالانے سے کنا یہ کیا گیا
ہے، لہذا فی وقت کہنے کی ضرورت نہیں جیسا کہ بعض دیگر لوگوں نے زیادہ کیا ہے اسی طرح الی
مستحق کی قید کی بھی ضرورت نہیں تھی کیونکہ بالامر کا لفظ دلالت کرتا ہے کہ بیشک امر ہی مستحق ہے۔

شرح عبارات

اتن نے بتایا امر کے حکم یعنی وجوب کی دو قسمیں ہیں ادار وجوب ادار
وجوب قضاء اور واجب شدہ کو جوں کا توں سپرد کر دینا یعنی واجب
شدہ کو مقررہ وقت میں عدم سے وجود میں لانا تسلیم کا یہی معنی ہے، تسلیم کا معنی اس لئے بالامعنی یا گیا

کہ افعال اعراض ہیں اور اعراض کو سپرد کرنا ناممکن ہے، فخر الاسلام پر اعتراض یہ ہے کہ نفس کا استعمال وجوب میں ہوتا ہے اور وجوب وجوب اداء کا مقابل ہے جسے سب ہی جانتے ہیں اور امر سے وجوب اور ثابت ہوتا ہے نفس وجوب امر سے ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ نفس وجوب وقت سے ثابت ہوتا ہے۔ فخر الاسلام نے ادا کی تعریف کی ہے نفس واجب بالامر کا سپرد کرنا ادار ہے اس لئے بالا اعتراض پڑا، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ نفس وجوب اگرچہ سبب یعنی وقت سے ثابت ہوتا ہے تاہم نفس وجوب کو امر کی طرف منسوب کرتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ سبب امر ہی سے ثابت ہوتا ہے اس لئے نفس الواجب بالامر سے بسبب فہم من الامر مراد لی جائے تو صریح نہیں لہذا کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔ یہاں یعنی ادا کی تعریف میں وقتہ اور مستحقہ کے اضافے کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ عین واجب یا نفس واجب سے واجب کے مقررہ کو وقت مراد لیا گیا اور بالامر میں امر سے امر کا علم ہوا اور امر ہی مستحق ہوتا ہے نہ کہ غیر امر۔

وَقَضَاءٌ وَهُوَ تَسْلِيمٌ مِثْلُ الْوَاجِبِ بِهِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ اَدَاءٌ يَمَعْنَى وَجُوبُ قَضَاءٍ وَهُوَ تَسْلِيمٌ مِثْلُ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ لِأَحْتِيَاءِ أَيْ تَسْلِيمٌ ذَلِكَ الْوَاجِبِ الَّذِي وَجَبَ أَوَّلًا فِي غَيْرِ ذَلِكَ الْوَقْتِ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَقْبَلَ بِقَوْلِهِ مِنْ عِنْدِهِ لِيُخْرِجَ اَدَاءَ ظَهْرِ الْيَوْمِ قَضَاءً عَنْ ظَهْرِ امْسِ لَأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ عِنْدِهِ بَلْ كِلَاهُمَا لِلَّهِ تَعَالَى وَالْقَضَاءُ أَمَّا هُوَ صَرَفُ الثَّقَلِ الَّذِي كَانَ حَقَّالَهُ إِلَى الْقَضَاءِ الَّذِي كَانَ عَلَيْهِ وَأَمَّا لَمْ يَقْبَلْ بِهِ لِشَهْرَةِ أَمْرِهِ وَكَوْنِهِ مَذْكُورًا عَلَيْهِ بِالِاتِّزَامِ وَأَمَّا الثَّقَلُ فَاَمَّا يَقْضَى اِذَا لَمْ يَلْمِ بِالْمَرْفُوعِ وَحِ كَمُتَّبِقٍ ثَقَلًا بَلْ صَارَ وَاجِبًا وَلَكِنَّهُ يُؤَدَّى مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ بِوَاجِبٍ فَيَنْبَغِي أَنْ يُرَادَ بِقَوْلِهِ عَنِ الْوَاجِبِ الثَّقَلُ لِيَعْتَمِ الثَّقَلُ هَكَذَا قِيلَ وَفِيهِ وَجُوهٌ أُخَرُ۔

ترجمہ

اور قضاء واجب بالامر کی مثل کو سپرد کرنے کا نام ہے، اور قضاء کا عطف ادار ہے مطلب یہ ہے کہ وجوب قضاء امر سے جو چیز واجب ہوئی اس کی مثل کو سپرد کرنا نہ کہ عین واجب کو یعنی جو چیز اولاً واجب ہوئی اس کو دوسرے وقت میں سپرد کرنا، اور مناسب تھا کہ مصنف من عندہ کی قید بھی اس میں بڑھا دیتے تاکہ ظہر الیوم آج کی ظہر کی نماز کا ادار کرنا خارج کر دیتا، گذشتہ کل کہ ظہر کی نماز کی قضاء کو اس لئے کہ ظہر الیوم کی ادا بندے کی طرف سے نہیں ہے بلکہ دونوں اللہ کی ہیں اور قضاء اس ثقل کو جو کہ امور بندے کا اپنا حق ہے اس قضاء کی طرف پھرنے کا نام ہے جو اس پر واجب ہے اور شہرت کی وجہ سے مصنف نے اس قید کو نہیں بڑھایا، دوسری وجہ یہ ہے کہ من عندہ قضاء کا الزام مدلول بھی ہے۔

و ما النفل : اور نفل نماز اس وقت قضا کی جاتی ہے جب ایک مرتبہ شروع کر دینے سے لازم ہوگی
 ہو اور اس صورت میں نفل کے بجائے واجب بن جاتی ہے، لیکن واجب نہ ہونے کے باوجود ادا کی جاتی ہے
 (تو ادا کی تعریف میں) مناسب ہے کہ عین واجب سے ثابت مراد لی جائے تاکہ تعریف نفل کو بھی عام اور
 شامل ہو جائے، ایسا ہی کہا گیا ہے۔ اور اس میں دوسری اور وجہ بھی ہیں
تشریح عبارت : یہاں سے امر کے دوسرے حکم قضا کا بیان ہوا، قضا واجب شہ کے
 مثل کا سپرد کرنا ہے ذکر عین کا یعنی جو چیز اولاً واجب تھی اسے اپنے وقت
 پر ادا نہ کر کے دوسرے وقت میں ادا کرنا قضا کہلاتا ہے۔

وَيُسْتَعْمَلُ أَحَدُهُمَا مَكَانَ الْآخَرِ فَجَزَأَ حَتَّى يَجُوزَ الْأَدَاءُ بِنَيْتِهِ الْقَضَاءُ وَبِالْعَكْسِ أَيْ يُسْتَحَلُّ
 تَرْكُ الْأَدَاءِ وَالْقَضَاءُ مَكَانَ الْآخَرِ بِطَرِيقِ الْمَعَارِضِ حَتَّى يَجُوزَ الْأَدَاءُ بِنَيْتِهِ الْقَضَاءُ بِأَنْ يَقُولَ نَوَيْتُ
 أَنْ أَقْضِيَ ظَهْرَ الْيَوْمِ وَيَجُوزُ الْقَضَاءُ بِنَيْتِهِ الْأَدَاءُ بِأَنْ يَقُولَ نَوَيْتُ أَنْ أَوْدِيَ ظَهْرَ الْأَمْسِ وَ
 اسْتَعْمَلَ الْقَضَاءُ فِي الْأَدَاءِ كَثِيرٌ فَقَوْلُهُ تَعَالَى فَإِذَا أَقْضَيْتَ الصَّلَاةَ فَانْتَشِرْ فِي الْأَرْضِ أَيْ إِذَا
 أَدَيْتَ صَلَاةَ الْجُمُعَةِ لِأَنَّ الْجُمُعَةَ لَا تَقْضَى وَلِذَا ذَهَبَ فَخَرُ الْإِسْلَامِ إِلَى أَنَّ الْقَضَاءَ
 عَامٌّ يُسْتَعْمَلُ فِي الْأَدَاءِ وَالْقَضَاءِ جَمِيعًا لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ فَوَاقِ الدَّيْمَةِ وَهُوَ يَحْصُلُ بِهِمَا
 فَكَانَ فِي مَعْنَى الْحَقِيقَةِ بِخِلَافِ الْأَدَاءِ فَإِنَّهُ يُبْنَى عَنْ شِدَّةِ الرِّعَايَةِ وَهُوَ لَيْسَ فِي الْأَدَاءِ
 كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ هَذَا زَيْبٌ يَأْدُو لِلْغَزَالِ يَا كَلْبُهُ : أَيْ يَحْتَلُّهُ وَيَغْلِبُ عَلَيْهِ وَأَمَّا إِذَا
 صَامَ شَعْبَانُ بَطْنِ أَنْثَى مِنْ رَمَضَانَ فَلَا يَجُوزُ لِأَنَّهُ آدَاءٌ قَبْلَ السَّبَبِ وَإِنْ صَامَ
 سُؤَالَ بَطْنِ أَنْثَى مِنْ رَمَضَانَ يَجُوزُ لِأَنَّهُ قَضَاءٌ بِنَيْتِهِ الْأَدَاءُ بَلْ لِأَنَّهُ آدَاءٌ بِنَيْتِهِ الْقَضَاءُ وَإِنَّمَا
 الْخَطَأُ فِي ظَنِّهِ وَهُوَ مَعْقُوفٌ ثُمَّ إِنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِيمَا بَيْنَهُمْ أَنْ سَبَبَ الْقَضَاءِ هُوَ الَّذِي كَانَ
 سَبَبًا لِلْأَدَاءِ أَمْ لَا بَدَلُ لَهُ مِنْ سَبَبٍ عَلَى حَدِّهِ فَبَيَّنَهُ الْمُصَنِّفُ يَقُولُهُ وَالْقَضَاءُ يَجِبُ
 بِهِ الْأَدَاءُ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ خِلَافًا لِلْبَعْضِ أَيْ الْقَضَاءُ يَجِبُ بِالسَّبَبِ الَّذِي يَجِبُ بِهِ
 عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ عَامَّةِ الْحَقِيقَةِ خِلَافًا لِلْعَلَلِ قَتَيْنِ مِنْ مَشَائِخِ وَأَعَامَةٍ أَصْحَابِ
 الشَّافِعِيِّ فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ لَا بَدَلُ لِلْقَضَاءِ مِنْ سَبَبٍ جَدِيدٍ سِوَى سَبَبِ الْأَدَاءِ وَالْمُرَادُ
 بِهَذَا السَّبَبِ الْمَقْصُودِ الْمَوْجِبُ لِلْأَدَاءِ لَا السَّبَبَ الْمَعْرُوفَ أَعْنَى الْوَقْتُ وَحَاصِلُ الْخِلَافِ
 يَرْجِعُ إِلَى أَنَّ عِنْدَنَا النِّصَّ الْمَوْجِبُ لِلْأَدَاءِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَإِذَا أَقْضَيْتَ الصَّلَاةَ فَقَوْلُهُ كَيْفَ

عَلَيْكُمْ الصَّيَامُ إِذْ لَمْ يَكُنْ عَلَى وَجْهِ الْقَضَاءِ لِأَحَاجَةٍ إِلَى نَيْصٍ جَدِيدٍ يُوجِبُ الْقَضَاءَ وَهُوَ قَوْلُهُ
 عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيَصِلْهَا إِذَا ذَكَرَهَا فَإِنَّ ذَلِكَ وَفَتْهَا قَوْلُهُ تَعَالَى فَمَنْ
 كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرٍ بَلْ إِنَّمَا أُسْرِدَ لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى أَنْ الْأَدَاءَ بَاقٍ
 فِي ذِمَّتِكُمْ بِالنَّصِيبِ السَّابِقِينَ لَوْ سَقَطَ بِالْفَوَاتِ لِأَنَّ بَقَاءَ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ فِي نَفْسِهِ لِلْقُدْرَةِ عَلَى مِثْلِ
 مِنْ عِدَّةٍ وَسَقَطَ فَضْلُ الْوَقْتِ لَا إِلَى مِثْلِ وَضَامٍ لِلْحُجْرِ عَنْهُ أَمْرٌ مُحَقَّقٌ فِي نَفْسِهِ فَعَدَّ بِهَا
 حُكْمَ الْقَضَاءِ إِلَى مَا كَوَّرَ فِيهِ نَيْصٌ وَهُوَ الْمُسْتَدُّ وَرُشْرُ مِنَ الصَّلَاةِ وَالصَّيَامِ وَالْإِعْتِكَافِ وَعِدَّةُ الشَّافِعِيِّ
 لَا بُدَّ لِلْقَضَاءِ مِنْ نَيْصٍ جَدِيدٍ مُوجِبٍ لَهُ سِوَى نَيْصِ الْأَدَاءِ فَقَضَاءُ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ عِدَّةٌ لَا بُدَّ
 أَنْ يَكُونَ يَقُولُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيَصِلْهَا إِذَا ذَكَرَهَا فَإِنَّ ذَلِكَ
 وَفَتْهَا قَوْلُهُ تَعَالَى فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرٍ وَمَا كَوَّرَ
 النَّصَّ فِيهِ إِنَّمَا يَثْبُتُ الْقَضَاءُ بِسَبَبِ التَّقْوِيَةِ الَّتِي يَقُومُ مَقَامَ نَيْصِ الْقَضَاءِ وَلَا تَظْهَرُ
 ثَمَرَةُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ إِلَّا فِي الْفَوَاتِ فَعِدَّةٌ لَا يَحِبُّ الْقَضَاءُ فِي الْفَوَاتِ وَعِدَّةٌ لَا وَ
 قِيلَ الْفَوَاتُ إِضَافًا ثُمَّ مَقَامُ النَّصِّ كَالْتَقْوِيَةِ وَلَا تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ إِلَّا فِي التَّحْرِيمِ فَعِدَّةٌ لَا
 يَحِبُّ فِي الْكُلِّ بِالنَّصِّ السَّابِقِ وَعِدَّةٌ يَحِبُّ بِالنَّصِّ الْجَدِيدِ أَوْ بِالْفَوَاتِ وَالتَّقْوِيَةِ وَقَضَاءُ
 الْحَضَرِ فِي السَّفَرِ أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ وَقَضَاءُ السَّفَرِ فِي الْحَضَرِ رَكَعَتَيْنِ وَقَضَاءُ الْمَجْهَرِ فِي الْهَارِ حَرْفًا
 وَقَضَاءُ السِّرِّ فِي اللَّيْلِ سِرًّا يُؤَيَّدُ مَا ذَكَرْنَا وَقَضَاءُ الصَّحِيحِ صَلَاةَ الْمَرِيضِ بِعُتْوَانِ الصَّحَّةِ
 وَقَضَاءُ الْمَرِيضِ صَلَاةَ الصَّحَّةِ بِعُتْوَانِ الْمَرِيضِ يُؤَيَّدُ مَا ذَكَرْنَا ثُمَّ هُنَا سُؤَالٌ مَشْهُورٌ
 لَهُمْ عَلَيْنَا وَهُوَ أَنَّهُ إِنْ نَذَرَ أَحَدٌ أَنْ يَعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَوْ يَعْتَكِفَ لِمَرَضٍ
 مَعَ مِنَ الْإِعْتِكَافِ لَا يَقْضِيْ اعْتِكَافَهُ فِي رَمَضَانَ آخِرَ بَلْ يَقْضِيهِ فِي ضَمَنِ صَوْمٍ مُقْصُودٍ
 وَهُوَ صَوْمُ النَّفْلِ زَوْكَانَ الْقَضَاءِ وَاجِبًا بِالسَّبَبِ الَّذِي أَوْجَبَ الْأَدَاءَ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى
 وَلْيُؤْذُوا نَذْرَهُمْ لَوْجِبَ أَنْ يُصَيِّمَ الْقَضَاءُ فِي الرَّمَضَانِ الثَّانِي كَمَا صَحَّ الْأَدَاءُ فِي
 الرَّمَضَانِ الْأَوَّلِ كَمَا هُوَ مَذْهُبُ رَفِئَةٍ أَوْ يَسْقُطُ الْقَضَاءُ أَصْلًا لِحُذْمِ امْكَانِ الصَّوْمِ
 الَّذِي هُوَ سَرَطُهُ كَمَا هُوَ مَذْهُبُ أَبِي يُوسُفَ فَعَلِمُوا أَنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ التَّقْوِيَةُ وَالتَّقْوِيَةُ
 مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ فَيَنْصَرِفُ إِلَى الْكَامِلِ وَهُوَ الصَّوْمُ الْمُقْصُودُ - فَاجَابَ الْمُصَنِّفُ
 عَنْهُ بِقَوْلِهِ -

ترجمہ

دستعل احمد ہامکان الآخر مجازاً ۶۱ پھر ادار اور قضا میں سے ہر ایک کو دوسرے کی جگہ مجازاً استعمال کر یا جاتا ہے، حتیٰ کہ قضا کی نیت کرنے سے ادا ہو جاتی ہے اور اسی طرح اسکے برعکس بھی یعنی ادا اور قضا میں سے ہر ایک کو دوسرے کی جگہ مجازاً استعمال کر لی جاتی ہے یہاں تک کہ قضا کی نیت کرنے سے ادا جائز ہو جاتی ہے مثلاً کوئی شخص ظہر کے وقت کہتا ہے نیت ہے ان اقصیٰ میں نے نیت کی کہ آج کے ظہر کی قضا کروں تو جائز ہے) اسی طرح قضا نماز ادا کی نیت سے جائز ہو جاتی ہے مثلاً ایک شخص یوں کہتا ہے نیت انہ اودی ظہر اومس، کل گذشتہ کی ظہر کی نماز ادا کرنے کی میں نے نیت کی اکل گذشتہ کی نماز قضا ہے اس کو ادا کے لفظ سے ادا کیا، اور لفظ قضا کا استعمال ادا کے معنی میں کیڑ ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کے قول فاذا قضیت الصلوۃ میں مطلب یہ ہے کہ جب جمعہ کی نماز ادا کر لی جائے (قضا سے ادار مراد لگتی ہے) اس لئے کہ جمعہ کی نماز کی قضا نہیں ہے اسی لئے امام فخر الاسلامؒ کا مذہب ہے کہ لفظ قضا عام ہے قضا اور ادا دونوں معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، اس لئے کہ قضا ذمہ سے فارغ ہونے کا نام ہے اور وہ اس سے حاصل ہوتا ہے، لہذا یہ قضا کے معنی حقیقی ہوں گے، اس کے برخلاف ادار اس لئے کہ یہ رعایت شدت کی خبر دیتی ہے، ادا میں شدت کی رعایت صرف ادا میں پائی جاتی ہے جیسے کثرت عرق کا قول ہے۔ الذئب یأدو للغزال یا کلبہ یھڑ یا ہرن کو مغلوب کرتا ہے اور اس کو کھالیتا ہے یعنی اولا ہرن کو فریب دیتا اور مغلوب کرتا ہے پھر پھچھاؤ کر اسے کھالیتا ہے، بہر حال اگر کسی نے ماہ شعبان میں روزہ رکھا گمان یہ کیا کہ یہ رمضان ہے تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ سبب کے پائے جانے سے پہلے ادا کی ہے اور اگر شوال میں روزہ رکھ لیا اور گمان یہ کیا کہ ابھی رمضان ہے تو جائز ہے اس لئے نہیں کہ یہ قضا ہے، جو ادار کی نیت سے ادا ہو رہی ہے بلکہ یہ ادا ہے جو قضا کی نیت سے ادا کی گئی ہے، غلطی اسکے گمان میں واقع ہوئی ہے اور وہ معاف ہے

ثم انهم اختلفوا فیما بینہم ۶۲ پھر علماء اصول اس میں باہم ایک دوسرے سے مختلف ہیں کہ آیا قضا کا سبب وہی ہے جو ادا کا سبب تھا یا قضا کے لئے دوسرا سبب ضروری ہے اس کو مصنفؒ اپنے اس قول سے بیان کرتے ہیں والفقضاء یجب بما یجب بہ الاداء عند المحققین ۶۳ علمائے محققین کے نزدیک قضا اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سبب سے ادار واجب ہوتی ہے، بعض علماء کا اس میں اختلاف ہے، یعنی اخلاف کے محقق علماء کے نزدیک قضا اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سبب سے ادار واجب ہوتی ہے، ہمارے مشائخ میں علمائے عراق کا اس میں اختلاف ہے، نیز امام شافعیؒ کے بعض اصحاب کا بھی، یہ سب لوگ کہتے ہیں کہ سبب ادا کے علاوہ علیحدہ سے قضا کے لئے جدید سبب کا ہونا ضروری ہے، اور سبب سے مراد وہ نص ہے جو ادا کو واجب کرتی ہے سبب معروف یعنی وقت نہیں ہے۔

اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ادا کو واجب کرنے والی نص یعنی اقیمو الصلوۃ اور کتب

عیکہ انصیام بعینہ قضا کے وجہ پر دال ہے، قضا واجب کرنے کے لئے دوسری نص کی حاجت نہیں ہے اور وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے من نام عن صلوة او نسیها فلیصلها اذا ذکرها فان ذلک وقتها (جو شخص نماز سے سو گیا یا اس کو بھول گیا تو جب یاد آئے تو اس کو پڑھ لے کیونکہ یہ اس کا وقت ہے) اور اللہ تعالیٰ کا قول فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام أخر (پس جو شخص تم میں سے بیمار ہو یا سفر پر ہو پس اس کی عدت دو سب ایام ہیں) بلکہ یہ دونوں تنبیہ کرنے کے لئے وارد ہوئے ہیں کہ سب بقدر دونوں نصوں سے ادائیگی تمہارے ذمہ اب تک باقی ہے، فوت ہو جانے سے وہ ساقط نہیں ہو گئیں، اس لئے صوم و صلوة کا ذمہ میں واجب باقی رہنا مثل من عنده بر قدرت رکھنے کی وجہ سے ہے اور وقت ادا کی فضیلت کا لائی مثل وضمان ساقط ہو جانا اس وجہ سے ہے کہ بندہ اس سے عاجز ہے اور یہ فی نفسہ امر معقول ہے اس لئے جس میں نص وارد نہیں ہوتی قضا کا حکم ہم نے اس تک متعدی کر دیا، اور یہ وہ عبادتیں ہیں جن کی بندے نے نذر مانی ہے خواہ نماز ہو یا روزہ یا اعتکاف۔

وعند الشافعی لا بد لل قضاء من نص جدید الا اور امام شافعی کے نزدیک قضا کے لئے جدید نص کی ضرورت ہے جو قضا کو واجب کرنے والی ہو، نص ادا کے علاوہ پس صلوة و صوم کی قضا کے لئے ان کے نزدیک ضروری ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہو یعنی من نام عن صلوة الخ اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہو فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام أخر۔

وما لم یرد النص فیہ الخ اور جن چیزوں کی قضا میں نص وارد نہیں ہوئی وہاں تقویت کے سبب سے قضا واجب ہوگی اور تقویت قضا کی نص کے قائم مقام ہے۔

اور ہمارے اور ان کے درمیان ثمرۃ اختلاف فوت شدہ عبادتوں میں ظاہر ہوتا ہے، پس ہمارے نزدیک فوت شدہ میں قضا واجب ہے اور امام شافعی کے نزدیک واجب نہیں، اور ایک قول امام شافعی کا ہے کہ فوتات (فوت شدہ) بھی نص کے قائم مقام ہیں، اور تخریج والی صورتوں میں اختلاف کا ثمرہ ظاہر ہوتا ہے پس ہمارے نزدیک تمام کے تمام میں قضا سابق نص کی وجہ سے واجب ہوتی ہے اور ان کے نزدیک نص جدید سے یا تقویت یا قنات سے واجب ہوتی ہے۔

حضر کی قضا سفر میں چار رکعتیں اور سفر کی قضا حضر میں دو رکعتیں اور جہری نماز کی قضا دن کے اوقات میں چہرے کرنا، اور سری نماز کی قضا رات میں سر کرنا ہمارے بیان کی تائید کرتا ہے اور صحیح و تندرست آدمی کا بیماری کی حالت کی نماز کو صحت و تندرست کی طرح ادا کرنا اور مریض آدمی کا زمانہ صحت کی نمازوں کا بھٹوان مرض قضا کرنا امام شافعی کے قول کی تائید کرتا ہے۔

پھر امام شافعی کے اصحاب کا ہم پر ایک مشہور اعتراض ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے نذر مانی کہ وہ ماہ رمضان میں اعتکاف کرے گا پس اس نے روزہ تو رکھ لیا مگر اعتکاف نہیں کیا اس بیماری

کی وجہ سے جو اعتکاف کرنے سے منع تھی تو ایسا شخص دوسرے رمضان میں اس اعتکاف کی قضاء کرے بلکہ اس کی قضا مستقل روزہ رکھ کر کرے یعنی صوم نفل رکھ کر اعتکاف پورا کرے اور اگر قضا رکھ کر وجوب اس نفل سے ہوتا جس سے ادا کا وجوب ہوا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول دلیو فواذکرہم (چاہئے کہ وہ اپنی نذر پورا کریں) ہے تو البتہ واجب تھا کہ قضا اس اعتکاف کی دوسرے رمضان میں صحیح ہو جاتی، جب اعتکاف منذور مذکور کی ادا رمضان اول میں درست تھی جیسا کہ امام زفر کا مذہب بھی ہے یا پھر اس اعتکاف کی قضا سے سے ساقط ہو جائے اسلئے کہ گزرے ہوئے صوم کی واپسی محال ہے اور یہی روزہ اس کے لئے شرط بھی تھا یہ امام ابو یوسف کا مذہب ہے۔

فعلم ان سبب التقضاء: پس معلوم ہوا کہ قضا کا سبب تقویت ہے اور تقویت وقت سے مطلق ہے (کوئی خاص وقت اس کے لئے متعین نہیں ہے) پس اس کو کامل کی طرف پھیر دیا جائے گا اور صوم مقصود چاہئے کہ اعتکاف ادا کرنے کے لئے نفل روزہ رکھے اور اعتکاف ادا کرے۔

فَأَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَقُولِهِ وَفِيمَا إِذَا نَذَرَ أَنْ يُعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يُعْتَكِفْ أَمَّا وَجِبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُودٍ لِعَوْدِ شَرْطِهِ إِلَى الْكَمَالِ لِأَنَّ الْقَضَاءَ وَجِبَ بِسَبَبٍ آخِرٍ يُعْنِي فِي صُورَةِ نَذَرِ أَنْ يُعْتَكِفَ هَذَا الرَّمَضَانَ الْمُعْلُودَ فَصَامَ وَلَمْ يُعْتَكِفْ لِمَا نَعِيَ مَرَضٍ أَمَّا وَجِبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُودٍ وَهُوَ النَّفْلُ لِعَوْدِ شَرْطِ الْإِعْتِكَافِ إِلَى الْكَمَالِ وَهُوَ صَوْمُ النَّفْلِ لِأَنَّ الْقَضَاءَ وَجِبَ بِسَبَبٍ آخِرٍ كَمَا زَعَمْتُمْ وَتَقَرُّرُكَ أَنَّ الْإِعْتِكَافَ لَا يَصِحُّ إِلَّا بِالصَّوْمِ فَإِذَا سَدَرَ بِالْإِعْتِكَافِ فَقَدْ نَذَرَ بِالصَّوْمِ فَكَانَ يَكْبَعِي أَنْ يَجِبَ الصَّوْمُ الْمَقْصُودُ ابْتِدَاءً بِمَجْرَدِ نَذَرِ الْإِعْتِكَافِ وَلَكِنَّ شَرَفَ الرَّمَضَانَ الْحَاضِرِ عَادِصَةً لِأَنَّ الْعِبَادَةَ فِي رَمَضَانَ أَفْضَلُ مِنَ الْعِبَادَةِ فِي غَيْرِهِ فَاسْتَقَلْنَا مِنَ الصَّوْمِ الْأَصْلِي الْمَقْصُودِ إِلَى صَوْمِ رَمَضَانَ لِهَذَا الشَّرَفِ الْعَارِضِ وَلَمَّا قَاتَ شَرَفَ رَمَضَانَ عَادَ الصَّوْمُ إِلَى كَمَالِهِ وَهُوَ الصَّوْمُ الْمَقْصُودُ الْأَصْلِيُّ أَهْنَى صَوْمِ النَّفْلِ فَكَانَ صَدْرُ حُكْمِهِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى أَنْ صُومُوا النَّفْلَ وَاعْتَكَفُوا فِيهِ وَالْحَيَاةُ إِلَى الرَّمَضَانَ الثَّانِي مَوْهُومٌ لِأَنَّهُ وَقْتُ مَدِيدٍ لِيَسْكَوِي فِيهِ الْحَيَاةُ وَالْمَسَائِتُ تَكُونُ إِذَا الْمَوْهُومُ صَوْمًا مَقْصُودًا وَجَاءَ الرَّمَضَانَ الثَّانِي لَمْ يَنْقَلِ حُكْمُ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى هَذَا الرَّمَضَانَ الثَّانِي وَإِنَّمَا قَالَ فَصَامَ وَلَمْ يُعْتَكِفَ لِأَنَّهُ إِذَا الْمَوْهُومُ لَمْ يَرْضَ مَعَ الصَّوْمِ فَجِ اجْتِزَاءُ الْإِعْتِكَافِ فِي قَضَاءِ رَمَضَانَ الْبَتَّةَ۔

ترجمہ

فاجاب المصنف عنہ بقولہ وغیرہ نذرانہ مصنف نے اس اعتراض کا جواب اپنی عبارت میں یہ دیا ہے کہ، اور اس صورت میں جب کہ کسی شخص نے رمضان کے مہینے میں اعتکاف کی نذرمانی چنانچہ اس نے روزہ رکھا مگر اعتکاف نہ کر سکا تو اس صورت میں اس اعتکاف کی قضا صوم مقصود کے ساتھ واجب ہے کیونکہ اعتکاف کی شرط کمال کی طرف لوٹ آئی نہ اس وجہ سے کہ قضا کسی اور سبب سے واجب ہوئی ہو یعنی اس صورت میں ایک شخص نے نذر کی کہ اس متعین رمضان میں اعتکاف کرے گا، چنانچہ اس نے روزہ رکھ لیا اور کسی ایسے مرض کی وجہ سے جو اعتکاف سے مانع تھا اعتکاف نہیں کر سکا اس صورت میں اعتکاف کی قضا صوم مقصود کے ساتھ واجب ہے اور وہ نفل ہے اعتکاف کی شرط کے کمال کی طرف لوٹنے کی وجہ سے وہ صوم نفلی ہے اس لئے نہیں کہ قضا دوسرے سبب سے واجب ہوئی ہے جیسا کہ اے شوافع تم نے گمان کیا۔

ونقول ہونے والا اعتکاف ہے کہ اعتکاف بغیر روزہ کے صحیح نہیں، پس جب اس نے اعتکاف کی نذرمانی تو گویا صوم کی بھی نذرمانی، پس مذکورہ بالا صورت میں مناسب تھا کہ ابتداء صوم مقصود واجب ہو جاتا صرف اعتکاف ہی کی نذرمانے سے، لیکن موجودہ رمضان شریف کی کرامت اور شرافت اس کے معارض ہوئی کیونکہ رمضان میں عبادت غیر رمضان کی عبادت سے افضل ہے اس لئے ہم صوم مقصود اصلی سے منتقل ہوئے اور صوم رمضان اس عارضی شرافت کی وجہ سے منتقل ہو گئے، لیکن جب رمضان کی شرافت فوت ہو گئی تو صوم اپنے کمال کی طرف لوٹ آیا اور صوم مقصود اصلی یعنی صوم نفل ہے پس گویا اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم صادر ہوا کہ نفل روزہ رکھو اور اس میں اعتکاف کرو۔

ولحیثۃ الی رمضان الثانی موہوم انہ اور رمضان ثانی تک زندگی موہوم ہے کیونکہ وقت لمبا ہے زندگی اور موت اس میں برابر ہیں۔

ثم اذا لم یصم انہ پھر جب اس نے صوم مقصود نہیں رکھا اور رمضان ثانی آگیا تو اس رمضان ثانی کی طرف اللہ کا حکم منتقل نہیں کیا۔

وان قال فقام انہ اور متن میں مصنف نے فقام ولم یعتکف اس لئے کہا کیونکہ جب اس نے کسی ایسے مرض کی وجہ سے روزہ نہیں رکھا جو صوم سے مانع تھا تو اس صورت میں اعتکاف کرنا رمضان کی قضا میں جائز ہے۔

نُوشَرَ الْمَصْنُفُ فِي بَيَانِ تَقْسِيمِ الْأَدَاءِ وَالْقَضَاءِ إِلَى أَنْوَاعِهَا فَقَالَ وَالْأَدَاءُ أَنْوَاعٌ كَامِلَةٌ وَكَاصِرَةٌ وَمَا هُوَ شَبِيهٌ بِالْقَضَاءِ وَفِي هَذَا التَّقْسِيمِ مَسَامَحَةٌ لِأَنَّ الْأَقْسَامَ لَا تَقَابِلُ فِيهَا بَيْنَهَا وَيَعْبَعِي أَنْ يَقُولَ وَالْأَدَاءُ أَنْوَاعٌ مَحْضٌ وَهُوَ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَكَاصِرٌ وَأَدَاءٌ هُوَ شَبِيهٌ

بِالْقَضَاءِ وَيَعْنِي بِالْأَدَاءِ الْمُحَضَّ مَا لَا يَكُونُ فِيهِ شَبَهُ بِالْقَضَاءِ بِوَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ لَا مِنْ حَيْثُ تَغْيِيرُ الْوَقْتِ وَلَا مِنْ حَيْثُ التَّزَامُ وَيَعْنِي بِالشَّيْبِ بِالْقَضَاءِ مَا فِيهِ شَبَهُ بِهِ مِنْ حَيْثُ التَّزَامُ وَيَعْنِي بِالشَّيْبِ بِالشَّيْبِ مَا يُؤَدِّي عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي شَرَعَ عَلَيْهِ وَالْقَاصِرُ مَا هُوَ خِلَافُهُ كَالصَّلَاةِ بِجَمَاعَةٍ مِثَالُ لِلْأَدَاءِ أَنْكَامِ مِثَالُ فَإِنَّهُ أَدَّى عَلَى حَسَبِ مَا شَرَعَ فَإِنَّ الصَّلَاةَ مَا شَرَعَتْ الْأَجْمَاعَةُ لِأَنَّ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَّمَ الرَّسُولَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْجَمَاعَةِ فِي يَوْمَيْنِ وَالصَّلَاةُ مُنْفَرَجَةٌ مِثَالُ لِلْأَدَاءِ الْقَاصِرُ فَإِنَّهُ أَدَّى عَلَى خِلَافِ مَا شَرَعَ عَلَيْهِ وَلِهَذَا يَسْقُطُ وَجُوبُ الْجَهْرِ فِي الْجَهْرِ بِمَنْعِهِ عَنِ الْمُنْفَرَجِ وَفِعْلُ الْآخِرِ بَعْدَ فَوَاحِشِ الْإِمَامِ حَتَّى لَا يَتَغَيَّرَ قَوْضُهُ بِنَتِجَةِ الْإِقَامَةِ مِثَالُ لِلْأَدَاءِ الشَّيْبِ بِالْقَضَاءِ فَإِنَّ الْآخِرَ هُوَ الَّذِي التَّزَامُ أَدَّى مَعَ الْإِمَامِ مِنْ أَوَّلِ التَّحْرِيمَةِ ثُمَّ سَبَقَهُ لِحَدَثِ فِتْوَا وَكَوْنِ بَقِيَّةِ الصَّلَاةِ بَعْدَ فَوَاحِشِ الْإِمَامِ فَإِنَّ هَذَا الْإِتْمَامَ أَدَّى مِنْ حَيْثُ بَقِيَ الْوَقْتُ وَشَبَهُهُ بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ أَنَّ لَمْ يَتَوَقَّعْ كَمَا لَزِمَ -

ترجمہ شو شرع المصنف ۱۰ پھر مصنف ۲۰ نے ادار اور قضا کی تقسیم اور ان کی قسموں کا بیان شروع کیا، پس فرمایا -

والاداء ما يقع في احدى اقسامه من اداء ما شرع به القضاء، اما ان كان تقسيم في مساحت (معمولی سی چوک ہو گئی) ہے کیونکہ ان قسموں میں باہم ایک دوسرے سے تقابل نہیں پایا جاتا، مناسب تھا کہ یوں کہتے، ادار کی چند قسمیں ہیں، ادار محض اور اس کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر اور ادار شیبہ بالقضار اور ادار محض سے مراد وہ ادار لیتے جس میں قضاء کے ساتھ کسی بھی وجہ سے متبیت نہ ہو، وقت کے تغیر کے اعتبار سے نہ اس کے التزام کے اعتبار سے اور شیبہ بالقضار سے مراد وہ ادار لیتے جس میں التزام قضاء کے ساتھ متبیت ہو اور کامل سے مراد وہ ادار لیتے کہ مابورہ اسی وصف کے ساتھ ادا کی جائے جس طرح واجب ہوتی ہے اور قاصر سے مراد وہ ادار لیتے جو اسکے خلاف ہو۔

كالصلوة بجماعة، ۱۰ جیسے نماز باجماعت پڑھنا یہ ادار کامل کی مثال ہے، کیونکہ یہ ماضی فی الذمہ کے مطابق ادا کی گئی ہے، اس لئے کہ صلوۃ جماعت کے ساتھ شروع ہوئی ہے، اس لئے کہ دو دن تک حضرت جبریل علیہ السلام نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جماعت سے نماز پڑھائی ہے۔

والصلوة منفرد، ۱۰ اور تنہا نماز پڑھنا یہ ادار قاصر کی مثال ہے کیونکہ یہ ماضی فی الذمہ کے خلاف ہے، اسی وجہ سے چہری نماز میں منفرد سے چہر کرنا ساقط ہو جاتا ہے۔

وفعل اللاحق بعد فواعل الامام ۱۰ اور امام کی فراغت کے بعد لاحق مقتدی کا فعل حتی کہ اگر لاحق

مسافر بھی ہو تو) اقامت کی وجہ سے اس کا فرض متغیر نہیں ہوتا، یہ ادارہ شبہ بالقضار کی مثال ہے اس لئے کہ لاحق ہی مقتدی ہے جس نے پہلی بار تکبیر تحریمہ سے امام کے ساتھ نماز ادا کرنے کا التزام کیا ہو، پھر اسے حدت لاحق ہو گیا ہو، پھر اس نے وضو کیا اور امام کے فارغ ہو جانے کے بعد اپنی بقیہ نماز پوری کی، پس یہ نماز کا پورا کرنا وقت کے باقی رہنے کی وجہ سے ہے اور کما التزم کے مطابق ادا کرنے کی وجہ سے شبہ بالقضار ہے۔

وَلَمَّا كَانَ مَعْنَى الْإِدَاءِ مِنْ حَيْثُ الْأَصْلِ وَمَعْنَى الْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ التَّبَعُ جُعِلَ آدَاءُ شَيْبَهَا الْقَضَاءُ وَلَمْ يُجْعَلْ قَضَاءُ شَيْبَهَا الْإِدَاءُ وَنَمْرُ كَوْنِهِ آدَاءٌ ظَاهِرٌ وَلِهَذَا كَوْنُهُ مُنْكَرٌ لَهَا وَنَمْرُ كَوْنِهِ شَيْبَهَا الْقَضَاءُ هِيَ أَنَّهُ لَا يَتَغَيَّرُ فُرْضُهُ بِبَيِّنَةِ الْإِقَامَةِ بَأَنَّ كَانَ هَذَا لِلْأَحْقِ مُسَافِرٍ لِقُدَى بِمَسَافِرٍ ثَمَّ أَحَدٌ نَزَلَ هَبَّ إِلَى مَضْرُوءٍ لِلْمَوْضِعِ أَوْ تَوَى الْإِقَامَةَ فِي مَوْضِعٍ ثُمَّ جَاءَ حَتَّى تَوَرَّعَ الْإِمَامُ وَكُونَتْ كَلِمَةٌ وَتَسْرِعُ فِي إِيَّامِ الصَّلَاةِ فَلَا يَكُونُ أَرْبَعًا بَلْ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ كَمَا إِذَا كَانَ قَضَاءً فَحُضًا لَا يَتَغَيَّرُ فُرْضُهُ بِبَيِّنَةِ الْإِقَامَةِ فَكُلُّ هَذَا إِنْ كَوْنَتْ بِمَسَافِرٍ بَلْ بِمُقِيمٍ أَوْ لَمْ يَفْرُغِ الْإِمَامُ بَعْدَ أَوْ كَلِمَةٍ ثَمَّ اسْتَأْنَفَ أَوْ كَانَ مِثْلُ ذَلِكَ هَذَا فِي الْمُسْبِقِ دُونَ الْأَحْقِ يَصِيرُ فُرْضُهُ أَرْبَعًا بِبَيِّنَةِ الْإِقَامَةِ ثَمَّ إِنَّ هَذِهِ الْأَقْسَامَ الثَّلَاثَ كَمَا تَجَرَّي فِي حَقِّقِ اللَّهِ تَعَالَى تَجَرَّي فِي حَقِّقِ الْعِبَادِ أَيْضًا فَقَالَ وَصَهَا رَدَّ هَيْنِ الْمُعْصُوبِ أَيْ مِنْ أَنْوَاعِ الْأَدَاءِ رَدَّ عَيْنِ الشَّيْءِ الَّذِي عَصَبُهُ عَلَى الْوَصْفِ الَّذِي عَصَبَهُ إِلَى الْمَالِكِ بَدُونِ أَنْ يَكُونِ الْمُعْصُوبُ مُشْتَغَلًا بِحَاجَاتِهِ أَوْ بِالْمَدِينِ وَبَدُونِ أَنْ يَكُونَ نَاقِصًا بِنَقْصَانِ حِسِّيِّ هَذَا نَظِيرُ الْأَدَاءِ الْكَامِلِ لِأَنَّهُ آدَاءٌ عَلَى الْوَصْفِ الَّذِي عَصَبَهُ مِنْ غَيْرِ قُتُورٍ وَمِثْلُهُ تَسْلِيمٌ عَنِ الْمُبِيعِ إِلَى الْمُشْتَرِي وَتَسْلِيمٌ مَذْلُ الصَّرْفِ أَوْ الْمُسْلِمِ فِيهِ عَلَى الْوَصْفِ الَّذِي وَفَّقَ عَلَيْهِ الْعَقْدُ

ترجمہ ولما كان معنى الاداء من حيث اصله ومعنى القضاء من حيث التبع جعل اداء شيبها القضاء ولم يجعل قضاء شيبها الاداء ونمر كونه اداء ظاهر ولهذا كونه منكر لها ونمر كونه شيبها القضاء هي ان لا يتغير فرضه ببينة الإقامة بان كان هذا للأحق مسافر لقتل بمسافر ثم أحد نزل هب إلى مضروء للموضع أو توى الإقامة في موضع ثم جاء حتى توارع الإمام وكنت كلمة وتسرع في أيام الصلاة فلا يكون أربعاً بل يصلي ركعتين كما إذا كان قضاءً فحضر لا يتغير فرضه ببينة الإقامة فكل هذا إن كونت بمسافر بل بمقيم أو لم يفرغ الإمام بعد أو كلمة ثم استأنف أو كان مثل ذلك هذا في المسبق دون الأحق يصير فرضه أربعاً ببينة الإقامة ثم إن هذه الأقسام الثلاث كما تجر في حق الله تعالى تجر في حق العباد أيضاً فقال وصها رد هين المعصوب أي من أنواع الأداء رد عين الشيء الذي عصبه على الوصف الذي عصبه إلى المالك بدون أن يكون المعصوب مشغولاً بحاجاته أو بالمدينة وبدون أن يكون ناقصاً بنقصان حسي هذا نظير الأداء الكامل لأنه أداء على الوصف الذي عصبه من غير قنور ومثله تسليم عن المبيع إلى المشتري وتسليم مذل الصرف أو المسلم فيه على الوصف الذي وفق عليه العقد

ولما كان معنى الاداء الاداء اور چونکہ اس میں ادارہ کے معنی باعتبار اصل کے اور قضاء کے معنی باعتبار تبع کے تھے اس لئے اس فعل کو ادارہ شبہ بالقضار قرار دیا گیا اس کے ادا ہونے کا ثمرہ بالکل ظاہر ہے مصنف نے اسی لئے اس کو ذکر نہیں فرمایا، اور شبہ بالقضار ہونے کا ثمرہ یہ ہے کہ مسافر لاحق کا فرض اقامت کی نیت کر لینے سے متغیر نہیں ہوتا، جس کی صورت یہ ہے کہ لاحق مذکور مسافر تھا اس نے دو مسافر کی اقتدار کر لی پھر دوران صلوٰۃ اسے حدت لاحق ہو گیا تو وضو کرنے کے لئے یہ اپنے شہر گیا اسی جگہ اس نے اقامت کی نیت کر لی، پھر واپس آیا یہاں تک کہ امام نماز سے فارغ ہو چکا تھا، حاصل یہ ہے کہ اس اشار میں اس نے کلام نہیں کیا تھا اور اپنی باقی ماندہ نماز شروع کر دی تو یہ شخص (چونکہ مسافر تھا) چار رکعتیں پوری نہ پڑھے گا، بلکہ دو ہی

رکعت پڑھے گا ایسے ہی جیسا کہ جب کہ اس کی یہ نماز قضا ہوتی تو اقامت کی نیت سے اس کا فرض تبدیل نہ ہوتا۔ تو ایسے ہی یہ بھی ہے اس کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا پس اس مسافر نے کسی مسافر کے بجائے اگر کسی متقیم کی انتظار کی یا وہ نماز میں دھوکہ کے اس وقت آگیا کہ امام نماز سے فارغ نہیں ہوا تھا یا اس نے اس درمیان میں کلام کر لیا اور از سر نو نماز پڑھنا شروع کیا، یا یہی صورت لاحق کے علاوہ مسبوق مقتدی کو پیش آئے تو مذکورہ تمام صورتوں میں اقامت کی نیت کر لینے سے ان کا فرض چار رکعتیں ہو جائے گا پھر یہی تیوں صورتیں جس طرح حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں اسی طرح حقوق العباد میں بھی جاری ہوتی ہیں۔

مصنف ماتن نے فرمایا ومنہا ردعین المغضوب اور ادا کی قسموں میں سے عین مغضوب کو ادا کر دینا ہے یعنی ادا کی اقسام میں سے ایک قسم بعینہ اسی چیز کو بعینہ اسی وصف کے ساتھ کہ جس وصف کے ساتھ اس نے غضب کیا تھا مالک کو واپس کر دینا بھی ہے اسکے بغیر کہ مغضوب جنایت کے ساتھ مشغول ہو یا قرض کے راجع ہو کسی حستی اور ظاہری نقصان کے بغیر تو یہ ادا کامل کی مثال ہے کیونکہ یہ ادا اسی وصف کیساتھ ہو رہی ہے جس کے ساتھ اس نے غضب کیا تھا کوئی کمی اور فتور واقع نہیں ہوا اور اسی طرح عین مبیع کو مشتری کے سپرد کر دینا اور بدل صرف اور مسلم فیہ کو مشتری کے حوالہ کر دینا اس وصف کے مطابق جس کا معاملہ طے ہوا تھا (اور ادا کامل کی مثال ہے)

وَرَدُّكَ مَشْغُولًا بِالْجُنَايَةِ نَظِيرٌ لِلْأَدَاءِ الْفَاصِرِ أَيْ رَدُّ الشَّيْءِ الْمَغْضُوبِ حَالًا كَوْنِهِ مَشْغُولًا بِالْجُنَايَةِ أَوْ بِالذِّنِّ بَأَنِّ غَضَبِ عَبْدٍ أَوْ رَجُلًا تَوَلَّى حَقَّهُ الدِّينُ أَوْ الْجُنَايَةِ فِي يَدِ الْعَاصِبِ وَمِثْلُهُ تَسْلِيمُ الْمَبِيعِ حَالًا كَوْنِهِ مَشْغُولًا بِالْجُنَايَةِ أَوْ بِالذِّنِّ أَوْ بِالْمَرْضِ فِي هَذَا أَكْلَهُ إِنْ هَلَكَ الْمَغْضُوبُ وَالْمَبِيعُ فِي يَدِ الْمَالِكِ وَالْمُسْتَرَى بِأَفَةِ سَاوِيَةٍ بَرِيئَةٍ ذِمَّةُ الْعَاصِبِ وَالْبَائِعُ لَكُمْ أَدَاءً وَوَدْفَعَهُ الْمَالِكُ إِلَى وَلِيِّ الْجُنَايَةِ أَوْ بَيْعَ فِي الدِّينِ رَجَعَ الْمَالِكُ عَلَى الْعَاصِبِ بِالْفَيْعَةِ وَالْمُسْتَرَى عَلَى الْبَائِعِ بِالْمَنْ وَأَمَّا رَجْعُ عَبْدٍ غَيْرِهِ وَتَسْلِيمُهُ بَعْدَ الشَّرَاءِ نَظِيرٌ لِلْأَدَاءِ الشَّيْءِ بِالْقَضَاءِ أَيْ مَهْرَ رَجُلٍ عَبْدٍ الْغَيْرِ فِي بَيْعِهِ ثُمَّ سَلَّمَهُ إِلَيْهَا بَعْدَ الشَّرَاءِ فَهُوَ أَدَاءٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّ سَلَّمَ عَيْنَ الْعَبْدِ الَّذِي دَفَعَ عَلَيْهِ الْعَقْدَ وَشَيْئَهُ بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ أَنْ تَبَدَّلَ الْمَالِكُ يُوجِبُ تَبَدُّلَ الْعَيْنِ حُكْمًا فَإِذَا كَانَ الْعَبْدُ مَمْلُوكًا لِلْمَالِكِ كَانَ شَخْصًا آخَرَ وَإِذَا سَلَّمَهُ إِلَيْهَا كَانَ شَخْصًا آخَرَ وَالْحُجَّةُ فِي هَذَا الْبَابِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلَى بَرِيْرَةَ يَوْمًا فَقَدَمَتْ إِلَيْهِ تَمْرًا وَكَانَ الْقَدْرُ يُغْلِي مِنَ اللَّحْمِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَجْعَلِينَ لَنَا نَضِيبًا مِنَ اللَّحْمِ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهُ لَحْمٌ نَصَدَّقُ عَلَى فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَكَ

صَدَقَةٌ وَلَكِنَّا هَدِيَّةٌ يَعْنِي إِذَا اخَذَتْهُ مِنَ الْمَالِكِ كَانَ صَدَقَةً عَلَيْكَ وَإِذَا أَعْطَيْتَهُ إِيَّانَا تَصِيرُ هَدِيَّةً لَنَا فَعَلِمَ أَنَّ تَبَدُّلَ الْمَالِكِ يُوجِبُ تَبَدُّلَ الْإِنْفِ الْعَيْنِيِّ وَعَلَى هَذَا يُخْرَجُ كَثِيرٌ مِنَ الْمَسَائِلِ

ترجمہ :- دوسرا مشغولاً بالجناية اور مقصوب کو جرم و جایت کے ساتھ مرتکب ہونے کی حالت میں واپس کرنا ادارہ قاصر کی نظر ہے، یعنی مقصوب کو ایسی حالت میں واپس کرنا کہ وہ جایت یا قرض کا مرتکب ہو۔

صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کوئی ایسا غلام غصب کر لیا جو قرض اور جایت سے بالکل بری تھا اس کے بعد غاصب کے قبضہ میں آنے کے بعد اس پر قرض ہو گیا یا جایت لاحق ہو گئی، ادارہ قاصر کی دوسری مثال یہ ہے کہ بیع کو مشتری کے پاس اس حالت میں سپرد کرنا کہ بیع جایت دین یا کسی مرض کے ساتھ مشغول ہو چکی ہو تو ان مذکورہ صورتوں میں اگر مقصوب یا بیع مشتری اور مالک کے ہاتھ میں آسانی آفت سے ہلاک ہو گئی تو غاصب اور بائع کا ذمہ بری ہے، کیونکہ یہ ادارہ ہے اور اگر مالک نے اس بیع یا مقصوب کو دلی جایت کے سپرد کر دیا، یا قرض کے بدلے وہ بیع یا مقصوب فروخت کر دیا تو اس صورت میں مالک غاصب سے قیمت لے گا اور مشتری بائع سے قیمت لے گا۔
 واما ہار عبد غیرہ :- اور دوسرے کے غلام کو مہر قرار دینا اور اس کو خرید کر حوالہ کر دینا ادارہ شبیہ القضاء کی نظر ہے، یعنی ایک شخص نے اپنے نکاح میں غیر کے غلام کو مہر مقرر کیا پھر خرید کر اس غلام کو بیوی کے حوالہ کر دیا تو یہ اس حیثیت سے ادارہ ہے کہ اس نے بعینہ وہ غلام حوالے کیا جس پر عقد کیا تھا، اور شبیہ بالقضاء اس حیثیت سے ہے کہ ملک کے تبدیل ہونے سے حکماً عین تبدیل ہو جائے پس جب غلام مالک کا مملوک تھا تو دوسرا شخص تھا، پھر جب اسکو شوہر نے خرید لیا تو دوسرا شخص ہو گیا اور جب مہر کے طور پر عورت کے حوالے کیا تو یہ عیسرا شخص ہو گیا۔

والحجة في هذا الباب ان اس مسئلے میں دلیل یہ ہے کہ ایک روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے گھر تشریف لے گئے تو حضرت بریرہ نے کھجور پیش کئے، ادھر گوشت کی ہانڈی یک رہی تھی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا ہمارے لئے گوشت کا کوئی حصہ نہ دو گی، حضرت بریرہ نے جواب دیا کہ یا رسول اللہ یہ گوشت میرے پاس صدقہ کے طور پر آیا ہے، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارے لئے صدقہ ہے اور ہمارے لئے ہدیہ ہے یعنی جب تم نے اس کو مالک سے لیا تھا تو یہ تمہارے لئے صدقہ تھا اور جب تم اسے ہم کو دے دو گی تو یہ ہمارے لئے ہدیہ ہو جائے گا پس معلوم ہوا کہ ملک کی تبدیلی عین میں تبدیلی پیدا کر دیتی ہے اس اصول پر بہت سے مسائل مستنبط کئے گئے ہیں۔

حَتَّى تَجِبَ عَلَى الْقَبُولِ تَقَرُّعٌ عَلَى كَوْنِهِ إِذَا عَاقَبَتْهُ الْمُؤَلَّةُ عَلَى قَبُولِ ذَلِكَ الْعَبْدِ الْمَنْهُوَرِ

بَعْدَ التَّسْلِيمِ وَهُوَ مِنْ عِلَامَةِ كَوْنِهِ آدَاءٌ وَهَذَا يَخْلَافُ مَا إِذَا جَاءَ عَبْدٌ أَوْ اسْتَحَقَّ الْعَبْدُ تَوَاسُطَهُ
الْبَائِعُ مِنَ الْمُسْتَحَقِّ حَيْثُ لَا يُخْبَرُ عَلَى تَسْلِيمِهِ إِلَى الْمُشْتَرِي لِغَيْبِهِ بِالِاسْتِحْقَاقِ طَهَرَانِ الْبَيْعِ
كَانَ مَوْثُوقًا عَلَى إِجَارَةِ الْمَالِكِ فَإِذَا لَمْ يَجْزِهِ بَطُلَ وَالْفَسْخُ يَخْلُفُ النِّكَاحَ فَإِنَّهُ لَا يَنْفَسَخُ
بِاسْتِحْقَاقِ الْمَهْرِ وَلَا بِإِعْدَالِهِ مِنْهُ وَتَقْدَرُ إِعْثَافُهُ فِيهِ دُونَ إِعْثَافِهَا تَفَرُّغًا عَلَى كَوْنِهِ شَيْبَهَا
بِالْقَضَاءِ يَعْنِي تَقْدَرُ إِعْثَافُ الزَّوْجِ إِيَّاهُ قَبْلَ تَسْلِيمِهِ إِلَى الْمَرْأَةِ لِأَنَّ الْمَرْأَةَ لَا تَمْلِكُهَا إِلَّا
إِذَا سَلِمَ إِلَيْهَا فَقَبْلَ التَّسْلِيمِ هُوَ مِلْكُ الرَّفِيعِ كَمَا أَنَّ قَبْلَ الشَّرَاءِ كَانَ مِلْكًا لِلْخَيْرِ وَلَمَّا كَانَتْ ذَاتُ
الْعَبْدِ مَوْجُودَةً فِي كُلِّ الْحَالَيْنِ وَوَصَفُ الْمُسْلُوكَةِ مُتَخَيَّرٌ فِيهِمَا جَعَلَ آدَاءُ شَيْبَهَا بِالْقَضَاءِ
وَلَمْ يَجْعَلْ قَضَاءُ شَيْبَهَا بِالْآدَاءِ رِعَايَةً لِبُحَابِ الذَّاتِ وَالْأَصْلِ وَلَمَّا فَرَعَ عَنْ بَيَانِ أَنْوَاعِ
الْآدَاءِ شَرَعَ فِي تَقْسِيمِ الْقَضَاءِ فَقَالَ وَالْقَضَاءُ أَنْوَاعٌ أَيْضًا يُمِثِّلُ مَعْقُولٍ وَيُمِثِّلُ غَيْرَ مَعْقُولٍ ،
وَمَا هُوَ فِي مَعْنَى الْآدَاءِ وَفِي هَذَا التَّقْسِيمِ أَيْضًا مَسَامَحَةٌ فَكَانَتْ قِيلَ وَالْقَضَاءُ أَنْوَاعٌ قَضَاءُ
فَحْضٍ وَهُوَ مَا يُمِثِّلُ مَعْقُولٍ أَوْ يُمِثِّلُ غَيْرَ مَعْقُولٍ وَقَضَاءُ فِي مَعْنَى الْآدَاءِ وَيَعْنِي بِالْقَضَاءِ الْحَضْ
مَا لَا يَكُونُ فِيهِ مَعْنَى الْآدَاءِ أَصْلًا لِأَحْقِيقَةِ وَلَا حُكْمًا وَمَا هُوَ فِي مَعْنَى الْآدَاءِ أَنْ يَكُونَ يَخْلَافُهُ
وَلَمَّْا دُيِّنَ بِالْمِثْلِ الْمَعْقُولِ أَنْ تَذَرِكَ مِمَّا تَلَّهُ بِالْعَقْلِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الشَّرْعِ وَيَعْنِي الْمَعْقُولُ
أَنْ لَا تَذَرِكَ الْمِمَّا تَلَّهُ لِأَسْرَعَا وَيَكُونُ الْعَقْلُ قَاصِرًا عَنْ ذَرِكِ كَيْفِيَّةِ لَأَنَّ الْعَقْلَ يَتَقَضُّهُ
وَهَذَا الْقَضَاءُ الْأَبَدُ فِيهِ مِنْ سَبَبٍ جَدِيدٍ بِالِإِيقَاقِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي الْقَضَاءِ يُمِثِّلُ مَعْقُولٍ

ترجمہ

حتی تجبر علی القبول انہ حتی کہ عورت قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی، یہ حکم اس چیز
پر تفریع ہے کہ مذکورہ تسلیم آدا ہے، یعنی مذکورہ بالا صورت میں عورت کو اس غلام کے
قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا (مہور جس کو ہر مقرر کیا گیا، تسلیم کے بعد یعنی شور اگر اس بہر میں مقرر کردہ غلام
کو عورت کے حوالہ کر دیا تو عورت کو اسے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا) یہ تسلیم کے آدا ہونے کی علامت ہے، جبر
کا یہ معاملہ اس صورت کے علاوہ ہے کہ ایک شخص نے کوئی غلام فروخت کیا اور غلام مستحق ہو گیا یعنی اس میں
کسی کا حق نکل آیا، پھر اس کو بائع نے مستحق سے خرید لیا تو اس صورت میں وہ شخص مشتری کی طرف پس گردنے
پر مجبور نہیں کیا جائیگا اس لئے کہ استحقاق کی وجہ سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ بیع مالک کی اجازت پر موقوف
نہی پس جب بیع جائز نہیں ہوئی تو باطل ہو کر فسخ ہو گئی بخلاف نکاح کے اس لئے نکاح ہر کے استحقاق
سے فسخ نہیں ہوگا اور نہ ہر کے معدوم ہونے سے فسخ ہوتا۔

وینفذ اعتاقہ فیہ دون اعتاقہا ان اس صورت میں شوہر کا آزاد کرنا، فذہوگا بیوی کا آزاد کرنا نافذ ہوگا
ماں کا مذکورہ بیان اس مسئلہ کی تفریع ہے کہ عتاق شبیہ بالقضاء ہے یعنی زوج کا عورت کو سپرد کر دینے سے پہلے
آزاد کر دینا نافذ ہوگا اس لئے کہ عورت اس کی مالک نہیں ہو سکتی جب تک کہ شوہر غلام کو عورت کے سپرد نہ کرے
فقبل التسليم هو ملك الزوج ان پس تسلیم سے پہلے غلام زوج کی ملک ہے جس طرح خریدنے سے پہلے
تیسرے کی ملک تھا

ولما كانت الام اور چونکہ دونوں حالتوں میں (عقد کی حالت اور تسلیم کی حالت) غلام کی ذات موجود تھی اور ملکیت
کا وصف متعرض ہوتا رہا اس کے لئے ذات اور اصل کا لحاظ کر کے اسے ادار شبیہ بالقضاء قرار دیا گیا، قضاء شبیہ
بالادار قرار نہیں دیا گیا۔

ولما فرغ عن بيان انواع الاداء شرع في تقسيم القضاء الى مصنفين جب ادا کی قسموں کے بیان
سے فارغ ہو گئے تو قضا کی تقسیم شروع فرمائی پس فرمایا، والقضاء انواع ايضا، اور قضا بھی چند قسموں پر
ہے مثل معقولات اور ایسی چیز جو ادا کے معنی میں ہو، مصنف کی اس تقسیم میں بھی مسامحت پائی جاتی ہے
گویا مصنف نے اس طرح کہا کہ قضا کی چند قسمیں ہیں قضا محض اور یہ قضا مثل معقول سے ہوگی یا مثل غیر
معقول سے دوسری قسم قضا فی معنی الاداء ہے، مصنف قضا محض سے وہ قضا مراد لیتے ہیں جس میں ادا کے
معنی بالکل نہ پائے جاتے ہوں نہ حقیقہ نہ مجازاً اور نہ حکماً اور ماہو فی معنی الاداء سے مراد وہ قضا ہے جو اسکے
علاوہ ہو، اور مثل معقول سے مراد یہ ہے کہ اس کی مماثلت عقل سے سمجھی جاتی ہے قطع نظر شرع کے اور غیر
معقول سے مراد یہ ہے کہ اس کی مماثلت صرف شرع سے معلوم ہوتی ہو، عقل اس کی کیفیت کو سمجھنے سے قاصر
ہو، ایسا نہیں ہے کہ عقل اسکے خلاف ہو اور قضا (غیر معقول) کے لئے بالاتفاق سبب جہید کا ہونا ضروری
ہے البتہ اختلاف قضا مثل معقول نہیں۔

كَالصَّوْمِ لِلصَّوْمِ هَذَا أَنْظِيرُ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلِ أَيْ قَضَاءِ الصَّوْمِ لِلصَّوْمِ فَإِنَّهُ أَمْرٌ مَعْقُولٌ لِأَنَّ الْوَأَجِبَ
لَا يَسْقُطُ عَنِ الذِّمَّةِ إِلَّا بِالْأَدَاءِ وَبِاسْتِطَاعَةِ صَاحِبِ الْحَقِّ وَمَا لَمْ يَجْعَدْ أَحَدُهُمَا يَبْغِي فِي ذِمَّتِهِ
وَالْفِدْيَةُ هَذَا أَنْظِيرُ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ فَإِنَّ الْفِدْيَةَ بِمُقَابَلَةِ الصَّوْمِ لَا يُدْرِكُهَا عَقْلٌ
إِذَا لَمْ تَمُثَلْ بِشَيْءٍ صَوْرَةً وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلَا مَعْنَى لِأَنَّ الصَّوْمَ يُجَوِّعُ النَّفْسَ وَالْفِدْيَةُ شَبَاحٌ
وَهَذِهِ الْفِدْيَةُ لِكُلِّ يَوْمٍ هُوَ يَصِفُ صَاعٌ مِنْ بُرٍّ أَوْ ذِقِيقَةٍ أَوْ سَوِيقَةٍ أَوْ زَبِيبٍ أَوْ صَاعٌ
مِنْ عَمْرٍ أَوْ سَعِيرٍ لِلشَّيْخِ الْقَانِي الَّذِي يَعْجِزُ عَنِ الصَّوْمِ لِأَجْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى وَعَلَى الَّذِينَ لَا يُطِيقُونَ
فِدْيَةً طَعَامُ مَسْكِينٍ عَلَى أَنْ تَكُونَ كَلِمَةً لَا مُقَدَّرَةً أَيْ لَا يُطِيقُونَ، أَوْ تَكُونَ الْهَمْرَةُ فِيهِ لِلشَّيْخِ
أَيْ يَسْلُبُونَ الطَّاقَةَ لِيَذِلَّ عَلَى الشَّيْخِ الْقَانِي وَأَمَّا إِذَا أُحِيلَتْ عَلَى ظَاهِرِهَا فَهِيَ مَسْخُوخَةٌ

عَلَى مَا قِيلَ إِنَّ فِي بَدَنِ الْإِسْلَامِ كَانَ الْمَطِيقُ مُحْتَاجًا بَيْنَ أَنْ يَصُومَ وَبَيْنَ أَنْ يَقْدِرَ ثَوَسْتُمْ بِدِيَارِهَا عَلَى مَا حُزِنْتُمْ فِي التَّفْسِيرِ الْخَمْدِي.

ترجمہ

سالصوم للصوم ان جیسے روزہ کی قضا روزہ سے، یہ قضا ریشل معقول کی مثال ہے یعنی جیسے روزہ کی قضا روزے سے ادا کرنا، کیونکہ یہ قضا امر معقول ہے اس لئے کہ واجب ذمہ سے ساقط نہیں، لیکن اس کو ادا کرنے سے یا صاحب حق کے ساقط کر دینے سے (ساقط ہو جاتا ہے) اور جب تک ان دو میں سے کوئی ایک صورت نہ پائی جائے ذمہ میں باقی رہتا ہے۔

والفدیۃ لہ انہ اور اس کی قضا فدیہ سے ادا کرنا، یہ ریشل غیر معقول سے فدیہ کے ادا کرنے کی مثال ہے اس لئے کہ فدیہ روزہ کے مقابل میں ادا کرنا عقل اس کا اور اک نہیں کر سکتی کیونکہ صورتاً ان دونوں میں کوئی مماثلت نہیں ہے، اور یہ بالکل ظاہر ہے اور معنی بھی مماثلت نہیں ہے اس لئے کہ روزہ میں نفس کو بھوکا رکھنا رہتا ہے، اور فدیہ میں شکم سیری ہوئی ہے۔

وهذه الفدية لكل يوم انہ اور یہ فدیہ ہر دن کا گیہوں، گیہوں کا آٹا یا سٹریا کشمش سے نصف صاع ہے یا ایک صاع کھجور اور جو میں ہے۔ اس شیخ فانی (بوڑھے آدمی) کے لئے ہے جو روزہ رکھنے سے عاجز ہے دلیل اس کی اللہ تعالیٰ کا قول ہے وعلی الذین یطیعونہ طعم مسکین ہے (اور ان لوگوں پر جو روزہ رکھنے کے طاقت نہیں رکھتے ایک مسکین کا کھانا ہے) اس صورت میں کہ کلمہ لا یطیعونہ ہو یعنی لا یطیعونہ ہو یا پھر یطیعون کا ہمزہ سلب کے لئے (سلب ماخذ کے لئے) مان لیا جائے یعنی یسلبونہ الطاقۃ وہ مسلوب الطاقۃ ہوں، لیکن اگر یہ آیت اپنے ظاہر پر محمول کی جائے تو یہ منسوخ ہوگی، جیسا کہ اہل اسلام میں طاقت رکھنے والا مختار ہوتا تھا کہ روزہ رکھے یا فدیہ دیدے، پھر مختلف مراحل میں منسوخ ہو گئی جیسا کہ اس کو میں نے تفسیر احمدی میں تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔

وَقَضَاهُ تَكْبِيرَاتِ الْعِيدِ فِي الرُّكُوعِ هَذَا أَنْظِيرَ الْقَضَاءِ الَّذِي هُوَ شَبِيهُ بِالْأَدَاءِ يَعْنِي أَنَّ مَنْ أَدْرَكَ الْإِمَامَ فِي صَلَاةِ الْعِيدِ فِي الرُّكُوعِ وَفَاتَتْ عَنْهُ التَّكْبِيرَاتُ الْوَاجِبَةُ فَإِنَّهُ يَكْتَفِي بِالرُّكُوعِ عَنْهُ مِنْ غَيْرِ رَفْعٍ يَدٍ لِأَنَّ الرُّكُوعَ قَوْضٌ وَالتَّكْبِيرَاتُ وَاجِبَةٌ فَيُرَاعَى حَالُهَا عَلَى حَسَبِ مَا يُمْكِنُ وَأَمَّا رَفْعُ الْيَدِ فِي التَّكْبِيرَاتِ وَوَضْعُهَا عَلَى الرُّكْبَتَيْنِ فِي الرُّكُوعِ فَكُلَاهُمَا سَنَةٌ فَلَا يَبْرُكُ أَحَدُهُمَا بِالْآخِرِ وَهَذَا قَضَاءٌ مِنْ حَيْثُ الذَّاتُ لِمَنْ فَحَلَّهَا الْقِيَامُ قَبْلَ الرُّكُوعِ وَقَدْ فَاتَ لَكِنَّهُ شَبِيهُ بِالْأَدَاءِ لِأَنَّ الرُّكُوعَ يَشَبُّهُ الْقِيَامُ لِقِيَامِ النِّصْفِ الْأَسْفَلِ عَلَى حَالِهِ وَلِأَنَّ مَنْ أَدْرَكَ الْإِمَامَ فِي الرُّكُوعِ فَقَدْ أَدْرَكَ الرُّكُوعَ مَعَ جَمِيعِ أَجْزَائِهَا مِنَ الْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ تَقْدِيرًا فَإِلَّا احْتِطَانًا يُؤْتَى

بِهَا فِيهِ وَعِنْدَ اَنْ يُّؤَسَّفَ لَا تَقْضَىٰ هَذِهِ التَّكْبِيرَاتُ فِي الرُّكُوعِ لِأَنَّهُ قَدْ فَاتَ مَحَلُّهَا كَمَا لَا تَقْضَىٰ الْقِرَاءَةُ وَالْفَنَوْتُ فِيهِ۔

ترجمہ

وقضائے تکبیرات العید فی الركوع انہ اور نماز عید کی تکبیروں کا رکوع میں قضاء کرنا یہ قضاء شبیہ بالادار کی مثال ہے، یعنی جو شخص عید کی نماز میں رکوع کی حالت میں امام کو پائے، اور تکبیرات واجبہ اس سے فوت ہو جائے تو ہمارے نزدیک رکوع میں تکبیر کہے مگر ہاتھ نہ اٹھائے اسلئے کہ رکوع فرض ہے اور تکبیرات واجبہ ہے لہذا ممکن حد تک دونوں کے حال کی رعایت کی جائے گی۔
 دامارفع الید فی التکبیرات۔ عید کی تکبیروں میں ہاتھوں کا اٹھانا اور ان کا گھٹنوں پر رکھنا دونوں سنت ہیں، لہذا ایک کو دوسرے کی وجہ سے ترک نہیں کیا جائیگا، یہ ذات کے لحاظ سے تو قضاء ہے اس لئے کہ تکبیرات کا محل قیام ہے جو رکوع سے پہلے ہے اور وہ گزر چکا۔

لکن، شبیہ بالاداع انہ، لیکن یہ قضا ادار سے مشابہ ہے اس وجہ سے کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے کیونکہ نیچے کا نصف حصہ اپنی حالت پر قائم رہتا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ جس نے امام کو رکوع میں پایا تو اس نے رکعت کو تمام اجزاء کے ساتھ پایا اس کے اجزاء میں مع قیام اور قرأت ہے، پس احتیاط یہ ہے کہ تکبیرات کو رکوع میں قضا کر لیا جائے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ تکبیریں رکوع میں قضا نہ کی جائے اس لئے کہ ان کا محل فوت ہو چکا جس طرح قرأت اور قنوت رکوع میں قضا نہیں کی جاتی (یعنی اگر کسی شخص کی قرأت فوت ہو جائے یا دعائے قنوت فوت ہو جائے اور وہ شخص رکوع میں امام کے ساتھ شریک ہو جائے تو ان دونوں کی قضا نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ، تکبیرات عید کو اسی پر قیاس کرتے ہیں۔

تشریح عبارات

شرح اس قضا کے متعلق تفصیل پیش کر رہے ہیں جو ادا کے مانند مثل ہے مثلاً عید کی نمازوں میں تکبیروں کی ادائیگی ہے اگر کوئی امام کو رکوع کی حالت میں پاتا ہے تو وہ تین واجب و نائد تکبیروں کو حالت رکوع میں قضا کرے گا، ان تکبیروں کو رکوع میں قضا کرنا اصل و ذات کے نادیے سے قضا ہے، وجہ یہ ہے کہ تکبیروں کا مقام تو قیام تھا، رکوع قیام نہیں ہے لہذا قیام کی چیز کو رکوع میں لانا قضا کہلائے گا لیکن اس قضا میں ادار کے ساتھ مشابہت و مماثلت پائی جاتی ہے، ادار کیساتھ مماثلت یہ ہے کہ رکوع میں جسم کا نصف زیریں حصہ قیام کی طرح سیدھا رہتا ہے اور رکوع پانے والا پورے رکعت پانے والا سمجھا جاتا ہے اگرچہ قیام نہ پائے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رکوع سے قیام مشابہ ہے اور قیام میں تکبیریں کہنا اصل تھا وہاں نہیں کہا تو اصل مقام سے ہٹ جانے کی وجہ سے تکبیریں رکوع میں کہنا قضا کہلائے گا، لیکن رکوع قیام اصل سے مشابہ ہے لہذا رکوع میں تکبیریں کہنا اصل یعنی ادار کے مشابہ کہلائے گا، امام ابو یوسفؒ نے رکوع میں تکبیریں کہنا منوع قرار دیا ہے انہوں نے اسے رکوع میں

قرأت وقنوت برقیس کیا رکوع میں قرأت وقنوت قضا نہیں کئے جائیں گے۔ اس لئے تکبیریں بھی ان کی رائے میں رکوع میں قضا نہیں کئے جائیں گے، لیکن امام ابو یوسف کا بالاقیاس غلط ہے کیونکہ جو حالت قیام میں فاتحہ اور سورہ پڑھنا بھروسے سے رکوع میں ادا نہیں کریگا۔

وَدُجُوبُ الْفِدْيَةِ فِي الصَّلَاةِ لِلْإِحْتِيَاظِ جَوَابُ سَوَالٍ مُقَدَّرٍ تَعْرِيزُهُ أَنَّ الْفِدْيَةَ فِي الصَّوْمِ
لِلْمُسْتَحْتَجِّ الْقَائِي مَا كَانَتْ ثَابِتَةً بِبَعْضٍ غَيْرِ مَعْقُولٍ يَلْبَغِي أَنْ تَقْصُرَ وَعَلَيْهِ وَلَوْ تَقْصُرُوا عَلَيْهِ
مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صَلَاةٌ مَعَ أَنْ كُوفِلْتُمْ إِنَّهُ إِذَا مَاتَ وَعَلَيْهِ صَلَاةٌ وَأَرْضَى بِالْفِدْيَةِ يَجِبُ عَلَى
الْوَارِثِ أَنْ يُقَدِّيَ بِعَوَضٍ كُلِّ صَلَاةٍ مَا يُقَدِّي لِكُلِّ صَوْمٍ عَلَى الْأَصَحِّ فَأَجَابَ بِأَنَّ دُجُوبَ
الْفِدْيَةِ فِي قَضَاءِ الصَّلَاةِ لِلْإِحْتِيَاظِ لَا لِلْقِيَامِ وَذَلِكَ لِأَنَّ بَعْضَ الصَّوْمِ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ
مُحْصُوصًا بِالصَّوْمِ وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مُحْصُوصًا بِالصَّوْمِ وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَعْلُولًا لِعِلَّةٍ عَامَّةٍ
تُوجَدُ فِي الصَّلَاةِ أَعْنَى الْعَجْزِ وَالصَّلَاةِ نَظِيرُ الصَّوْمِ بَلْ أَهَمُّ مِنْهُ فِي السَّانِ وَالرَّفْعَةِ فَا مَرْنَا
بِالْفِدْيَةِ عَنْ حَاثِبِ الصَّلَاةِ فَإِنْ كَفَتْ عَنْهَا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى فِيهَا وَالْأَفْلَحُ ثَوَابُ الصَّدَقَةِ وَلِهَذَا
قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ تَجْزِيءُهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى وَالْمَسَائِلُ الْفَيْسِيَّةُ لَا تَعْلُقُ بِالمُسْتَحْتَجِّ قَطُّ كَمَا
إِذَا تَطَوَّعَ بِهِ، الْوَارِثُ فِي قَضَاءِ الصَّوْمِ مِنْ غَيْرِ الْإِصَاءِ نَزَحُوا الْقَوْلُ مِنْهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى
فَكَذًا هَذَا كَالْقَصْدِ بِالْعِيَمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ أَيَّامِ التَّضَحِّيَةِ أَيْ كُوجُوبِ التَّضَدُّقِ بِقِيَمَةِ
الشَّاةِ أَنْ نَذَرَهَا الْفَقِيرَ أَوْ اشْتَرَاهَا وَاسْتَهْلَكَهَا أَوْ بَعَيْنَ الشَّاةِ أَنْ بَقِيَتْ حَيَّةٌ عِنْدَ فَوَاتِ أَيَّامِ التَّضَحِّيَةِ
أَيْضًا لِلْإِحْتِيَاظِ كَالْفِدْيَةِ لِلصَّلَاةِ فَهُوَ تَشْبِيهٌُ بِالمَسْئَلَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ وَجَوَابُ عَنْ سَوَالٍ مُقَدَّرٍ تَعْرِيزُهُ
أَنَّ مَا لَا يَعْقِلُ شَيْئًا لَا يَكُونُ لَهُ قَضَاءٌ وَخَلَفَ عِنْدَ الْقَوَاتِ وَالتَّضَحِّيَةِ أَيْ إِرَاقَةُ الدَّمِ فِي أَيَّامِ الْحَجْرِ
غَيْرِ مَعْقُولَةٍ لِأَنَّهُ إِذَا لُقِيَ الْحَيَوَانُ فَلْيَبْغِي أَنْ لَا يَحُوزَ قَضَاءً هَا بِالتَّضَدُّقِ بِعَيْنِ الشَّاةِ أَوْ بِالقِيَمَةِ
بَعْدَ فَوَاتِ أَيَّامِهَا فَأَجَابَ بِأَنَّ دُجُوبَ التَّضَدُّقِ بِالقِيَمَةِ أَوْ بِالشَّاةِ بَعْدَ فَوَاتِ الْأَيَّامِ لِلْإِحْتِيَاظِ
لِلْقَضَاءِ وَذَلِكَ لِأَنَّ التَّضَحِّيَةَ فِي أَيَّامِهَا يَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ أَصْلًا لِنَفْسِهَا وَيَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ خَلْفًا بِأَنَّ
يَكُونُ التَّضَدُّقُ بِعَيْنِ الشَّاةِ أَوْ بِقِيَمَتِهَا أَصْلًا وَإِنَّمَا تَنْقَلُ إِلَى التَّضَحِّيَةِ بِعَارِضِ الضِّيَافَةِ لِأَنَّ النَّاسَ
أَضْيَافُ اللَّهِ تَعَالَى فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ وَالضِّيَافَةُ إِذَا تَكُونُ بِطَيْبِ الطَّعَامِ وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ الْحَمُّ الْمَذْبُوحُ
الْمُرَاقَ مِنْهُ الدَّمُ لِيَكُونَ أَوَّلُ تَنَاسُلِ النَّاسِ مِنْ طَعَامِ الضِّيَافَةِ الْمَكْرُومَةِ فَمَا دَامَ كَانَتْ الْأَيَّامُ مُوجُودَةً

قُلْنَا إِنَّ النَّصِيحَةَ أَصْلُ بَرِيئَتِهَا وَدَعَلْنَا بِالنَّصُوحِ وَإِذَا فَاتَتْ الْإِيَّامُ صِرْنَا إِلَى الْأَصْلِ وَقُلْنَا إِنَّ
النَّصَدُّ بِعَيْنِ الشَّاةِ أَوْ بِالْقِيَمَةِ هُوَ الْأَصْلُ فَحَكْمُنَا بِهِ كَقَوْلِهِمْ أَجَاءَ الْعَامُ الثَّانِي لَكُمْ تَنْقِصُ
مِنْ هَذَا الْحُكْمِ وَلَكُمْ تَقْصُلُ بِقَضَائِهَا عَلَى مَا كَانَ فِي الْعَامِ الْأَوَّلِ -

ترجمہ

ووجوب الفدیۃ فی الصلوۃ للاحتیاط الخ اور نماز میں فدیہ کا واجب ہونا احتیاط کی وجہ سے ہے ،
یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے اس کا بیان یہ ہے کہ جب شیخ فانی کے لئے صوم میں فدیہ کا
ثبوت نص غیر معقول سے ہے اس لئے مناسب ہے کہ اسی پر موقوف رکھو اور اس پر من مات وعلیہ صلوۃ -
(ایک شخص مرتد یا اور اس پر نماز میں واجب ہیں) کو قیاس نہ کرو اس کے باوجود تم کہتے ہو کہ جب کوئی شخص مرتد
اور اس پر نماز میں واجب ہوں اور وہ شخص فدیہ ادا کرنے کی وصیت کر جائے تو وارث پر واجب ہے کہ ہر نماز کے بعد
اس مقدار میں فدیہ کرے جو ہر روزے کو عطا کرتا ہے ، صحیح قول یہی ہے -

فاجاب الخ مصنف نے جواب دیا کہ نماز کی قضا میں فدیہ کا واجب ہونا احتیاط کی وجہ سے ہے قیاس کھس
وجہ سے نہیں احتیاط اس وجہ سے ہے کیونکہ صوم والی نص میں احتمال ہے صوم ہی کے ساتھ مخصوص ہے
اور اس کا بھی احتمال رکھتی ہے کہ عام علت کی معلول ہو اور وہ علت نماز میں پائی جاتی ہے جیسے عجز عاجز
ہونا) اور نماز صوم کی نظر ہے ، بلکہ رفعت شان میں اس سے اہم ہے اس لئے ہم نے نماز کی جانب سے فدیہ کا حکم دیا
پس اگر یہ فدیہ اللہ کے نزدیک نماز کی طرف سے کافی ہو گیا تو بہتر ہے در نہ اس کو صدقہ کا ثواب ملے گا -
ولہذا قال محمد الخ سنی لئے امام محمد نے زیادات میں کہا ہے ان شاء اللہ تعالیٰ یہ فدیہ س کیلئے کافی ہوگا ، اور
قیاسی مسائل مشیت پر معلق نہیں ہوتے جیسے بطور نفل کے وارث نے روزے کی قضا میں فدیہ داکیا لیکن
مرنے والے نے وصیت نہیں کیا تھا تو ہم قبول کرنے کی امید رکھتے ہیں ان شاء اللہ تعالیٰ ، اسی طرح اس مسئلے
میں بھی ہے فدیہ کے قبول ہونے کی امید ہے -

کا تصدق بالقیمۃ عند فوات ایام النصیۃ الخ جیسے قربانی کے جانور کی قیمت صدقہ کرنا قربانی کے ایام گزر جانے
کے بعد یعنی بکری کی قیمت صدقہ کرنے کا وجوب ، اگر فقیر نے نذر مانی یا قربانی کی نیت سے فقیر نے بکری خریدی
اور اس کو ہلاک کر دیا یا کوئی متعین بکری تھی اس نے اس نے قربانی کی نیت مانی اگر یہ بکری زندہ رہ گئی تو سین
بکری کو صدقہ کرے قربانی کے ایام گزر جانے کے بعد یہ حکم بھی احتیاط کی وجہ سے ہے جیسے نماز کے لئے فدیہ
احتیاط کی وجہ سے تھا ، یہ مثال پہلے مسئلے کے مشابہ ہے اور سوال مقدر کا جواب ہے جس کا بیان یہ ہے کہ جو
چیز شرعاً غیر معقول ہو فوت ہونے کی صورت میں اس کی قضا نہیں ہوتی نہ کوئی خف (تاقم مقام) ہوتا
ہے اور قربانی یعنی ایام نحر میں خون کا بہنا غیر معقول ہے اس لئے کہ یہ جاور کا ضائع کرنا ہے پس مناسب
ہے کہ قربانی کی قضا جائز نہ ہو عین شاة سے اور نہ قیمت سے ایام قربانی گزر جانے کے بعد -

فاجاب بآء وجوب ان مصنف نے جواب دیدیا کہ قیمت یا بکری کے صدقہ کرنے کا وجوب ایام قربانی فوت ہو جانے کے بعد احتیاط کی وجہ سے ہے، قضا کی وجہ سے نہیں ہے اور یہ س وجہ سے ہے کہ قربانی اپنے ایام میں احتمال رکھتی ہے کہ فی نفسہ اصل ہو اور اس کا بھی احتمال رکھتی ہے کہ خلف اقام مقام ہو، بایں طور کہ بعینہ بکری یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا اصل اور قربانی کی طرف ضیافت کے عارض ہو جانے کی وجہ سے منتقل ہوا ہو، اس لئے کہ ان دونوں میں لوگ اللہ تعالیٰ کے مہمان ہوتے ہیں اور مہمان داری عمدہ کھانے سے کی جاتی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ذبح کیا ہوا گوشت ہے جس سے خون بہا دیا گیا ہو، تاکہ لائق احترام ضیافت کا اول طعام گوشت ہو پس جب تک ایام قربانی باقی رہیں گے ہم نے قربانی کو بنفسہ اصل کہا، اور حکم منصوص پر عمل کیا (یعنی ضحوا فانباسنہ اسکیم اناسیم) قربانی کر داس لئے کہ یہ تمہارے باپ حضرت سیدنا ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے اور جب ایام قربانی گزر گئے تو ہم اصل کی طرف لوٹ آئے اور کہا عین بکری یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا اصل ہے، پس اسی کا حکم دیدیا اور پھر جب الحار مال آیا تو ہم اصل سے منتقل نہیں ہوئے اور پہلے سال کی طرح اس کی قضا کرنے کا حکم نہیں دیا۔

بیان لغات

الشیخ الفانی: عاجز و بے سکت ہوڑھا۔ زیادات امام محمد کی تصنیف، عجی جز ہونا، کفایت، کافی ہونا۔ اجزاء کافی ہونا، تضحیت قربانی کرنا، ایضاء وصیت کرنا، ایام التضعیۃ و ایام النحر، قربانی کے ایام، قربانی کے دن، خلف، نائب قائم مقام، غیر اصل، اراقۃ الدم، خون بہانا، التذکیۃ، پاک و صاف کرنا۔

تشریح عبارات

یہاں دو مسئلے ایسے بیان کئے جا رہے ہیں جو تشبیہ پر مشتمل ہونے کے ساتھ دو مقدر سواد کے جواب بھی ہیں، پہلا سوال یہ ہے کہ فدیہ غیر معقول نفس سے عاجز ہونے کے لئے ثابت تھا لہذا اسے وہیں تک محدود رہنا چاہئے تھا حالانکہ احناف نے روزے کے فدیہ پر نماز کے فدیہ کو قیاس کر کے فیصلہ کر دیا کہ نماز سے جو عاجز آجائے اس کا فدیہ بھی روزے کی طرح دیا جاسکتا ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ حضرت پہلے مسئلے کی صورت سمجھئے ایک آدمی پر قضا نمازیں ہیں وہ مرنے سے پہلے اپنے وارث کو وصیت کر گیا کہ اس کی قضا نمازوں کا فدیہ دیدو احناف نے کہا احتیاط یہ ہے کہ قضا نماز کے فدیہ کو واجب کر دیا جائے وہ احتیاط یہ ہے کہ روزے کی نص اگر روزے کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ روزے کی نص میں عام علت پائی جائے جو دوسری عبادت کو محیط ہو تو روزے کی طرح وہاں بھی فدیہ کا وجوب نافذ و معتبر ہوگا، نفاذ و اعتبار احتیاطی ہوں گے، روزے کی عام علت عجز نکالی جائے یعنی آدمی کا روزہ رکھنے سے عاجز ہونا فدیہ کے وجوب کا سبب بنا تو اگر کوئی نماز ادا کرنے سے عاجز ہو جائے مثلاً مرگیا اب نماز ادا نہیں کر سکتا تو عاجز ہی ہے اس کی وصیت کے مطابق وارث اس کی ہر نماز کا ہر روزہ کے بقدر فدیہ دیتا ہے تو احتیاط یعنی علت عامہ عجز کے امکان کی وجہ سے ہم کہیں گے نماز کا فدیہ دینا، واجب ہے یہاں قیاس سے وجوب فدیہ فی الصلوۃ کا حکم نہیں دیا گیا بلکہ احتیاط ہی کی وجہ

سے امام محمد نے زیادات میں تصریح فرمادی کہ نماز کی طرف سے دیا گیا فدیہ انشاء اللہ میت کے لئے کفایت کر جائے گا قیاسی مسائل میں انشاء اللہ کہہ کر مشیت پر انھیں معلق کیا جاتا ہے۔ جو احتیاطی مسائل ہیں، اور بھی دوسری بہت ساری مثالیں ہیں جیسے وصیت کے بغیر روزہ کا فدیہ دینا اس کی قبولیت کی انشاء اللہ توقع کی جائے ویسے ہی یہ بھی ہے کہ یہاں قبولیت میں کوئی شئی خارج بھی نہیں ہے، بات مشیت سے متعلق ہے لہذا احتیاطی پہلو نکل کر سامنے آگیا۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ جس مشروع کو انسان کی عقل سمجھ نہ سکے نہ اس کی قضا ہوئی چاہئے نہ ہی اس کا نائب و مقام کا قائم یعنی خلیفہ ہونا چاہئے، حالانکہ جس شخص پر قربانی واجب نہیں اگر اس نے قربانی کی غرض سے جانور یعنی بکری وغیرہ خریدا اگر اسے ہلاک کر دیا تو آپ بکری کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب بتلاتے ہیں اور اگر بکری موجود تھی لیکن اس نے قربانی نہیں کی اور ایام قربانی گزر گئے تو آپ کہتے ہیں کہ بعینہ بکری کا صدقہ کرنا واجب ہے یا بکری کی قیمت کا صدقہ کرنا یا بعینہ بکری کو صدقہ کرنا قربانی نہ کرنے کی قضا ہے آپ غیر معقول چیز میں قیاس قضا ثابت کرتے ہیں، اتن نے جواب میں کہا کہ بکری کی قیمت صدقہ کرنا یا بعینہ بکری صدقہ کرنا اور اس صدقہ کے وجوب کا حکم قیاس سے نہیں بلکہ احتیاط کے لحاظ سے دیا گیا ہے، احتیاط یہ ہے کہ قربانی میں دو باتیں ہیں ایک تو یہ کہ قربانی اپنے دنوں میں بذات خود اصل ہو جانور کی قیمت یا عین جانور اس کا نائب و خلیفہ ہو دوسری بات یہ کہ قربانی اپنے دنوں میں اصل نہ ہو بلکہ نائب و خلیفہ ہو اور اس کی اصل جانور کی قیمت یا بعینہ جانور کا صدقہ کرنا ہو، اگر یہ مانیں کہ بکری کی قیمت یا بعینہ بکری کا صدقہ کرنا بالذات اور اصل تھا تو قربانی کے ایام میں قربانی کو واجب نہیں ہونا چاہئے تھا بلکہ صدقہ واجب ہوتا تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ صدقہ سے جو صل تھا قربانی کی طرف انتقال جو نائب و قائم مقام تھی ایک عارضی بات کی وجہ سے رونما ہوا عارضی بات یہ تھی کہ قربانی کے ایام جو مہمان نوازی کے دن تھے اس روز لوگ اللہ رب العزت کے مہمان تھے اور مہمان نوازی میں عمدہ ترین کھانا پیش کیا جاتا ہے اور جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے مہمان نوازی ہو تو زیادہ عمدہ کھانا پیش کیا جانا چاہئے، اللہ تعالیٰ کے نزدیک عمدہ ترین کھانا پاکیزہ ترین کھانا گوشت تھا، پاکیزہ ترین گوشت وہ ہے جس کا خون بہا دیا جائے تاکہ لوگ معزز ترین ضیافت سے کھانے کا آغاز کریں نہ کہ غیر معزز ضیافت سے اس لئے ہم نے بکری کی قیمت یا بعینہ بکری کا صدقہ جو اصل تھا ترک کر کے اصل کا نائب قربانی کو ترجیح دی در ایک نص پر عمل کرتے ہوئے کہا کہ یہ عارضی بات مہمان نوازی کی وجہ سے قربانی ہی اصل تھی، نص یہ ہے ضحوا فضا نہا منۃ ابیکم ابراہیم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم قربانی کرو اس لئے کہ قربانی تمہارے والد حضرت ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے اور تم دین ابراہیمی کی پیروی کے مکلف ہو۔ یہ صورت ہم نے اس وقت اپنائی تھی جب قربانی کے

ایم قے لیکن جب قربانی کے نام جاتے رہے تو ہم حقیقی اصل کی طرف متوجہ ہوئے حقیقی اصل یہ تھی کہ بکری کی قیمت یا بعینہ بکری صدقہ کی جائے لہذا بکری ہرگز ہونے کی صورت میں اس کی قیمت اور موجود ہونے کی شکل میں بعینہ بکری صدقہ کرنے کا ہم نے حکم دیا اور یہ حکم احتیاط پر مبنی تھا، ہم نے لکھا کہ قربانی میں اصل اور اصل کے خلاف ثبوت ملتے ہیں اس لئے اس کی تفصیل تمام بالا مواد سے اخذ کی جا سکے گی اب اس سال اس میں رجوع روا نہ ہوگا۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ مِنْ بَيَانِ أَنْوَاعِ الْقَضَاءِ فِي حُقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى شَرَعَ فِي بَيَانِ أَنْوَاعِهِ فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ فَقَالَ وَمِنْهَا ضَمَانُ الْمُعْصُوبِ بِالْمِثْلِ وَهُوَ السَّابِقُ أَوْ الْقِيَمَةُ أَوْ الْمِثْلُ مِنْ أَنْوَاعِ الْقَضَاءِ ضَمَانُ الشَّيْءِ الْمُعْصُوبِ بِالْمِثْلِ فِيمَا إِذَا عَصَبَ مِثْلًا قَاتِلًا فَهُوَ مِثْلُ الْمِثْلِ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ أَوْ بِالْقِيَمَةِ فِيمَا لَمْ يَكُنْ لَهُ مِثْلٌ أَوْ كَانَ لَهُ مِثْلٌ وَلَكِنْ انْصَرَفَ عَنْ أَيْدِي النَّاسِ فَهَذَا نَظِيرُ الْقَضَاءِ بِمِثْلِ مَعْقُولٍ لِأَنَّ الْمِثْلَ وَالْقِيَمَةَ كِلَاهُمَا مِثْلٌ مَعْقُولٍ أَمَّا الْأَوَّلُ فَظَاهِرٌ دُهُومٌ مِثْلٌ صُورَةٌ وَمَعْنَى دَامَا الثَّانِي فَهُوَ يَضَاهِي مِثْلٌ وَمَعْنَى وَإِنْ لَمْ يَكُنْ صُورَةً وَلَكِنَّ الْأَوَّلَ كَامِلٌ وَالثَّانِي قَاصِرٌ وَلِهَذَا قَالَ وَهُوَ السَّابِقُ أَيْ الْمِثْلُ الصُّورِيُّ سَابِقٌ عَلَى الْمِثْلِ الْمُعْنَوِيِّ فَمَادَامُ وَجِدَ الْمِثْلُ الصُّورِيُّ لَمْ يَنْتَقِلْ إِلَى الْمِثْلِ الْمُعْنَوِيِّ فِيهِ تَشْبِيهُ عَلَى أَنَّ الْقَضَاءَ بِمِثْلِ مَعْقُولٍ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ لَا يَقَالُ مِثْلٌ هَذَا مُتَحَقِّقٌ فِي حُقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى أَيْضًا فَإِنَّ قَضَاءَ الصَّلَاةِ بِالْجَمَاعَةِ كَامِلٌ وَقَضَاءُهَا مُفْرَدًا قَاصِرٌ فَلِمَ لَمْ يُشَرَّحْ لَهُ إِلَّا أَنْ يَقُولَ عَبْدُهُمْ قَضَاءَ الصَّلَاةِ مُفْرَدًا كَامِلٌ وَبِالْجَمَاعَةِ أَكْمَلُ وَلَا يُقَيِّسُونَ حَالَ الْقَضَاءِ عَلَى حَالِ الْأَدَاءِ وَضَمَانُ النَّفْسِ وَالْأَطْلَافِ بِالْمَالِ هَذَا نَظِيرُ الْقَضَاءِ بِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ فَإِنَّ ضَمَانَ النَّفْسِ الْمُتَقُولَةِ خَطَأً بِكُلِّ الدِّيَةِ أَوْ بَعْضِهَا غَيْرُ مُدْرِكٍ بِالْعَقْلِ إِذَا لَمْ يَثْبُتْ بَيْنَ الْأَدْعَى وَالْمَالِ الْمُنْتَبَذِ وَبَيْنَ الْمَالِ الْمَمْلُوكِ الْمُنْتَبَذِ وَإِنَّمَا شَرَعَهَا اللَّهُ تَعَالَى لِئَلَّا تَهْدَى النَّفْسُ الْمُحَرَّمَةُ فِيمَا إِذَا انْقَضَى وَإِنَّمَا شَرَعَ إِذَا كَانَ عِنْدَ التَّصَلُّلِ الْمَسَاوَةِ وَأَدَاءُ الْقِيَمَةِ فِيمَا إِذَا تَزَوَّجَ عَلَى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهِ هَذَا نَظِيرُ الْقَضَاءِ الدُّوِيِّ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ وَلِهَذَا عَبَّرَ عَنْهُ بِقَوْلِ الْأَدَاءِ أَيْ إِذَا تَزَوَّجَ الرَّجُلُ امْرَأَةً عَلَى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهِ فَمِنْ إِنْ اشْتَرَى عَبْدًا أَوْ سَطَا وَسَلَّمَهُ إِلَيْهَا فَلَا خَفَاءَ أَنَّهُ أَدَاءٌ وَإِنْ أَدَّى إِلَيْهَا قِيَمَةَ عَبْدٍ وَسَطٍ فَهَذَا أَيْضًا لِكُنْهِ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ لِأَنَّ الْعَبْدَ

مَعْلُومُ الذَّاتِ مَجْهُولُ الصِّفَةِ فَلَا يَدُّ فِي قَطْعِ الْمَنَازِعَةِ بَيْنَهُمَا مِنْ أَنْ يَسْلُبَهَا عَبْدٌ أَوْ سَطًا وَالْوَسْطُ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بِالْقَوِيْمِ لِيَكُونَ قَلِيلُ الْقِيَمَةِ أَوْ فِي وَكثيرُ الْقِيَمَةِ أَعْلَى وَأَوْسَطُهَا بَيْنَ وَبَيْنَ فَكَانَ الْمَرْجِعُ إِلَى الْقَوِيْمِ فَلِهَذَا كَانَتْ الْقِيَمَةُ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ حَتَّى تَجْبُرَ عَلَى الْقَبُولِ كَمَا لوَا تَا هَا بِالسُّبْحِ تَفْرِغُ عَلَى كَوْنِهَا فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ أَيْ تَجْبُرُ الْمَرْأَةَ عَلَى قَبُولِ الْقِيَمَةِ كَمَا لوَا تَا هَا بِالعَبْدِ الْمُسْتَعِي تَجْبُرُ عَلَى قَبُولِ الْعَبْدِ كَذَا تَجْبُرُ عَلَى قَبُولِ الْقِيَمَةِ ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ تَفْرِغُ بَيْنَ الْأَيِّ حَنِيفَةً عَلَى قَوْلِهِ وَهُوَ السَّابِقُ فَقَالَ وَعَلَى هَذِهِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ فِي الْقَطْعِ ثَمَّ الْقَتْلَ عَمْدُ الْوَلِيِّ فَقُلْتُهَا أَيْ لِأَجْلِ أَنْ الْمِثْلَ الْكَامِلَ سَابِقٌ عَلَى الْمِثْلِ الْقَاصِرِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ فِي صُورَةٍ قَطَعَ رَجُلٌ يَدَ رَجُلٍ عَمْدًا ثُمَّ قَتَلَهُ قَبْلَ أَنْ يَتَوَلَّى يَتْبَغِي لِلْوَلِيِّ أَنْ يَفْعَلَ بِمِثْلِ مَا فَعَلَ الْقَاتِلُ فَيَقْطَعُ أَوْ لَا ثُمَّ يَسْأَلُهُ لِيَكُونَ جَزَاءُ الْفِعْلِ بِالْفِعْلِ إِذَا الْفِعْلُ مُتَعَدِّ دَمِنَ الْقَاتِلِ فَيَتْبَغِي أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ مِنَ الْوَلِيِّ رِعَايَةً لِلْمِثْلِ الْكَامِلِ وَلَوْ اقتصَرَ عَلَى الْقَتْلِ جَارِلًا أَيْضًا لِأَنَّهُ عَفَا عَنْ بَعْضِ مُوجِبِهِ فَصَارَ كَمَا إِذَا عَفَا عَنْ كُلِّهِ وَعِنْدَهُ هُمَا لَا يَفْتَضُّ الْوَلِيُّ إِلَّا بِالْقَتْلِ لِأَنَّهُ مُوجِبُ الْقَطْعِ دَخَلَ فِي مُوجِبِ الْقَتْلِ إِذَا أَفْضَى إِلَيْهِ وَلَمْ يَتَوَلَّى بَيْنَهُمَا وَهَذِهِ الْمَسْأَلَةُ عَلَى ثَمَانِيَةِ أَوْجِهٍ وَالْمَدُّ كَوْنُ الْمَمْنُونِ وَاحِدٌ مِنْهَا وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يَخْلُو أَمَّا أَنْ يَكُونَ الْقَطْعُ وَالْقَتْلُ عَمْدَيْنِ أَوْ خَطَايَيْنِ أَوِ الْأَوَّلُ عَمْدًا وَالثَّانِي خَطَا أَوْ بِالْعَكْسِ فَهِيَ أَرْبَعَةٌ وَعَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ أَمَّا أَنْ يَتَخَلَّلَ بَيْنَهُمَا بَرٌّ أَوْ لَا فَإِنْ كَانَ الثَّانِي بُعْدَ الْبَرِّ فَهُمَا جَنَائِمَانِ اِتِّفَاقًا لَا يَتَدَخَّلُ خِلَافٌ سَوَاءٌ كَانَ عَمْدَيْنِ أَوْ خَطَايَيْنِ أَوْ كَانَ أَحَدُهُمَا عَمْدًا وَالْآخَرُ خَطَا لَا يَتَدَخَّلُ خِلَافٌ اِتِّفَاقًا وَإِنْ كَانَ خَطَايَيْنِ يَتَدَخَّلُ خِلَافٌ اِتِّفَاقًا وَإِنْ كَانَ عَمْدَيْنِ فَهُوَ الْمَسْأَلَةُ الْخَالِيفَةُ الْمَدُّ كَوْنُهُ فِي الْمَمْنُونِ يَتَدَخَّلُ خِلَافٌ عِنْدَهُمَا لَا عِنْدَهُ وَهَذَا كَلِمَةٌ إِذَا صَدَرَ عَنْ شَخْصٍ وَاحِدٍ فَإِنْ صَدَرَ عَنْ شَخْصَيْنِ فَالْكَلَامُ فِيهِ طَوِيلٌ يُعْرِفُ فِي مَوْضِعِهِ

ترجہ

ثم لما فرغ المصنف من بيان الخ بمرجوب مصنف حقوق الله من قضاء کے اقسام سے فارغ ہو گئے تو حقوق العباد میں اس کی قسموں کا بیان شروع فرمایا پس فرمایا :

ومنهامان المغضوب الخ اور قضا کی قسموں میں سے بذریعہ مثل شئی مغضوب کا تاوان دینا ہے اور مقدم ہے یا پھر اس کی قیمت ہے یعنی قضاء کی اقسام میں سے شئی مغضوب کا تاوان ادا کرنا مثل کے ذریعہ سے اس صورت میں کہ غاصب نے کوئی مثل چیز کا غصب کیا ہو اور اس کو ہلاک کر دیا ہو اور مثل لوگوں میں پائی جاتی ہو یا قیمت سے تاوان کا ادا کرنا اس صورت میں کہ اس کی کوئی مثل ہی نہ ہو یا اس کی مثل تو ہو مگر اب وہ

لوگوں کے مابین بائی نہیں جاتی تو یہ مثل معقول سے قضا کی نظر ہے اس لئے کہ شئی کی مثل اور اس کی قیمت دونوں مثل معقول ہیں۔

اما الاول فظاہراً بہر حال اول یعنی مثل کا اس کی نظیر ہونا پس ظاہر ہے کیوں کہ مثل صورت اور قیمت دونوں لحاظ سے اس کی نظیر ہے، اور ثانی پس وہ بھی مثل معنوی ہے اگرچہ صورتاً نہ سہی البتہ مثل صورتی کامل ہے اور مثل معنوی قاصر ہے، مصنف نے اسی وجہ سے اس کو ہواباقی (وہ مقدم ہے) کہا ہے یعنی مثل صورتی مقدم ہے مثل معنوی پر، پس جب تک مثل صورتی بائی جائے گی ہم مثل معنوی کی طرف منتقل نہ ہوں گے، اس میں اس بات کی طرف تنبیہ ہے کہ قضا بمثل معقول کی در قسمیں ہیں کامل اور قاصر۔

لا یقال مثل ہذا متحقق الا یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس کی مثال حقوق اللہ میں بھی بائی جاتی ہے کیونکہ نماز کی قضا جماعت کے ساتھ کا ہے اور اس کی قضا منفرداً پڑھنا قاصر ہے تو مصنف نے اس کو بیان کیوں نہیں کیا کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ علماء اصول کے نزدیک نماز کی قضا منفرداً ادا کرنا کامل ہے اور جماعت سے ادا کرنا اکمل ہے اور یہ لوگ قضا کی حالت کو ادا کی حالت پر قیاس نہیں کرتے۔

وضمان النفس والأطراف، مال الا جان اور اعضاء بدن کا تاوان مال سے دینا یہ قضا مثل غیر معقول کی مثال ہے، اس وجہ سے کہ نفس مقتولہ خطا کا تاوان پوری دیت سے اور اطراف مقطوعہ خطا (انسان کا ہاتھ ٹنگی پیر یا ان کی انگلی دھوکے سے کاٹ دینا وغیرہ) کی دیت پوری دیت سے یا بعض دیت سے ادا کرنا عقل کے احکام سے باہر ہے، اس وجہ سے کہ وہ آدمی جو مالک ہے اور خرچ کرنے والا ہے اور وہ مال جو ملوک ہے اور خرچ کیا جاتا ہے دونوں کے درمیان کوئی ثالث نہیں بائی جاتی، حق تعالیٰ نے اس کو صرف اس لئے جائز مشروع قرار دیا ہے تاکہ نفس محترمہ کا مفت میں بیگانہ رافع ہونا لازم نہ آجائے کیونکہ قصاص تو اس صورت میں مشروع ہے جب کہ نفس کا قتل عداً یا یا جائے مساوات پیدا کرنے کے لئے وادار القیمۃ فیما اذا تزوج الخ اور قیمت ادا کرنا اس صورت میں جب کہ کوئی شخص غیر معین

غلام کی شرط کہ کسی عورت سے شادی کرے یہ اس قضا کی مثال ہے جو ادا کے معنی میں ہے اسوجہ سے اس کو لفظ ادا سے تعبیر کیا ہے یعنی جب ایک شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا، اور (مہر میں) غیر معین غلام کی شرط کی، تو اگر اس نے اوسط درجہ کا غلام خریدا اور عورت کے سپرد کر دیا تو بلاشبہ یہ ادا ہے اور اگر عورت کو اوسط درجہ کا غلام کی قیمت دیدی تو یہ قضا ہے مگر ادا کے معنی میں کیونکہ عید معلوم الذات ہے مگر صفات مجہول ہیں اس لئے دونوں کے درمیان نزاع کو دور کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اوسط درجہ کا غلام پیر کرے اور اوسط درجہ کی تعین صرف قیمت ہو سکتی ہے تاکہ کم دام والا ادنیٰ شمار ہو اور زیادہ قیمت والا اعلیٰ اور اوسط والا درمیانی کہا جائے لہذا مرجع قیمت ہی کی طرف ہوا اس لئے قیمت ادا کے معنی میں ہوتی، حتیٰ تعجب علی القبول الخ حتیٰ کہ عورت کو قیمت کے قبول کرنے پر اسی طرح مجبور کیا جائیگا جس طرح

کہ اس کو معین غلام دینے کی صورت میں مجبور کیا جاتا ہے، یہ تفریع ہے اس قول پر کہ قیمت ادا کے معنی میں ہے معنی قیمت کے قبول کرنے پر عورت مجبور کی جائے گی، ایسے جیسا کہ اگر زوج متعین غلام سپرد کرتا تو عورت کو اس غلام کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا پس اسی طرح عورت قیمت کے قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی۔

بیان لغت السابق مقدم، قدم باز، مثلی وہ چیز جس کا شل بازاروں میں مل جائے اور اس میں کوئی معقول فرق نہ ہو، جو چیزیں ایسی ہوں انہیں قیمی کہتے ہیں مثلی نہیں کہتے جیسے جالور، لکڑی، کپڑے، خولونے، اینٹ لگیوں، جو وغیرہ یہ ساری چیزیں مثلی ہیں۔ نخس جان، اطراف جب جاندار کا انتساب رکھے تو اعضا کے معنی میں لیں گے، دیتہ، خون بہا، قتل کے بدلے اولیائے مقتول کو سپرد کی جانے والی تادانی رقم، ہمد در ضیاع، مہجان مفت سفت، تبدل تھرف کرنا، اپنے اختیارات استعمال کرنا، انسان متصرف و مختار ہے اور مال غیر متصرف بلکہ مطاع بذل اور تاج ہے۔ حمد جان بوجہ کر، دانستہ کرنا، خطاً، غلطی سے کرنا۔ مساوات دو جانہوں کا قطعی برابر ہونا، رکھنا قصاص جان کے بدلے جان لینا، مقتول کے بدلے قاتل کو قتل کرنا۔

تشریح عبارات اور قیمت اس صورت میں ادا کرنا جب کوئی شخص کسی غیر متعین غلام کو مہر نکاح کرے ایسے موقع پر درمیانی حیثیت کا غلام خرید کر اس عورت کے حوالے کر دے تو یہ مبیعہ طور پر ادا ہے اور اگر اس نے درمیانی حیثیت کے غلام کی قیمت عورت کو دی تو یہ قضا ہے لیکن ایسی قضا ہے جس میں ادا کا معنی مضمر ہے وجہ یہ ہے کہ غلام کی ذات کا علم ہے البتہ اس کے اوصاف معلوم نہیں ہیں اس لئے میاں بیوی کے مابین نزاع انگیزی کے خاتمہ کے پیش نظر خاوند کے لئے ضروری ہو جائیگا کہ وہ ایک درمیانی حیثیت و اوصاف کا غلام عورت کے حوالے کر دے اور درمیانی غلام قیمت ہی سے پرکھا جائے گا کیونکہ کم قیمت کا غلام ادنی حیثیت و وصف کا ہوتا ہے اور اعلی قیمت والا اعلی حیثیت و وصف کا ہوتا ہے اور درمیانی قیمت والا غلام بالکل بیچ ہوتا ہے، حاصل کلام یہ ہے کہ حیثیت و وصف کے علم و ثبوت کا آخری مقام قیمت لگانا ہے اس لئے قیمت ادا کے معنی میں ہوئی تا آنکہ عورت کو قیمت لینے پر ٹھیک اسی طرح مجبور کیا جائے گا جیسا کہ اس صورت میں لینے پر مجبور کی جاتی جب خاوند متعین غلام پیش کرتا، قیمت ادا کے معنی میں تھی، اسی کا یہ تفریع بھی بیان ہے، کہنا یہ چاہتے ہیں کہ عورت قیمت قبول کرنے پر ٹھیک اسی طرح مجبور کی جائے گی جس طرح کہ شوہر عورت کو متعینہ غلام دیتا اور وہ اس غلام کو قبول کرنے پر مجبور کی جاتی اسی طرح قیمت میں بھی قبول کرنے کیلئے عورت پر جبر کیا جائے گا۔ بعد ازاں اتن نے اپنی عبارت و ہوا السابق کی وضاحت میں امام ابوحنیفہ

کے دو فرعی مسئلے بیان کئے۔ انھوں نے فرمایا اسی بناء پر امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا اعضاء کاٹنے کے بعد قتل کرنے کی صورت میں مقتول کے سر پرست کے لئے اعضاء کاٹنے اور قتل کرنے کے دونوں اختیارات ملیں گے، مطلب یہ ہے کہ قتل کا مل مثل قاصر سے فوقیت و سبقت رکھتا ہے، اس لئے ابو حنیفہؒ نے فرمایا جب کوئی شخص کسی کا ہاتھ کاٹ دے پھر اسے قتل کر ڈالے، یعنی کٹے ہوئے ہاتھ کا زخم اچھا ہوئے سے پہلے ہی قتل کر ڈالے تو مقتول کے سر پرست کے لئے روا ہوگا کہ قاتل نے جیسا کیا ہے ویسا ہی قاتل کے ساتھ وہ کرے یعنی پہلے اس کا پیر کاٹے پھر اسے قتل کرے تاکہ فعل سے نفل کا بدلہ ہو سکے اس لئے کہ قاتل کی طرف سے متعدد فعل پائے گئے، لہذا مناسب یہ ہے کہ اسی طرح سے مقتول کے ولی کی طرف سے متعدد فعل پائے جائیں تاکہ مثل کامل کی رعایت ہو سکے، بالفرض ولی صرف قتل پر قناعت کرے تب بھی جائز ہے کیونکہ اس صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ ولی نے قاتل کے افعال کے بعض موجبات معاف کر دیئے ہیں، یہ ایسا ہی ہو گیا جب کہ وہ قاتل کے افعال کے تمام موجبات و مقتضیات معاف کر دیتا اور صاحبین کے عندیہ میں ولی قتل کے علاوہ اور کسی طرح سے قصاص نہیں لے سکتا اس لئے کہ کاٹنے کا موجب و مقتضی قتل کے موجب و مقتضی میں تحلیل کر گیا ہے جبکہ کاٹنا قتل تک دراز ہو اور کاٹنے اور قتل ہونے کے درمیان مقتول تندرست نہ ہوا ہو، اس مسئلے کے آٹھ صورتیں ہیں؛ جبکہ متن میں صرف ایک صورت ذکر کی گئی ہے۔ سے انحصاری دلیل سے سمجھئے، کاٹنا اور قتل کرنا دونوں جان بوجھ کر ہوں گے یا دونوں غلطی میں ہوں گے، یا کاٹنا عمداً ہوگا اور قتل غلطی سے ہوگا، یا قتل عمداً ہوگا اور کاٹنا غلطی سے ہوگا یہ چار ہوئے اور ہر ایک صورت میں کاٹنے اور قتل کرنے کے درمیان وقفہ میں مقتول کو تندرستی نصیب ہوئی ہوگی یا نہیں اگر قتل صحت و تندرستی کے بعد کیا گیا تو یہ دوجرم ہوئے اس میں اتفاق رائے ہے ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے میں تحلیل نہیں ہوگا چاہے قطع و قتل عمداً ہوں یا غلطی سے ہوں یا ایک عمداً ہو اور دوسرا غلطی سے ہو، اور اگر قطع کے بعد تندرست ہونے سے پہلے قتل کر دیا تو ایسی صورت میں اگر ایک عمداً اور دوسرا غلطی سے ہو تو تب بھی دونوں سے کوئی بھی دوسرے میں داخل نہ ہوگا نہ تحلیل ہوگا، یہ بھی اتفاقی صورت ہے اور اگر قطع و قتل دونوں غلطی میں ہوئے تو دونوں ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں گے، یہ صورت بھی اتفاقی ہے اور قطع و قتل عمداً ہوں تو یہی صورت ہے جس میں اختلاف طلوع ہوا ہے اسی کو متن میں بیان کرتے ہوئے ماتن نے کما صاحبین کے یہاں ایک دوسرے میں داخل ہو جائے گا، لیکن امام اعظم کے یہاں داخل نہیں ہوں گے، یہ تمام صورتیں اس وقت نکلیں گی جب قطع و قتل ایک ہی شخص نے برپا کئے ہوں اور اگر قطع و قتل کے محرکین و فاعلین دو ہیں تو اس میں لمب کلام ہے، اسے اپنے مقام پر دیکھا جائے گا۔

وَلَا يُضْمَنُ الْمِثْلُ بِالْقِيَمَةِ إِذَا انْقَطَعَ الْمِثْلُ إِلَّا يَوْمَ الْحُصُومَةِ تَرْجِعُ ثَانٍ لِأَبِي حَنِيفَةَ عَلَى قَوْلِهِ
وَهُوَ السَّابِقُ يَعْنِي إِذَا غَضِبَ شَخْصٌ مِنْ آخَرٍ مِثْلًا ثُمَّ انْقَطَعَ الْمِثْلُ وَانْضَمَّ عَنْ أَيْدِي النَّاسِ فَلَا
حَرَمَ يُحِبُّ قِيَمَتَهُ فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ لَا يُضْمَنُ هَذَا الْمِثْلُ بِالْقِيَمَةِ إِلَّا بِقِيَمَةِ يَوْمِ الْحُصُومَةِ
لَأَنَّهُ مَا لَوْ تَعَمَّ الْحُصُومَةُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَقْدَرَ عَلَى الْمِثْلِ لَصُورِي وَهُوَ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمِثْلِ الْمُعْنَوِيِّ فَإِذَا
وَقَعَتِ الْحُصُومَةُ فِيهِ لَا بُدَّ أَنْ يَأْخُذَ الْمَلِكُ الضَّامَانَ فَيَقْدِرَ الضَّامَانُ بِقِيَمَةِ يَوْمِ الْحُصُومَةِ وَعِنْدَ
أَبِي يُوسُفَ تُعْتَبَرُ قِيَمَةُ يَوْمِ الْغَضَبِ لِأَنَّهُ لَمَّا انْقَطَعَ الْمِثْلُ لِحَقِّ مَا لَا مِثْلَ لَهُ مِنْ ذَوَاتِ الْقِيَمِ
وَفِيهَا يُحِبُّ قِيَمَةَ يَوْمِ الْغَضَبِ بِالإِتْفَاقِ قُلْنَا الْأَصْلُ ثُمَّ كَانَ دَوَّ الْأَصْلِ وَإِذَا عَجَزَ عَنْهُ
بِالْإِسْتِهْلَاكِ يُحِبُّ قِيَمَةَ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَهَهُنَا الْأَصْلُ أَيُّهُمَا رَدُّ الْعَيْنِ وَإِذَا عَجَزَ عَنْهَا يُحِبُّ
رَدُّ الْمِثْلِ فَإِذَا عَجَزَ عَنِ الْمِثْلِ وَظَهَرَ عِنْدَ الْقَاضِي يُحِبُّ عَلَيْهِ قِيَمَةُ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ
تُحِبُّ عَلَيْهِ قِيَمَةُ يَوْمِ الْإِنْقِطَاعِ لِأَنَّ الْعَجْزَ عَنِ الْأَصْلِ أَمَّا يَتَحَقَّقُ فِي هَذَا الْيَوْمِ قُلْنَا نَعَمْ
وَالْكَرْبُ يَظْهَرُ ذَلِكَ الْعَجْزُ وَقَدْ خُصِّمَتْ ثَوَانَهُ لَمَّا نَشَأَتْ مِنْ هَذَا الْكَلِمَةِ مُقَدَّمَةٌ
وَهِيَ أَنَّ الضَّامَانَ لَا يُحِبُّ الْأَعْيُنَ وَجُودُ الْمَنَافِعِ سَوَاءٌ كَانَتْ كَامِلَةً أَوْ قَاصِرَةً صَوْرَةً
أَوْ مَعْنًى فَرَعَ عَلَيْهَا الْمُصَنِّفُ ثَلَاثَ مَسَائِلَ عَلَى طَبَقٍ مَذْهَبِهِ فَحَالِفًا لِلشَّافِعِيِّ وَإِنْ لَمْ
تَكُنْ تِلْكَ الْمُقَدَّمَةُ مَذْكَورَةً فِي الْمَتْنِ فَقَالَ قُلْنَا جَمِيعًا الْمَنَافِعُ لَا تُضْمَنُ بِالإِخْلَافِ
وَهُوَ عَظُمٌ عَلَى قَوْلِهِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ أَيْ مِنْ أَجْلِ أَنْ مَا لَا يُعْقَلُ لَهُ مِثْلٌ لَا يُضْمَنُ شَرْعًا
قُلْنَا جَمِيعًا يَعْنِي أَبَا حَنِيفَةَ وَأَبَا يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ فِيهِ بِيخْلَافِ الشَّافِعِيِّ لَا يُضْمَنُ مَنَافِعُ
مَا غَضِبَهُ رَجُلٌ بِالإِخْلَافِ وَكَذَلِكَ بِالإِمْسَاكِ وَصَوْرَتُهَا رَجُلٌ غَضِبَ فَرَسًا لِأَحَدٍ وَرَكَبَهُ
عِدَّةً مَرَّاحِلَ أَوْ حَبَسَهُ فِي بَيْتِهِ وَلَمْ يَرْكَبْ وَلَمْ يُرْسَلْ فَقَالَ عُلَمَاءُنَا جَمِيعًا إِنَّهُ لَا
تُضْمَنُ هَذِهِ الْمَنَافِعُ لِشَيْءٍ أَمَّا بِالْمَنَافِعِ فَظَاهِرٌ لِأَنَّهُ لَوْ ضَمِنَ بِالْمَنَافِعِ لَكَانَ بَانَ يَرْكَبُ
وَالْمَالُكَ دَابَّةً الْغَاصِبُ قَدْ رَمَا رَكِبَ الْغَاصِبُ أَوْ يُحْبِسُهُ قَدْ رَمَا حَبَسَهُ الْغَاصِبُ
وَذَلِكَ بَطْلٌ لِلتَّفَاوُتِ بَيْنَ رَاكِبٍ وَرَاكِبٍ وَبَيْنَ سَيَرٍ وَسَيَرٍ وَحَبَسٍ وَحَبَسٍ وَأَمَّا
بِالْأَعْيَانِ وَالْمَالِ فَلِأَنَّ الْمَنَافِعَ عَرُوضٌ لَا يَبْقَى زَمَانَيْنِ وَغَيْرُ مُتَقَرِّمٍ بِخِلَافِ الْمَالِ فَلِأَنَّمَا تَدُلُّ
مُسْكِنًا وَأَمَّا ضَمْنُهَا بِالْمَالِ فِي الْإِجَارَةِ لِأَنَّ لِلرَّضَا ثَابِتًا فِي إِيجَابِ الْأَصُولِ وَالْفُضُولِ
جَمِيعًا وَلَا تَدُلُّ لِلْعُدْوَانِ فِيهِ وَالشَّافِعِيُّ يَقُولُ بِضَمْنِهَا بِالْمَالِ بِقَدْرِ الْعُرْبِ فِي كَوْنِهَا إِلَى

ذَلِكَ الْمَنْزِلَ قِيَاسًا عَلَى الْإِجَارَةِ وَالْوَجْهَ مَا قُلْنَا وَلَا يُدْرِكُ جَمْعُ مِنَ الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَنَافِعِ وَالزَّوَائِدِ فَاَلْمَنَافِعُ كَرُكُوبِ الدَّابَّةِ وَالْحَمْلِ عَلَيْهَا وَالزَّوَائِدُ كَالنَّشْلِ لِلدَّابَّةِ وَاللَّيْلِ لَهَا وَالشَّمْرِ لِلشَّجَرَةِ وَنَحْوَهَا فَاَلْمَخْصُوبُ بِنَفْسِهِ يَتَضَمَّنُ بِالْهَلَاكِ وَالْإِسْتِهْلَاكِ جَمِيعًا وَالتَّوَالِدُ يَتَضَمَّنُ بِالْإِسْتِهْلَاكِ دُونَ الْهَلَاكِ وَالْمَنَافِعُ لَا تَتَضَمَّنُ بِالْإِسْتِهْلَاكِ وَالْهَلَاكِ فَخَبَرُ الْمَنِّ عَنِ الْإِسْتِهْلَاكِ بِالْإِتْلَافِ وَلَمْ يَذْكُرِ الْهَلَاكَ وَهُوَ الْحَبْسُ وَهُوَ غَيْرُ مَضْمُونٍ قِيَاسًا عَلَى الزَّوَائِدِ فَإِنَّ الزَّوَائِدَ لَمَّا لَمْ تَتَضَمَّنْ بِالْهَلَاكِ فَاَلْمَنَافِعُ أَوْلَى أَنْ لَا تَتَضَمَّنَ بِهِ وَهَذَا الْفَرْقُ مِمَّا يَنْخَبِطُ فِيهِ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ -

تجربہ

ولا یضمن المثل بالقيمة اذا انقطع الخ اور جب مثلی پیدا ہو جائے تو مثلی چیز کی قیمت تاوان کے طور پر خصومت کے دن کی قیمت کے علاوہ کسی دوسرے دن کی نہ لی جائے

مصنف کے قول وہو السابق (مثل صوری مقدم ہے) پر امام صاحب کی یہ دوسری تفسیر ہے، یعنی جب کسی شخص نے دوسری کوئی مثلی چیز غصب کر لی پھر وہ مثلی چیز منقطع ہو گئی، بازار میں آنا بند ہو گئی اور لوگوں کے ہاتھوں سے ختم ہو گئی تو لا محالہ قیمت واجب ہوگی، پس امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ اس مثلی شے کی قیمت کا تاوان اسی قیمت سے دایا جائے گا جو یوم خصومت میں تھی (یوم خصومت، فیصلہ کا دن) کیونکہ جب تک فیصلہ نہیں ہوا احتما ہے کہ وہ مثل صوری پر قادر ہو جائے جبکہ وہ مثل معنوی پر مقدم بھی ہے۔

فاذا وقعت الخصومة، اور جب فیصلہ واقع ہو گیا تو اس وقت ضروری ہے کہ مالک تاوان وصول کرے، لہذا یوم خصومت کی قیمت سے تاوان متعین کیا جائے گا، اور امام ابو یوسف کے نزدیک یوم الغصب (جب دن اس نے شے کو غصب کیا تھا) کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا اس لئے کہ جب مثل منقطع ہو گئی تو یہ ان چیزوں کے ساتھ لاحق ہو گئی جن کی مثل نہیں ہے، اور وہ ذات القیم (قیمت والی) میں سے ہو گئی، اور بالاتفاق ذات القیم میں یوم الغصب ہی کی قیمت واجب ہوتی ہے۔

قلنا الاصل ثم الخ ہم جواب دیں گے وہاں (ذوات القیم میں) اصل کا واپس کرنا ہی اصل تھا اور ہلاک کر دینے کی صورت میں جب وہ اصل کے دینے سے عاجز ہو گیا تو اس دن کی قیمت واجب ہوگی، اور یہاں بھی اصل عین کھد واپس کرنا ہی ہے اور جب اس سے عاجز ہو گیا تو مثل کا دینا واجب ہوا اور جب مثل کو دینے سے عاجز رہا اور یہ عجز قاضی کی عدالت میں ظاہر ہوا تو غاصب پر اسی دن کی قیمت واجب ہوگی وعند محمد تجب علیہ الخ اور امام محمد رحمۃ اللہ کے نزدیک یوم الانقطاع (جب دن کہ شے کا بازار میں ملنا بند ہو گیا) کی قیمت واجب ہوگی اس لئے کہ اصل سے عاجزی اسی دن پائی گئی تھی۔

قلنا نعم انہم کہتے ہیں کہ ہاں مگر عجز کا اظہار فیصلہ کے وقت ہوا ہے، پھر مذکورہ بالا امور سے جب کہ ایک مقدمہ یعنی قاعدہ کلیہ پیدا ہوا اور وہ یہ ہے کہ ضمان وجود مماثلت کے بغیر واجب نہیں ہوتا ہے، برابر ہے کہ مماثلت کا ملہ ہوا یا قاصرہ صورت ہو یا معنی تو مصنف نے اپنے مسلک کے مطابق امام شافعی کے خلاف تین مسئلوں کی تفریع فرمائی اگرچہ متن میں یہ مقدمہ اور قاعدہ کلیہ مذکور نہیں ہے۔

فقال وقلنا جميعا النافع تضمن انہ چنانچہ فرمایا، اور ہم لوگوں (امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد) نے کہا منافع کا تاوان ہلاک کرنے سے نہیں دیا جاتا، اس عبارت کا عطف قال ابو حنیفہ یہ ہے، یعنی اس وجہ سے کہ وہ چیزیں جن کی مثل غیر معقول ہے، شرعاً ان کا ضمان (تاوان) نہیں لیا جاتا، ہم سب علماء احناف نے کہا یعنی امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد نے اس میں امام شافعی کے اختلاف ہے اس چیز کے منافع کا تاوان نہیں دیا جائے گا جس چیز کو کسی شخص نے غصب کیا ہے نہ ہلاک کرنے کی صورت میں نہ روک لینے کی صورت میں، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی آدمی کا گھوڑا غصب کر لیا، اور چند منزل تک اس میں سواری بھی کر لی یا اس کو اپنے گھر میں روک لیا، نہ خود سوار ہوا اور نہ اس گھوڑے کو چھوڑا، تو اس مسئلہ میں ہمارے تمام علماء فرمایا ان منافع کا تاوان کسی چیز سے بھی نہیں دیا جائیگا، منافع سے تاوان نہ دینا ظاہر ہے اس لئے کہ اگر منافع سے تاوان دے گا تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ گھوڑے کا مالک غاصب کے گھوڑے پر اتنی دور سواری کرے جتنی دور غاصب نے سواری کی تھی یا پھر وہ غاصب کے گھوڑے کو اسی قدر روک رکھے جس قدر کہ غاصب نے روک رکھا تھا اور یہ باطل ہے اس وجہ سے کہ سوار سوار میں فرق ہے اور چال و رفتار، چال میں فرق ہے اور روکنے روکنے میں فرق ہے۔

واما بالاعیان انہ اور اعیان اور مال سے بھی تاوان نہیں دیا جاسکتا اس لئے کہ منافع عرض ہیں جو دو زمانوں میں باقی نہیں رہتے (عرض قائم بالغیر کو کہتے ہیں)، نیز اور غیر مقوم ہیں (یعنی ان کی کوئی قیمت نہیں ہے)، برخلاف مال کے پس ان دونوں کے درمیان میں مماثلت نہیں ملتی جاتی، ہاں اجارہ داری صورت میں ہم نے منافع کا تاوان مال سے دلایا ہے، اس وجہ سے کہ اصول اور فضول کے واجب کرنے میں باہمی رضامندی کا بڑا دخل ہوتا ہے اور حد سے زیادتی کی اس میں کوئی تاثیر نہیں ہوتی اور امام شافعی نے اس صورت کو اجارہ پر قیاس کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ مال سے منافع کا تاوان اس مقدار میں جائے کہ جتنا عرف میں اس مقام تک سواری کا کارہ ہے، اور وجہ یہی ہے جو ہم نے اوپر ذکر کیا۔

لا بد لك من الفرق انہ اس لئے تمہارے لئے ضروری ہے کہ منافع اور زوائد کے درمیان فرق سمجھ لو، پس منافع جیسے جانور پر سوار ہونا، اس پر بوجھ لادنا - اور زوائد جیسے جانور کی نسل (بچہ) اس کا دورہ اور درخت کے پھل وغیرہ، پس بعینہ شکی مضروب کے ہلاک ہونے یا ہلاک کر دینے

دونوں صورتوں میں تاوان لیا جائے گا اور زائد کا تاوان ہاک کر دینے کی صورت میں لیا جائے گا، ہاک ہونے میں نہ ہاک کر دینے میں۔

فَعَبْرُ الْمَصْنُفِ مَتْنٍ مِّنْ مَّصْنُفٍ نے استہلاک والی صورت کو تلاف سے تعبیر کیا ہے اور ہاک کا ذکر نہیں کیا، اور وہ جس سے (جائزہ کو روک دینا) اس میں تاوان نہیں، زائد پر قیاس کر کے اسکو اس ذکر نہیں کیا ہے، اس لئے کہ زائد کا تاوان جب ہاک ہونے سے نہیں لیا جاتا تو بدرجہ ادنیٰ منافع کا تاوان نہیں لیا جائیگا اور یہ ایسا فرق ہے جس میں بہت سے لوگ جھٹک جاتے ہیں۔

شرح عبارات

بالا وضاحتی بیان کے نتیجے میں غضب کی ہوئی چیز بذات خود ضائع ہونے اور ضائع کرنے کی صورت میں ضمان واجب کر دے گی لیکن زائد میں ضائع کر دینے کی صورت میں تاوان عائد ہوگا اور ضائع ہونے کی صورت میں تاوان کی گنجائش نہیں ہوگی، اور منافع میں سے سے تاوان ہی نہیں ہے اس سے بحث نہیں کہ منافع خود بخود ضائع ہوتے یا، انھیں ضائع کر دیا گیا، ماتن نے ضائع کرنے کو اتنا کہہ کر ظاہر کیا لیکن ضائع ہونا بیان نہیں کیا، ضائع ہونا یہ ہے کہ مخصوب شئی کو روک لیا جائے اس کو مجسوس کر دیا جائے، جس کو نہ یعنی منافع کا ضائع ہونا مضمون نہیں یعنی جس طرح زائد کے ضائع ہونے سے ان کا ضمان نہیں لیا جائیگا اسی طرح زائد پر قیاس کرتے ہوئے منافع ضائع ہو جانے سے ضمان نہیں لیا جائیگا، جب زائد ضائع ہونے پر ان کا ضمان نہیں لیا جاتا تو منافع ضائع ہونے پر بدرجہ ادنیٰ ان کا ضمان نہیں لیا جائے گا، زائد میں قوت پائی جاتی ہے اس لئے کہ زائد کی جو ہریت کا انکار نہیں کیا جاسکتا جب کہ منافع میں جو ہریت کا تصور بھی درست نہیں تو منافع میں ضعف ہے زائد کے ضائع ہونے ان کا تاوان نہیں لیا جاتا جب کہ ان میں قوت و جوہریت ہے تو منافع ضائع ہونے کی شکل میں تاوان کیسے لیا جائیگا جب کہ ان میں ضعف و عیضیت ہے، وقف و تقسیم کے مال اور مستقل اشیاء جیسے گھر اور اراضی کے منافع غضب کرنے کی صورت میں فتویٰ دیا گیا کہ ان کے منافع کا تاوان و ڈنڈ و صولاجانینگا، لکھنوی کی مراحت خلاصہ دفتیر پر محول ہے ہو سکتا ہے مذکورہ تینوں کے ضمان و تاوان کے حصول میں! صاحب سے روایت منقول ہو اسی لئے فتویٰ دیا گیا اگر تمام روایتیں سراسر منافع کے غیر مضمون کی مراحت کرتیں تو علما راخاف کے لئے مذکورہ منافع کے مخصوب ہونے کی صورت میں ان کے تاوان لینے کا فتویٰ دینا جائز نہ ہوتا زائد اور منافع کا فرق اچھی طرح ذہن نشین رہنا چاہئے اس فرق و امتیاز کے نظروں سے اوجھل ہونے کی وجہ سے لوگ خطی ہر گئے اور ایسے لوگوں کی تعداد بہت زیادہ ہے۔

وَالْفَصَاصُ لَا يَضْمَنُ يَقْتُلُ الْقَاتِلُ تَفْرِغُ ثَانٍ لَنَا عَلَى أَنَّ مَا لَمْ يَمِثْلْ لَمْ لَا يَضْمَنُ أَصْلًا يَعْنِي
أَنَّ مَنْ وَجِبَ عَلَيْهِ وَصَاصٌ لِغَيْرِهِ فَتَقْتُلُ الْقَاتِلُ أَجْبَتِي غَيْرُ وَرَثَةِ الْمَقْتُولِ فَلَا يَضْمَنُ هَذَا

الْاَجْنَبِيُّ لِاَجْلِ وَرَقَةِ الْمَقْتُولِ شَيْئًا مِنَ الدِّيَةِ وَالْقِصَاصِ عِنْدَنَا وَانْ كَانَ يَضْمَنُ لِاَجْلِ وَرَقَةِ
هَذَا الْقَاتِلِ اَلْبَتَّةَ وَذَلِكَ لِاَنَّ الْقِصَاصَ مَعْنَى غَيْرِ مَقْتُولٍ فِي نَفْسِهِ لَا يَحْتَمِلُ لَهُ مِثْلٌ حَتَّى تَقُولَ
اِنَّ الْاَجْنَبِيَّ ضَمَّ قِصَاصَهُ فَحَبُّ عَلَيْهِ الدِّيَةُ كَمَا قَالَ الشَّافِعِيُّ وَانَّمَا يَتَعَقَّبُ فِي حَقِّ الدِّيَةِ
فِيمَا لَا يَكُنُ الْمَسْأَلَةُ فِيهِ لَيْسَ يَنْزِمُ هَذَا اِلَّا لِدَمٍ بِالْكَلْبَةِ ضَرْبُ رِقَّةٍ وَهَهُنَا الْاَجْنَبِيُّ مَا صَبَّحَ لِاَوْلِيَاءِ
الْمَقْتُولِ شَيْئًا بَلْ قَتَلَ عَدُوَّهُمْ فَكَانَتْ اَعَانَتُهُمْ نَحْمُ يَضْمَنُ ذَلِكَ لِاَجْلِ اَوْلِيَاءِ هَذَا الْقَاتِلِ
اِمَّا قِصَاصًا وَاِمَّا دِيَّةً عَلَى حَسَبِ مَا تَحَقَّقَ وَمَلَكَ النِّكَاحُ لَا يَضْمَنُ بِالشَّهَادَةِ بِالطَّلَاقِ
بَعْدَ الدُّخُولِ تَفَرُّعٌ تَالِثٌ لَنَا عَلَى اَنَّ مَا لَا مِثْلَ لَهُ لَا يَضْمَنُ يَعْنِي اِذَا شَهِدَ الرَّجُلَانِ بَأَنَّهُ
طَاقَ امْرَأَتَهُ بَعْدَ الدُّخُولِ فَحَكَمُوا الطَّلَاقَ عَلَيْهِ بِادَاءِ الْمَهْرِ وَالتَّفَرُّقِ ثُمَّ رَجَعَ الشَّاهِدَانِ
فَعِنْدَنَا لَا يَضْمَنَانِ لِلزَّوْجِ شَيْئًا لِاَنَّ الْمَهْرَ كَانَ وَاجِبًا عَلَيْهِ بِسَبَبِ الدُّخُولِ سَوَاءً كَانَ طَلَقَهَا
اَوْ لَا فَمَا اَتْلَفَ عَلَيْهِ شَيْئًا اِلَّا لِحِلِّ اسْتِمَاعِهِ بِالْمَرْأَةِ وَهُوَ الَّذِي يُعَبَّرُ عَنْهُ بِمَلَكَ النِّكَاحِ وَ
لَيْسَ لَهُ مِثْلٌ لَا مَسْأَلَةَ الْبُصْعِ بِبُصْعٍ آخَرٍ فَاِنَّ ذَلِكَ فِي الشَّرِيعَةِ حَرَامٌ كَمَا مَسْأَلَةُ بِالْمَالِ
لِاَنَّ تَقْوَمَ بِالْمَالِ لَا يَظْهَرُ اِلَّا عِنْدَ النِّكَاحِ ضَرْبُ رِقَّةٍ لِشَرَفِهِ وَلَا يَظْهَرُ عِنْدَ التَّفَرُّقِ اَصْلًا وَلِهَذَا
صَحَّتْ اِزَالَتُهُ بِالطَّلَاقِ بِلا بَدَلٍ وَلَا شُهُودٍ وَلَا وِلْيٍ وَلَا اِذْنٍ وَاِنَّمَا تَصِيرُ مَقْوَمَةٌ فِي الْحُلْعِ
بِالنِّصِّ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ وَاِنَّمَا قَيَّدَ بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُولِ لِأَنَّهُ اِذَا شَهِدَ بِالطَّلَاقِ
قَبْلَ الدُّخُولِ ثُمَّ رَجَعَا يَضْمَنَانِ نِصْفَ الْمَهْرِ لِلزَّوْجِ لِاَنَّ قَبْلَ الدُّخُولِ لَا يَحِبُّ عَلَيْهِ الْمَهْرُ
اِلَّا عِنْدَ الطَّلَاقِ لِأَنَّهُا تَحْتَمِلُ اَنْ تَرْتَدَّ اَوْ طَاوَعَتْ ابْنُ الزَّوْجِ فَيُحْسِنُ بِنِطَالِ الْمَهْرِ
اَصْلًا وَاِنَّمَا اَلَّذِي نِصْفَ الْمَهْرِ بِالطَّلَاقِ فَكَانَ الشَّاهِدَانِ اخَذَا نِصْفَ الْمَهْرِ مِنْ بِلَالِ الزَّوْجِ
وَاَعْطَاهَا فَيَضْمَنَانِ مَا اَعْطَاهَا -

ترجمہ

فالقصاص لا يضمن بقتل القاتل الا في اربعة اقسام كما تاوان قاتل كقتل من ليس
يا جائے گا ہمارے مسلک پر یہ دوسری تفریع ہے کہ جو چیز غیر منی ہوئی ہے اس کا
تاوان نہیں دیا جاتا ہے یعنی وہ شخص کہ جس پر دوسرے کا قصاص واجب ہو اور اس قاتل کو مقتول کے ورثہ
کے علاوہ کسی اجنبی نے قتل کر دیا ہو تو اس صورت میں یہ اجنبی شخص مقتول اول کے ورثہ کو خون بہا اور قصاص
میں سے کچھ بھی تاوان نہ دیگا اگرچہ یہ اجنبی مقتول اول کے قاتل جو کہ مقتول ثانی ہے اس کے ورثہ کو
تاوان داکرے گا

وذلك لان القصاص في اس دبر سے کہ قصاص فی نفسہ ایک غیر متقوم چیز ہے جس کے لئے ایسی مش معقول نہیں کہ جس کی بنا پر یہ کہا جاسکے کہ اس اجنبی نے مقتول اول کے قصاص کو ضائع کر دیا ہے، لہذا اجنبی پر دیت واجب ہوگی، جیسا کہ امام شافعی نے فرمایا۔

وانما يتقوم في حق الديقة البتة قصاص اس صورت میں دیت کے حق میں متقوم ہے جس میں مائت ممکن نہ ہو تا کہ بالکلیہ امداد لازم نہ آئے اور یہاں مذکورہ الا صورت میں اجنبی نے مقتول اول کے ورثہ کی کوئی چیز ضائع نہیں کی بلکہ ان کے دشمن کو قتل کیا ہے، پس گویا اس نے ان کی مدد کی ہے، ہاں اجنبی اس مقتول ثانی کے وارثوں کو تاوان دے گا خواہ قصاص سے یا دیت سے جو بھی ثابت ہو جائے۔

وملك النكاح لا يضمن البتہ اور دخول کے بعد طلاق کی شہادت سے ملک نکاح کا تاوان نہیں دیا جائیگا، یہ ہمارے مسلک کی تیسری تفریع ہے اصول یہ ہے کہ جس چیز کی مثل نہیں اس کا تاوان بھی نہیں یعنی دواؤں نے گواہی دی کہ فلاں نے اپنی بیوی کو دخول کے بعد طلاق دیدی ہے تو قاضی نے مہر کے ادا کرنے اور تفریق کر دینے کا حکم دیدیا، پھر دونوں گواہوں نے رجوع کر لیا تو ہمارے نزدیک دونوں گواہ زوج کو کچھ بھی تاوان نہ دیں گے کیونکہ مہر تو اس پر دخول کے سبب واجب ہی ہو گیا تھا طلاق دی ہو یا نہ دی ہو، لہذا ان دونوں نے کوئی چیز ہلاک و تلف نہیں کیا، البتہ عورت سے استمتاع کی علت کا نقصان پہونچایا جس کو ملک نکاح سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس کی کوئی مثل نہیں ہے، نہ یک شرمگاہ کے دوسری شرمگاہ سے مائت ہوتی ہے کیونکہ شریعت میں یہ حرام ہے اور مال سے مائت یا بی جاتی ہے اس لئے کہ ملک نکاح کا متقوم بالمال ہونا صرف نکاح کے وقت ظاہر ہوتا ہے محل کی شرافت کے ضرورت سے مگر تفریق کے وقت تو ظاہری نہیں ہوتا۔

ولهذا صحته البتہ اسی لئے ملک نکاح کا بغیر بدل اور بغیر شہادوں اور ولی اور اجازت کے بغیر زائل کر دینا صحیح ہے اور منافع بضع (ملک نکاح) کا ضلع کی صورت میں متقوم ہونا خلاف قیاس ہے دفع سے ثابت ہے)

وانما قيد بالطلاق البتہ اور طلاق بعد دخول کی قید اس لئے لگائی کیونکہ جب دونوں شہادوں نے صداق قبل الدخول کی شہادت دی اور پھر رجوع کر لیا تو پھر شوہر کو نصف مہر کا تاوان دیدیں گے کیونکہ دخول سے پہلے اس پر مہر واجب نہیں ہوتا، لیکن طلاق دینے کے وقت اس لئے کہ احتمال ہے کہ عورت مرتد ہو جائے یا شوہر کے لڑاکے کے تابع ہو جائے (اور اس سے حرام کاری کرے) اس صورت میں سرے سے مہر ہی باطل ہو جائیگا۔
وانما اكدها مصنف نے نصف مہر کی تاکید صرف طلاق کی وجہ سے کی ہے تو گویا دونوں گواہوں نے شوہر سے نصف مہر لیا اور عورت کو دیدیا ہے، لہذا جو دیدیا ہے اس کا تاوان ادا کریں۔

بیان لغات :- اجنبی، غیر شخص، ورثہ، المقتول، مقتول کے وارثین معنی غیر متقوم ثابت

مفہوم، اہل دار باطل کرنا، اعانت تعاون دینا، مدد کرنا، ملک نکاح نکاح کے، مالکانہ حقوق، دخول خاص مصطلح معنی میں شوہر کا بیوی کی شرمگاہ میں عضو تناسل ڈالنا، تفریق جدائی، عیحدگی، رجوع رجوع کرنا، اپنے کئے سے مڑنا، جو کچھ کیا یا کہا تھا اس سے پھر جانا، تردید کرنا، اختلاف علی احد، ضائع کرنا، رائیگاں کر دینا، کسی جاری چیز کا انداد، بضع شرمگاہ، ازالہ، ابطال ختم کرنا بدلے عوض، شہود، شاہد کی جمع گواہوں کے معنی میں، ارتداد پھر جانا، مرتد ہونا، اسلامی مصطلح دین الہی کے خلاف علم بغاوت بلند کرنا، مطاوعت، خواہش کرنا، چاہنا، دل لگی کرنا، بھڑنے کی کوشش کرنا، اصلاً سرے سے، جرط سے، اعطاء دینا، حوالہ کرنا پکڑنا

تشریح عبارات

یہ ہے کہ جو چیز مثلاً ہو یعنی ایسی چیز جس کی طرح دوسری چیز اس کے بدل میں حوالہ کی جاسکے، اس میں کیا مثل نہ ہونے پر تاوان عائد ہوگا، احناف نے قاعدہ بیان کیا تھا کہ جس چیز کا مثل بازار میں اور لوگوں کے ہاتھوں میں پایا نہ جاتا ہو ہرگز ہرگز اس کا تاوان وضمان نہیں لیا جائے گا اس کی وضاحت میں یا اسی پر انحصار کرتے ہوئے ایک مسئلہ بیان کر رہے ہیں، کہتے ہیں کہ ایک شخص قاتل تھا کسی کو اس نے قتل کر دیا اس قاتل کے ذمہ قصاص تھا یعنی اس کو قتل کیا جانا یا قتل کے بدلے مقتول کے وارثوں کو ان کی رضامندی سے قاتل دیت اور خون بہا حوالہ کرتا لیکن قاتل کے قصاص سے پہلے ہی ایک ایسے شخص نے قاتل کو قتل کر دیا جو مقتول کا وارث نہیں تھا، اب یہاں سوال پیدا ہوا کہ اسل اجنبی اور دوسرے شخص پر جو مقتول کا وارث نہیں تھا کیا تاوان عائد ہوگا، کیونکہ اس نے مقتول کے وارثوں کا قصاص ختم کر دیا، وجہ یہ ہوئی کہ جب اس نے قاتل کو قتل کر دیا تو مقتول کے وارث کس سے قصاص لیں گے، قصاص تو قاتل سے لیا جاتا اور قاتل قتل ہو چکا ہے، احناف نے کہا اس اجنبی سے مقتول کے وارث کوئی ضمان و تاوان نہیں لے سکتے، یعنی یہ اجنبی آدمی مقتول کے وارث کے قصاص کا تاوان و ڈنڈ نہیں دیگا وجہ یہ ہے کہ تاوان وہاں نافذ ہوتا ہے جہاں مثل پایا جائے، اور قصاص حقیقت میں ایک ایسا مفہوم ہے جو تقویم یعنی ذوات القیم میں نہیں ہے اور نہ ہی ایسی چیز ہے جس کا لوگوں یا بازاروں میں مثل ڈھونڈھا جائے اس لئے یہ اجنبی قصاص کے تاوان میں مقتول کے وارثین کو کچھ نہیں دیگا کیونکہ قصاص قیمی اور مثلی چیز نہیں تھا اور انھیں دونوں چیزوں کو ضائع کرنے پر تاوان لیا جاتا ہے قصاص ان میں سے نہیں لہذا تاوان و دیت واجب ہونے کا کوئی حجاز نہیں مل سکتا بلکہ اس اجنبی نے مقتول کے وارثین کا کچھ ضائع کئے بغیر ہی ان کا معاون و مددگار بن گیا کیونکہ اس نے قاتل کو جو مقتول کے وارثین کا دشمن تھا قتل کر دیا، تو اس سے تاوان و ڈنڈ کے مطالبہ کا مفہوم سوخت ہو گیا، امام شافعی نے اس میں اختلاف کیا فرماتے ہیں کہ قصاص مقتول کے وارثین کا ایسا حق تھا جسے باقیمت ملکیت میں شمار کیا جائے گا اس اجنبی نے قصاص یعنی مقتول کے وارثین کا باقیمت ملکیت والا حق ضائع و رائیگاں کر دیا اس لئے

اجنبی سے قصاص کے تاوان و ڈنڈ کی قیمت وصول کی جائے گی۔

شفعی نے اخاف پر اعتراض کیا، کہتے ہیں آپ بھی تو قصاص کو ملک متقوم مانتے ہیں یعنی ذوات القیم میں شمار کرتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ جب غلطی سے قتل واقع ہو جائے تو آپ اس میں دیت واجب بتلاتے ہیں لہذا قتل خطاء میں جان کا تاوان مال سے لینے کا حکم آپ نے صادر فرمایا، معلوم ہوا کہ قصاص ذوات القیم میں ہو گیا تو اجنبی پر واجب ہو جائے گا کہ مقتول کے وارثین کو دیت حوالہ کرے کیونکہ اس نے ان کے ذوات القیمی حق یعنی قصاص کو ضائع کیا ہے، مگر روح و انما متقوم سے جواب دے رہے ہیں فرماتے ہیں آپ نے قتل کو قتل خطاء پر قیاس کر کے غلطی کی ہے، قتل خطاء کے لئے قتل عمد مقیس علیہ بننے کی قطعی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے کہ قتل خطاء میں جرمال و دیت واجب کی جاتی ہے وہ قیاس کے خلاف ایک خالص نص سے واجب کی جاتی ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ دیت واجب کرنے سے آپ یہ سمجھ بیٹھیں کہ دیت کے ذریعہ قصاص سے ذوات القیمی پائی گئی اور قیمی چیزوں میں ظاہری مثلیت نہ سہی معنوی شلیت تو ہر حال میں پائی جائیگی بلکہ بات یہ ہے کہ قصاص میں دیت دلوانا مثلیت پر موقوف نہیں ہے بلکہ دیت کے معاملے میں قصاص میں مال دلا کر اسے متقوم بنانا صرف اس لئے ہے کہ جانوں کو بلا وجہ اور صرف مفت میں ضائع ہونے سے بچایا جائے، البتہ اجنبی شخص جس نے قاتل کو قتل کیا ہے قاتل کے وارثوں اور ذمہ داروں کو تاوان و ڈنڈ دے گا، اگر اجنبی نے قاتل کو جان بوجھ کر قتل کیا ہے تو قصاص کے تاوان میں اسے قتل کیا جائے گا اور اگر غلطی سے قتل کیا تھا تو اس پر تاوان یہ ہو گا کہ وہ قاتل کے وارثوں کو دیت دیدے، اما قصاصا و ادیت علی حسب ما تحقق کا یہی مطلب تھا واللہ اعلم بالصواب۔

وملک النکاح ۱۔ حضرات اخاف رحمہم اللہ کا فرمان تھا کہ جن چیزوں کا مثل نہیں، نہ ہی بازار میں نہ ہی لوگوں کے پاس ان کا ضمان نہیں لیا جائے گا یعنی بے مثل چیز میں اگر انساد و ضیاع کا ثبوت بھی ملے جب بھی اس کا تاوان و ڈنڈ نہیں وصولا جائے گا، انھیں بے مثل چیزوں میں نکاح کی ملکیت ہے، نکاح کی ملکیت عورت سے شوہر کی لطف اندوزی کا جواز ہے، اگر کسی نے ایسا کام کیا جس کے نتیجے میں عورت سے شوہر کی لطف اندوزی اور شہوت رانی موقوف ہو گئی تو اس سے ملک نکاح یعنی لطف اندوزی کے توقف ناف کا تاوان و ڈنڈ نہیں لیا جائے گا، وجہ یہ ہے کہ ملک نکاح نہ تو مثلی چیز ہے نہ ہی قیمی ہے یعنی ملک نکاح ایسی چیز ہے جس کا ظاہر و باطنی کوئی مثل نہیں ہے لہذا ملک نکاح میں تعطل و توقف یا انسداد سے کسی پر تاوان و ڈنڈ واجب نہیں کیا جائے گا، اس کو ایک مسئلے سے سمجھئے کہ دومروں کے کسی شخص کے متعلق گواہی دیدی کہ اس نے اپنی عورت سے دخول کے بعد اسے طلاق دیدی، دخول کرنے سے شوہر پر پورا مہر واجب ہو جاتا ہے کہ وہ عورت کے حوالہ کر دے اور طلاق دینے سے مہر حوالہ کرنا پڑے گا، قاضی نے ان کی گواہی سن کر حکم صادر کیا کہ شوہر

عورت کو مہر دیدے اور جدائی اختیار کرے، شوہر نے عورت کو مہر دیدیا، دونوں میں جدائی و علیحدگی بھی ہوگئی۔ اب یہ گواہ اپنی گواہی سے پھر گئے انھوں نے کہا ہم نے غلط اور جھوٹی گواہی دی تھی تو اب یہ بتایا جائے کہ طلاق کی گواہی دلو اگر گواہوں نے مہر کی رقم شوہر سے نکل کر عورت کے حوالہ کر دیا تو کیا ان گواہوں کو مہر کا تاوان شوہر کو دینا پڑے گا، اخاف کہتے ہیں گواہ شوہر کو مہر کا تاوان نہیں دیں گے اس لئے کہ مہر حوالہ کرنا طلاق سے واجب نہیں ہوا تھا بلکہ شوہر نے جب بیوی کی شرمگاہ میں اپنا عضو تناسل داخل کیا تو اسی داخل کرنے سے اس پر مہر دینا واجب ہو گیا تھا چاہے وہ طلاق دینا یا نہ دینا شہادت کے ذریعہ طلاق دلو اگر گواہوں نے شوہر کی کسی چیز کا ضیاع و ابطال نہیں کیا، لہذا مہر کے راستے ان پر تاوان عائد نہیں کیا جائیگا، البتہ چونکہ گواہوں نے گواہی سے انحراف کر کے واضح کر دیا کہ انھوں نے جھوٹی گواہی دی تھی اس لئے انھوں نے اپنی گواہی سے ملک نکاح ضائع کرنے کی کوشش کی ملک نکاح یعنی عورت سے شوہر کے لئے لذت اندوزی کا جواز روک دیا گواہی کے بعد طلاق کا فیصلہ ہو جانے کے نتیجہ میں شوہر اپنی عورت سے اپنی ملک نکاح میں تصرف نہیں کر سکا یعنی اپنی عورت سے وہ کسب لذت و اکتساب فیض یعنی فرج سے شہوت رانی روک دی اور بھی ملک نکاح سے تصرف کو ختم کرنا تھا، اب ملک نکاح کے ضیاع و ابطال کا جواز اس پر عائد کیا جانا چاہئے اور ان گواہوں سے ملک نکاح کے ضیاع کا تاوان و ڈنڈ وصول ہونا چاہئے، لیکن ایسا نہیں کیا جاسکتا اس کی وجہ یہ ہے کہ ملک نکاح مثلی چیز ہے نہیں ملک نکاح یعنی عورت سے کسب لذت کے جواز کا کوئی مثل ہے ہی نہیں، کسب لذت کا جواز عورت کی شرمگاہ سے ہوا تھا، لہذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ عورت کی شرمگاہ جیسی دوسری شرمگاہیں ہیں لہذا گواہ شوہر کو دوسری شرمگاہ حوالہ کریں تاکہ شوہر اپنے شرمگاہ کے تصرف کے ضائع شدہ حق کا انجبار کر سکے اور گواہ دوسری شرمگاہ حوالہ کر کے تاوان دڈنڈ سے سبکدوش ہو جائیں، مگر ایسا اس لئے نہیں کیا جاسکتا کہ ایک شرمگاہ دوسری شرمگاہ کے لئے مثل و مماثل ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ ایک شرمگاہ کو دوسری شرمگاہ کے مثل بتانے کا مطلب یہ ہوا کہ شوہر کے لئے اس کی بیوی کی شرمگاہ کے بدلے دوسری عورت کی شرمگاہ دی جائے، کیونکہ جب تک دوسری عورت کی شرمگاہ پر دسترس نہ دی جائے گی کیسے مان لیا جائے گا کہ گواہوں نے ڈنڈ دیدیا ہے، دوسری عورت کی شرمگاہ ہی اپنی عورت کی شرمگاہ کا ضائع شدہ فیض و وصول کریگا، اگر ایسا مان لیا جائے کہ ایک شرمگاہ دوسری شرمگاہ کی مثل ہے تو لازم آئے گا کہ ہم شرمگاہوں کا تبادلہ جائز کر رہے ہیں، حالانکہ شرمگاہوں کا تبادلہ شرمگاہوں ہی سے حرام نہیں ہے بلکہ عقل انسانی بھی اسے راست تسلیم کرنے کے لئے آمادہ نہیں ہو سکتی، وجہ یہ ہے کہ جب شوہر اپنی عورت کی ستمزدگیاہوں سے طلاق شہادت الزور کے درمے کسب لذت ملک نکاح کے استفادے سے روکیا گیا تو دوسری شرمگاہ سے وہ اتنا ہی کسب لذت اور

استفادہ کرے گا جتنا رکھا تھا بعد ازاں تو ہر حال میں اس دوسری شرمگاہ کا کوئی معارف نہ رہے گا یعنی یہ وقتی کسب لذت ہوا، حالانکہ شریعت نے شرمگاہ کو حلال و مشروع ہی سے لے لیا تھا کہ اس میں ہمیشگی کی قید ہو شوہر اپنی بیوی سے اور بیوی اپنے شوہر سے تادم آئیں کسب لذت و استفادہ خیر کی نیت کریں اگر ایسی نیت نہ ہوگی تو یہ اللہ کے حق مشروعیت میں خفیہ غداری شمار کی جائے گی جس کے نتیجے میں خدا کی طرف سے سخت و ذلت کا مسلط ہو جائے گا ناممکن نہیں دیکھو تو سبھی حلالہ میں حلالہ کرنے اور حلالہ کرنے والے پر محض اسی لئے لعنت کی گئی تھی کہ انھوں نے کسب لذت اور شرمگاہ سے اکتساب فیض میں ایک طرح کا تبادلہ کیا تھا اور یہ خیس و ذلیل آدمی ہی گوارہ کرے گا جبکہ نکاح جیسا معزز ترین کام دوام و ہمیشگی کے عزائم کے ساتھ مشروع کیا گیا تھا اور اسی دوامی شغل کی بنا پر عورت و مرد کا باہمی اکتساب فیض بالبیض والدکر جائز رکھا گیا تھا اس لئے اگر بالفرض یہاں شوہر کو ایک مخصوص وقفے کے لئے دوسری شرمگاہ اس مفروضے پر حوالہ کر دی جائے کہ ایک شرمگاہ دوسری شرمگاہ کا مثل و مماثل ہے تو یہ وقتی اکتساب ہوگا اور وقتی اکتساب جب متعدی صورت میں بھی روک دیا گیا تو یہ اکتساب موقت سوائے زنا کے اور کچھ نہ ہوگا معلوم ہوا کہ ایک شرمگاہ کو دوسری شرمگاہ کا مثل باور کرنے پر عظیم ترین جرم میں تلویث ہو جائے گی، اگر دوسری شرمگاہ سے تاوانی شکل میں شوہر نے کسب لذت کر لیا تو زانی ہو کر اپنی بیوی کے لئے وہ پاکیزہ نہیں رہ جائے گا کیونکہ زانی کو قرآن میں خبیث و ناپاک کہا گیا ہے اور یہ معلوم ہے کہ الزانیۃ للزانی وکذا العکس۔

ان تمام تصریحات سے عیاں ہو گیا کہ دوسری فرج شوہر کی بیوی کی فرج کا مثل و مماثل ہو ہی نہیں سکتی، ظاہری مماثلت ملک نکاح میں قبول جاتی رہی، اب رہ گئی باطنی مماثلت یعنی ملک نکاح میں مال و مہر کا ضروری ہونا تو یہ باطنی مماثلت حقیقت نہیں رکھتی کیونکہ مال تو صرف بیوی کی شرمگاہ کے احترام و اعزاز میں مہر کی صورت میں دیا جاتا ہے بتلانا ہوتا ہے کہ مرد جس عورت کے جس مخصوص حصے میں تصرف کرے گا وہ انتہا سے زیادہ محترم و مشرف ہے چونکہ شرمگاہ کے احترام و اعزاز میں مہر دیا جاتا ہے اسی لئے میاں بیوی طے کریں کہ ہم مہر نہیں لیں گے یا نہ دیں گے جب بھی میاں کو مہر دینا پڑے گا، معلوم ہوا ملک نکاح میں مال دینا اس لئے نہیں تھا کہ وہ قیمتی چیز تھی بلکہ اس لئے تھا کہ شرمگاہ ایک محترم و معزز اور انتہائی شریف ترین انسانی حصہ تھا جس کا استعمال مال کے بغیر غیر منصفانہ تصرف تھا، یہیں سے واضح ہو گیا کہ ملک نکاح میں قیمی اور باطنی مماثلت و شلیت بھی نہیں ثابت ہو سکتی، جب ملک نکاح میں کس طرح کی شلیت ثابت نہیں ہو سکتی، تب گواہوں پر کاہے کا تاوان و ڈنڈ واجب و لازم کیا جائے گا، اگر ملک نکاح قیمی ہوتی تو ظاہری بات ہے کہ اسے زانی اور ختم کرنے میں طلاق دیتے وقت عورت کو بدل دینا پڑتا گواہ و اجازت اور ولی و سرپرست کی ضرورت ہوتی حالانکہ ایسا کچھ بھی نہیں ہوتا۔

البتہ یہاں ایک اعتراض پڑے گا وہ یہ کہ غلط کرتے وقت جب عورت بدائی جاہتی ہے اور شوہر طلاق

کے ذریعہ ملک نکاح ختم کرتا ہے تو عورت مال دیتی ہے، معلوم ہوا جدائی کے وقت مال دینا منافع بضع کا مقوم ہونا ہے اگر منافع بضع کی قیمتی حیثیت تسلیم نہ کی جائے تو عورت پر خلع میں مال دینا کیوں درست اور کیا جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ملک نکاح یعنی شرم گاہ کے منافع یعنی شرم گاہ سے اکتساب فیض و لذت کے جواز کے ازالے کے وقت شوہر کا رقم و قیمت لینا قیاس کے خلاف ایک خاص قرآنی نص سے ثابت ہے قیاس کا تقاضا یہی تھا کہ عورت منافع بضع کے انسداد کے وقت شوہر کو مال دیتی کیونکہ منافع قیمتی اور مقوم نہیں ہوتے، لیکن عورت کا یہ جارحانہ اقدام کہ وہ شوہر کے حق تصرف اور ملک نکاح میں دست انداز ہو رہی ہے ممکن ہے اس کی وجہ سے اسے سزا میں مال دینا پڑتا ہو ورنہ مال دینا تو اصل میں قرآنی نص سے ثابت ہے، تو جیہ وہ ہے جو میں نے پیش کی ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

واما قید بالدخول۔ متن میں ماتن نے گواہوں کی گواہی میں یہ اضافہ کیا کہ وہ طلاق کی گواہی دیتے وقت یہ کہیں کہ شوہر نے اپنی بیوی کی شرم گاہ میں عضو منسلی داخل کرنے کے بعد طلاق دی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دخول فی البضع سے پہلے شوہر کے ذمہ مہر عورت کے حوالہ کرنا واجب نہیں ہے دخول سے پہلے صرف طلاق کے وقت مہر دینا واجب ہوگا وہ بھی آدھا مہر، دخول سے پہلے بیوی کے لئے یہ احتمال رہتا ہے کہ وہ مرتد ہو جائے یا شوہر کے لڑکے وغیرہ سے دل لگی کر کے حرام کاری کر بیٹھے، اگر دخول سے پہلے ایسا کرتی ہے تو شوہر کے ذمہ مہر کا وجوب بالکل سبب جائیگا، شوہر مذکورہ کاموں کے نتیجے میں بیوی کو مہر کی مد میں کچھ بھی نہیں دیگا، اگر دخول سے پہلے گواہی دیتے ہیں کہ شوہر نے بیوی کو طلاق دی اور قاضی مہر و جدائی کا حکم دیتا ہے اور شوہر آدھا مہر دیدیتا ہے تو گویا انھوں نے شوہر کے ہاتھ سے آدھا مہر لے کر خود عورت کے حوالہ کر دیا تھا، لہذا یہ شوہر کی آدھی مہر کی رقم کو ضائع کرنے والے ہوں گے اور رقم ایک مثلی چیز ہے کیونکہ اس میں معنوی ثلثیت باقی جاتی ہے اور یہ قیمتی تو ہے ہی، لہذا ضابطے کی مطابقت میں ان گواہوں پر واجب ہو جائے گا کہ یہ آدھے مہر کی بقدر رقم کا تاوان و ڈنڈیاں کے حوالے کریں۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَّغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ أَنْوَاعِ الْأَدَاءِ وَالْقَضَاءِ شَرَعَ فِي بَيَانِ حَسَنِ الْمَأْمُورِ بِهِ، فَقَالَ لَا بُدَّ لِلْمَأْمُورِ بِهِ مِنْ صِفَةِ الْحُسْنِ ضَرُورَةً أَنْ الْأَمْرَ حَكِيمٌ يَعْنِي لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْمَأْمُورُ بِهِ حَسَنًا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى قَبْلَ الْأَمْرِ وَلَكِنْ يُعْرَفُ ذَلِكَ بِالْأَمْرِ ضَرُورَةً أَنْ الْأَمْرَ حَكِيمٌ وَالْحَكِيمُ لَا يَأْمُرُ بِالْفَعَاءِ وَهَذَا عِنْدَنَا وَعِنْدَ الْمُعْتَزَلِيَةِ الْحَاكِمُ بِالْحُسْنِ وَالْقِيمُ هُوَ الْعَقْلُ لَا دَخَلَ فِيهِ لِلشَّرْعِ وَعِنْدَ الْأَشْعَرِيِّ الْحَاكِمُ بِهِمَا هُوَ الشَّرْعُ لَا دَخَلَ فِيهِ لِلْعَقْلِ۔

ترجمہ پھر جب مصنف، ادار اور قضا کی قسموں کے بیان سے فارغ ہو گئے تو مامور بہ کے

حسن ہونے کو بیان فرمایا۔ ورا موربہ یعنی احکام کے لئے حسن کی صفت ہونا اس لئے ہے کہ امر بدہ حکیم ہے یعنی ضروری ہے کہ امور بہ اللہ کے نزدیک امر سے حسن ہو لیکن اس کا حسن ہونا امر کی وجہ سے معلوم ہو کیونکہ بدہ بھی ہے کہ امر حکیم ہے اور حکیم کسی بری چیز کا حکم نہیں دیا کرتا اور یہ ہمارے نزدیک ہے اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح کا حکم دینے والی عقل ہے شریعت کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے اور اشعری کے نزدیک دونوں چیزوں کی حاکم شرع ہے عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔

بیان لغات | مامور بہ: جس بات کا حکم دیا گیا، صفة حسن یہ ہے کہ وہ وصف حسن یعنی اچھا مفہوم رکھتا ہو نہ کہ قبیح اور فاحش، ضروری، وہ چیز جو اقتضائے ضروری سے ثابت ہو حسن کو کہاں اور قبیح کو نقصان سے بھی تعبیر کرتے ہیں، فحشاء و فاحش کی جمع حسن کا عکس و مضاد و ضد ہے۔

شرح عبارت | چونکہ متن ادار و قضاء کی انواع و اقسام بیان کر چکے تھے اس لئے طبعا اب چیز کی ادائیگی یا غدا لغوات قضا کا حکم دیا گیا تھا اس کے وصف کے حسن اور خوب صورت ہونے کے متعلق کلام کریں گے موصوف کہتے ہیں جس بات کا حکم دیا گیا اس کا خوبی و کمال سے آراستہ ہونا اس لئے ضروری ہے کہ حکم کرنے والے اللہ رب العزت ہیں، اللہ رب العزت حکیم و دانا ہیں بدہی بات ہے کہ حکیم و دانا اچھا حکم کرے گا نہ کہ قبیح و فاحش حکم کرے گا، اس کا ادراک ہمارے ہاں امر کے امر سے ہوتا ہے لیکن اس میں معتزلہ اور اشاعہ ہم سے اور خود آپس میں بھی مامور بہ کے حسن کے منہج کے متعلق اختلاف رکھتے ہیں تفصیل یہ ہے: معتزلیوں کے یہاں مامور بہ کا حسن ہونا عقل پر منحصر ہے، شریعت کا اس میں کوئی دخل نہیں اور اشعریوں کے عذریہ میں مامور بہ کے حسن کا فیصلہ شریعت پر موقوف ہے عقل کے دخل ہونے کا اعتقاد راست نہیں ہو سکتا آگے متن اسی حسن کی تقسیم کریں گے۔

ثَوَّ شَرَعَ فِي تَقْسِيمِ الْحَسَنِ إِلَى عَيْنِهِ وَ إِلَى غَيْرِهِ وَ تَقْسِيمِ كُلِّ مِثْلِهِمَا إِلَى أَقْسَامِهِمَا فَقَالَ وَ هُوَ أَمَّا أَنْ يَكُونَ لِعَيْنِهِ أَيْ الْحَسَنِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِذَاتِ الْمَأْمُورِ بِهِ بِأَنْ يَكُونَ حُسْنُهُ فِي ذَاتِ مَا وَضَعَ لَهُ ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ وَ أَسْطَةِ وَ هَذَا ثَلَاثَةُ أَنْوَاعٍ عَلَى مَا قَالَ وَ هُوَ أَمَّا أَنْ لَا يَقْبَلَ السَّقُوطُ أَوْ يَقْبَلَ أَيْ لَا يَقْبَلُ ذَلِكَ الْحَسَنُ السَّقُوطُ مِنَ الْمَأْمُورِ بِهِ، بَلْ يَكُونُ دَائِمًا حُسْنًا وَ مَأْمُورًا بِهِ، عَلَى الْمَكْلُوفِ وَ أَوْجَابًا عَلَيْهِ أَوْ يَقْبَلُ السَّقُوطُ فِي حِينَ مِنَ الْأَحْيَانِ لِعُذْرٍ مِنَ الْعُذْرِ أَوْ يَكُونُ مُلْحَقًا بِهَذَا الْقِسْمِ لَكِنَّهُ مُشَابِهٌ لِمَا حَسَنٌ بِمَعْنَى فِي غَيْرِهِ أَيْ يَكُونُ الْمَأْمُورُ بِهِ مُلْحَقًا بِالْحَسَنِ لِعَيْنِهِ لَكِنَّهُ مُشَابِهٌ لِلْحَسَنِ لِعَيْنِهِ فَلَهُ ذَوُجِهَتَيْنِ وَ إِنَّمَا جَعَلَهُ مِنْ أَقْسَامِ الْحَسَنِ لِعَيْنِهِ إِنْ عَابَرْنَا الْأَصْلَ كَمَا سَتَقِفُ عَلَيْهِ نِيْمًا

بَعْدُ وَلَكِنَّ فِي التَّقْسِيمِ سَامِحَةً وَالْوَاجِبُ أَنْ يَقُولَ وَهَؤُمَا أَنْ تَكُونَ لِحَيْثُ بِالذَّاتِ أَوْ بِالْوَسْطَةِ
وَالْأَوَّلُ إِمَّا أَنْ لَا يَقْبَلَ السَّقُوطُ أَوْ يَقْبَلَهُ وَكَذَلِكَ السَّامِحُ مِنْهُ فِي هَذَا التَّقْسِيمِ كَثِيرٌ -

ترجمہ :- ثم شرع فی تقسیم انہ پھر مصنف نے حسن کی تقسیم حسن لعینہ اور حسن لغیرہ کی طرف کی، پھر
ان میں سے ہر ایک کی تقسیم ان کے اقسام کی طرف (کا بیان) شروع کیا، پس فرمایا۔
وہو اما ان کیوں انہ اور وہ یا حسن لعینہ ہے یعنی حسن یا مامور بہ کی ذات میں ہوگا یا اس طور کہ اس کا حسن
اس کی ذات میں بغیر کسی واسطے کے ہے اور مصنف کے قول کے مطابق حسن لعینہ کی تین قسمیں ہیں۔
وہو اما انہ وہ یا سقوط کو قبول کرے گا یا قبول نہ کرے گا، یعنی یہ حسن مامور بہ سے سقوط کو قبول نہ کرے گا
بلکہ مامور بہ دامناً حسن ہی رہے گا اور مکلف پر واجب رہے گا یا پھر سقوط کو غدر کی وجہ سے کسی نہ کسی
وقت قبول کرے گا۔

اور یکون محققاً انہ یا مامور بہ اس قسم سے ملحق ہوگا، لیکن وہ حسن لغیرہ کے مشابہ ہوگا یعنی مامور بہ حسن لعینہ
سے ملحق ہوگا لیکن حسن لغیرہ کے مشابہ ہوگا پس وہ دو جہتوں والا ہے۔
وانما جملہ انہ اصل کا اعتبار کر کے مصنف نے اس قسم کو حسن لعینہ کی اقسام میں شمار کیا ہے جیسا کہ
واقف ہو جائے گا لیکن تقسیم میں تسامح ہے، واجب تھا کہ مصنف فرماتے وہ یا حسن لعینہ بالذات ہوگا
یا بواسطہ ہوگا اور اول یعنی سقوط کو قبول کرے گا یا قبول نہ کرے گا اس طرح کی مسامحت مصنف سے
تقسیم کے معاملے میں بحسرت واقع ہوئی ہے۔

تشریح عبارات ذلک سے مامور بہ کی تعیین کرتے ہوئے واضح کیا گیا کہ اس کا حسن و کمال سے راستہ
ہونا بلا واسطہ ہوگا یعنی اس کے حسن والے وصف میں توسط نہیں پایا جائیگا اس لئے
نہیں کہہ سکیں گے کہ صفت حسن اسی واسطے کے لئے ثابت تھی اور اس مامور بہ کی طرف مجازاً منسوب ہوئی
تھی اس سے بحث نہیں کر برعکس کے لئے کچھ اور معنی تھا کہ اس میں دخل مجموعی حیثیت پر منحصر تھا اور یہاں
صرف ایک حیثیت پر انحصار کیا گیا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ای الیقین انہ لکھنوی نے شارح کے ذالک الحسن کہنے پر برہمی ظاہر کی، اور کہا ضمیر حسن کے بجائے مامور
بالحسن لعینہ کی طرف راجع کرنی تھی تاکہ ماتن کی امثلہ تصدیق وغیرہ سے تطابق رہتا، یہ مثالیں مامور بہ کی ہیں
اس معنی کہ مامور بہ کا حسن قبول سقوط کا روادار نہیں زیادہ سے زیادہ یہی کہو گے کہ اگر ای جبری حالت
میں قبول سقوط کا روادار وجوب اقرار ہے، اقرار کا حسن ساقط نہیں ہوتا اسی لئے اجبار و اکراہ پر صبر کرنے کی
شکل میں قتل ہو جانا مقبول و واجور ہونے کا واضح نشان ہے مگر دفاعی بات میں قہراً نہ جواب دینا یا جانیگا
اللہ رب العزت کے مخصوص تعاون کے بعد کہا جائیگا اقرار کا حسن بھی ساقط ہوتا ہے مگر حسن اقرار کا سقوط

خصتی پہلوئے ہوئے ہے جیسے مسافر کیلئے سقوط صیام اس لئے اقرار کرنے والا جس نے رخصت یعنی اسقاط فی حال الکراہ پر عمل نہیں کیا وہ فرض کا عامل ملا لہذا وہ ناجور ہوگا، لکھنوی کے مطابق فخر الاسلام کی بعض شروح میں یہ ہے حالانکہ فخر کی ممکنہ شروح اس سے خالی ہیں، پھر لکھنوی کے حوالے اتنے مضبوط نہیں ہوتے۔

یہاں اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ حسن اگر عینی ہو تو اس کا سقوط ناممکن ہوگا کیونکہ عینی یعنی ذاتی و حقیقی چیز میں سقوط و تخلف پایا نہیں جاتا تھا، جواب میں کہا جائے گا کہ سقوط سے مراد تھا شارع کا اسے معتبر نہ سمجھنا یا تو مامور بہ کے برابر اس سے بڑھ کر کوئی مفہم پایا جارہا تھا جیسا کہ حالت اجبار و اکراہ میں اقرار بہ ظاہر و باطن ہر لحاظ سے بندے کے حق سے مافوق مفہم رکھتا ہے، اس لئے صورت و ظاہر میں اللہ کے حق کو ساقط کیے بغیر کے حق کو اس بنیاد پر مرئی و ملحوظ باقی و محفوظ رکھا گیا تصدیق باقی تھی۔

دعا جلد ۱۶ اعتراض ہوگا کہ فلاں تقسیم ذوجہن کیوں تھی، اگر تھی جیسا کہ واقعہ ہے تو اسے حسن لغوہ کے بجائے لغو لانے کے وجوہات کیا تھے، جواب دیا کہ اصل یعنی معنی کے لحاظ سے اسے حسن لغوہ نہیں شمار کیا گیا کیونکہ معنی ایسی امثلہ میں صورت کے مقابلے میں ترجیح رکھتے ہیں کیونکہ معنی مقصود ہوتا ہے نہ کہ صورت تو اس تقسیم میں واسطہ صورتہ تو پایا گیا لیکن معنی وہ معدوم تھا اسے ماتن و شارح جلدی ہی وضع کر دیں گے، شارح کے اقوال کا خلاصہ یہ ہے کہ معنی کا اعتبار کرتے ہوئے حسن لغوہ کے اقسام میں شمار کیا گیا۔

مسماحۃ: ماتن کی غلطی تھی کہ انھوں نے حسن معنی فی غیرہ کے مثلاً کو قسم یعنی جو مشابہ حسن معنی فی غیرہ نہ ہوگا کی ایک قسم قرار دیدی حالانکہ ایسا نہیں کرنا تھا۔

كَالْصَّدِيقِ وَالصَّلَاةِ وَالشُّكْرِ عَلَى تَرْيِبِ اللَّفِّ فَالْأَوَّلُ مِثَالٌ لِمَا لَا يَقْبَلُ السَّقُوطُ فَإِنَّ
التَّصَدِيقَ لَا رَوْعَ عَلَى الْمَرْءِ وَلَا يَسْقُطُ عَنْهُ مَا دَامَ عَاقِلًا بِالْعَاوِلِ هَذَا الْأَوَّلُ حَالُ الْإِكْرَاهِ فَإِنْ
أَكْرَهَ عَلَى اجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ بِمَحْوَرٍ لَهُ التَّلَفُّظُ بِاللِّسَانِ لِيَشْرُطَ أَنْ يَبْقَى التَّصَدِيقُ عَلَى حَالِهِ
فَالْأَوَّلُ يَقْبَلُ السَّقُوطَ وَالتَّصَدِيقُ لَا يَقْبَلُهُ قَطُّ وَحُسْنُ التَّصَدِيقِ ثَابِتٌ لِعَيْنِهِ لِأَنَّ الْعَقْلَ
يَحْكُمُ بِأَنْ تُشْكِرَ الْمُنْعِمَ الْحَاقِقَ وَاجِبٌ. وَالثَّانِي مِثَالٌ لِمَا يَقْبَلُ السَّقُوطُ فَإِنَّ الصَّلَاةَ تَسْقُطُ فِي
حَالِ الْخِيَضِ وَالنِّقَاسِ كَالْأَوَّلِ بِإِلَّا الْكَلَامَ وَحُسْنُ الصَّلَاةِ فِي نَفْسِهَا لِأَنَّهَا مِنْ أَوَّلِهَا إِلَى آخِرِهَا
تَعْظِيمٌ لِلرَّبِّ بِالْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ وَتَنَاءٌ عَلَيْهِ وَخُشُوعٌ لَهُ وَقِيَامٌ بَيْنَ يَدَيْهِ وَجَلْسَةٌ بِحَضْرَتِهِ
وَأَنْ كَانَتْ الْكَلِمَاتُ وَتَعَدُّ الرُّكُوعَاتُ وَالْأَوْقَاتُ وَالشَّرَاطُ لَا يَسْتَقِلُّ بِمَعْرِفَةِ الْعَقْلِ وَتَعْتَلِجُ
إِلَى الشَّرِيعَةِ وَقَدْ نَبَّهْتُ أَنَّ الْأَسْرَارَ هِيَ فِي الْمَشْنُونِ الْمُخَوَّيِّ وَالثَّلَاثُ مِثَالٌ لِمَا يَكُونُ مُلْحَقًا لِعَيْنِهِ
وَمَشَابِهُهَا لِغَيْرِهِ فَإِنَّ الشُّكْرَ فِي الظَّاهِرِ إِضَاعَةٌ لِمَالٍ وَإِنَّمَا حَسُنَتْ لِدُنْعِ حَاجَةِ الْفَقِيرِ لَذِي

هُوَ مَحْبُوبُ اللَّهِ تَعَالَى وَحَاجَتُهُ لَيْسَتْ بِاخْتِيَارِهِ بَلْ بِمَحْضِ خَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى كَذَلِكَ وَكَذَلِكَ الصَّوْمُ فِي نَفْسِهِ تَجَمُّعٌ وَإِتْلَافٌ لِلنَّفْسِ وَإِنَّمَا حَسَنَ لِقَهرِ النَّفْسِ الْأَمَّارَةِ الَّتِي هِيَ عَدُوُّ اللَّهِ تَعَالَى وَهَذِهِ الْعِدَاوَةُ مَخْلُوقِ اللَّهِ تَعَالَى لِاخْتِيَارِ النَّفْسِ فِيهَا وَكَذَلِكَ الْحَجُّ فِي نَفْسِهِ سَخِيٌّ وَقَطْعُ مَسَافَةٍ وَرُؤْيَا أَهْكِيَّةٍ مُتَعَدِّدَةٍ وَإِنَّمَا حَسَنَ لِشَرَفِ فِي الْمَكَانِ الَّذِي شَرَفَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى سَائِرِ الْأَمْكِنَةِ وَتِلْكَ الشَّرَافَةُ لَيْسَتْ بِاخْتِيَارِ الْأَمْكِنَةِ بَلْ بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى كَذَلِكَ فَصَارَ كَأَنَّ هَذِهِ الْوَسَائِطُ لَوْ تَمَكَّنُ حَاسِلَةً فِيمَا بَيْنَ فَكَانَتْ حَسَنَةً لِحَبِيبِهَا.

ترجمہ

کالتصدقیٰ اور جیسے تصدیق کرنا اور نماز پڑھنا اور زکوٰۃ دینا، یہ مثالیں لف و نشر مرتب کے طور پر مصنف نے بیان کی ہیں، پس اول رد تصدیق، اس امور بہ کی مثال ہے جو سقوط کو قبول نہیں کرتی، کیونکہ تصدیق بند ہے پر واجب ہے جب تک وہ عاقل بالغ ہے اس سے ساقط نہ ہوگی اور اسی وجہ سے اکراہ کی حالت میں زانی نہیں ہوتی، پس اگر کوئی شخص کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے تو زبان سے کلمہ کفر کہہ دینا جائز ہے بشرطیکہ تصدیق اپنی حالت پر برقرار ہے، زبانی اقرار سقوط کو قبول کرتا ہے اور تصدیق قلبی سقوط کو بالکل قبول نہیں کرتی، اور تصدیق کا حسن ہونا بعینہ ثابت ہے اس لئے کہ عقل حکم کرتی ہے کہ خالق شہم کا شکر کرنا واجب ہے، اور ثنائی یعنی صلوٰۃ اس امور بہ کی مثال ہے جو سقوط کو قبول کرتا ہے، اس لئے کہ ناز حیض و نفاس کی حالت میں ساقط ہو جاتی ہے، جس طرح اقرار لسانی اکراہ سے ثابت ہو جاتا ہے، اور نماز کا حسن فی نفسہ ہے اس لئے کہ صلوٰۃ شروع سے آخر تک رب کی تعظیم ہے قول اور فعل سے اور اہم کی بناء ہے اور اس سے خشوع ہے اور اسکے سامنے قیام ہے اور اس کی بارگاہ میں جلسہ ہے اگرچہ کیا اور رکعتوں کی تعداد نماز کے اوقات اس کی شرطیں تنہا عقل سے پہچانی نہیں جاتی، شریعت کی محتاج ہے اور میں نے صلوٰۃ کے اسرار کو سنوئی معنوی میں پیش کر دیا ہے

وَكَذَلِكَ الْحَجُّ فِي نَفْسِهِ تَجَمُّعٌ وَتَلَافٌ بِمِثْلِ طَرَحِ دَوْرَتِنَا، مَسَافَتِ طَرَحِ كَرْنَا، اور متعدد مکانات پر شرافت بخشی ہے اور شرافت و بزرگی مکانوں کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسی طرح پیدا فرمایا ہے، پس یہ ایسا ہو گیا گویا یہ واسطے درمیان میں حائل نہیں تھے اس لئے حسن بعینہ بن گئے۔

تشریح عبارات

ما تن نے امور بہ کے اس حسن کی عین تفسیر بیان کی تھیں جو عینی اور ذاتی حسن رکھتا ہو، حسن بعینہ اسے کہتے ہیں جس کے حسن میں واسطہ نہ پایا جائے اسکے بجائے وہ حسن ذاتی ہو یعنی امور بہ کے لئے حسن طے شدہ اور متعین کردہ ہوا جسے حسن کی تین قسمیں ہیں ۱۔ یہ حسن کبھی بھی امور بہ سے ساقط نہیں ہوتا ۲۔ کبھی ساقط ہو جاتا ہے، ۳۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ امور بہ

حسن لعینہ کے ساتھ ملحق ہوتا ہے لیکن وہ حسن لغیرہ کے مشابہ ہوتا ہے جس حسن کا سقوط نہیں ہوتا وہ تصدیق باللہ و بالرسول ہے، اللہ رب العزت کو کیسا منفرد و بے مثل اور واحد — تسلیم کرنا اور ان کے بندے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو سچا رسول باور کرنا تصدیق کہلاتا ہے، یہ تصدیق انسان پر جب تک وہ عقل مند اور بالغ ہے لازم کر دی گئی ہے، عقل دبلوغ پائے جانے کی صورت میں تصدیق اس وقت تک سقوط قبول نہیں کرے گی جب تک — کہ عقل دبلوغ موجود ہیں، یہی وجہ ہے کہ جب تصدیق کرنے والے پر جبر کیا جائے کہ تم وہ بات کہو جو تصدیق کی ضد ہے یعنی تصدیق باللہ و بالرسول کا انکار کرو در نہ انھیں قتل کر دیا جائے گا یا تمھارے ہاتھ پیر کاٹ دیئے جائیں گے ایسی صورت میں اجازت دیتی ہے شریعت یہ کہ بندہ تصدیق باللہ و بالرسول دل میں جوں کی توں باقی رکھ کر فقط زبان سے تصدیق کے معارض کفری کلمات کہہ سکتا ہے، تصدیق اس صورت میں ساقط اس لئے نہیں ہوئی کہ یہ حسن لعینہ کی وہ قسم ہے جس کے وجوب کے بعد اس میں سقوط و نفی نہیں آتے، تصدیق ساقط نہیں ہوئی کیونکہ بندے نے دل میں تصدیق باللہ و بالرسول ہی طے کر رکھا ہے صرف زبان سے اللہ و رسول کی صداقت کے اقرار کو انکار سے تبدیل کر کے اقرار باللہ و بالرسول کو ساقط کر رہا ہے، معلوم ہوا اقرار ساقط ہوگا تصدیق ساقط نہیں ہوگی، تصدیق کے حسن و خوبی کا معنی اور ذاتی معنی وضعی و تعینی حسن ہونا تو عیاں ہے کیونکہ تصدیق شکرانہ ہے یہاں تصدیق کے ذریعہ ایسے خالق کا شکر ادا کیا جاتا ہے جو محسن و مربی بھی ہیں جو مد و مربی و محسن ہوں ان کی تصدیق تو ہر حال میں محبوب و مخلوق کے لئے واجب ہوگی کیونکہ تصدیق ہی مخلوق کی طرف سے پیش کردہ شکرانہ ہے، تخلیق و انعام میں سقوط و نفی نہیں تو تصدیق باللہ و بالرسول یعنی شکرانے میں سقوط و نفی کا تصور بعید از امکان ہے۔

جس حسن میں سقوط و نفی ہوتی ہے وہ نماز ہے، نماز فی نفسہ حسن ہے کیونکہ شروع سے آخر تک نماز میں اللہ جل شانہ کی عظمت و بلندی کا مظاہرہ کیا جاتا ہے، اگر نماز کچھ بڑھتا ہے تب اور کچھ کرتا ہے تب ہر حالت میں اللہ تعالیٰ کی عظمت ظاہر کرتا ہے، کہتا ہے تو اس کی ستائش کرتا ہے اس کے گن گائے گا، اللہ جل شانہ کے لئے کسب ہو جائے گا، کرنے میں اپنے خالق کریم کے اور اس کا قیام ہوگا اور انھیں کے حضور اس کی نشست ہوگی، یہ تمام باتیں فی نفسہ حسن و پسندیدہ ہیں اس کا حسن واسطی نہیں بلکہ نفس الامری حسن ہے البتہ نماز حیض کے حالات میں ساقط ہو جاتی ہے، مثلاً حیض یا نفاس کی حالت میں اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے اقرار باوجودیکہ حسن لعینہ ہوتا ہے مگر جاریات میں ساقط ہو جاتا ہے۔ فکرة الصلوۃ

جو ماوربہ حسن لعینہ سے ملحق اور حسن لغیرہ سے مشابہ ہے اس میں زکوٰۃ، روزہ، حج وغیرہ داخل ہیں روزے میں بھوکا رہنا اور جائز ماکولات سے رکنا، حج میں سعی اور سفر مختلف مقامات کے مشاہدے اور زکوٰۃ میں مال کا ضائع کرنا، یہ امور شریعت کی نگاہ میں ناجائز تھے اس لئے ان میں حسن و خوبی کا کوئی معنی نہیں آئے گا البتہ زکوٰۃ میں اس فقیر کی حاجت ردائی گرتی ہوتی ہے جیسے اللہ نے فقیر ہی پیدا کیا ہے اس کی حاجت و فقر خدا کی طرف

سے ہے یہ فقیر خدا کا محبوب ہے، لہذا زکوٰۃ کے ذریعہ اس کے فقر کا اشد اذیتنا خدا کے یہاں حسن و پسندیدہ ہوگا یوں ہی روزے میں بھوکا رہ کر برائی کی طرف بے جانے والے ملک کی گوشمالی کی جاتی ہے، یہ ملک ہی اللہ تعالیٰ کا دشمن ہے مگر یہ دشمنی نفس و ملک سے ہٹ کر اللہ کی ودیعت کی ہوئی ہے، لہذا خدا کے دشمن یعنی نفس امام پر قہر و جبر کرنا یقیناً اللہ رب العزت کو محبوب ہے، چنانچہ روزے سے یہ مذکورہ قہر و جبر ثابت ہوا تو روزہ حسن و پسندیدہ ہو گیا، حج میں سعی و سفر اور مشاہدات اسی جگہ اور اس مقام کے لئے ہوتے ہیں جسے اللہ جل شانہ نے عالم کے تمام مقامات سے اشرف بنایا ہے، لہذا حج میں دوڑ دھوپ، سفر اور مشاہدات کیلئے اوقات کا صرف سب کے سب اللہ برتر کے ہاں پسندیدہ ہوں گے کیونکہ مقام کعبہ کی شرافت اللہ کی معینہ شرافت ہے لہذا حج بھی حسن اور پسندیدہ ہوگا، چونکہ زکوٰۃ روزہ و حج میں حسن و پسندیدگی کے اسباب کے خالق اللہ رب العزت ہیں اور اس تخلیق و ایجاد میں کوئی واسطہ نہیں اس لئے ہم کہیں گے کہ زکوٰۃ میں فقر کی حاجت کے دفاع کا واسطہ روزہ میں جبر علی النفس کا واسطہ حج میں مذکور متعدد واسطہ سرے سے ہے نہیں جب یہ واسطے زکوٰۃ و روزہ و حج میں نہیں ہیں تو ان میں حسن حسن عینہ ہو گیا۔

أَوْ لِعَيْزِهِ عَظُمَ عَلَى قَوْلِهِ لِعَيْزِهِ أَيْ الْحَسَنُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِعَيْزِهِ الْمَأْمُورُ بِهِ، لَنْ يَكُونَ مَسْأَلًا حُسْنًا هُوَ ذَلِكَ الْعَيْزُ الْمَأْمُورُ بِهِ، لِأَدْخُلَ لَهُ فِيهِ وَهُوَ ثَلَاثَةُ أَنْوَاعٍ أَيْضًا عَلَى مَا بَيَّنَّاهُ بِقَوْلِهِ وَهُوَ إِمَّا أَنْ لَا يَتَأَدَّى بِنَفْسِهِ الْمَأْمُورُ بِهِ، أَوْ يَتَأَدَّى أَوْ يَكُونُ حَسَنًا لِحُسْنٍ فِي شَرْطِهِ، بَعْدُ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنَى فِي نَفْسِهِ أَوْ مُلْحَقًا بِهِ، فِي هَذَا التَّقْسِيمِ وَأَمَثَلُهُ مَسَاجِدُ لِأَنَّ ضَمِيرَهُ هُوَ رَاجِعٌ إِلَى الْعَيْزِ وَضَمِيرُهُ يَكُونُ رَاجِعًا إِلَى الْمَأْمُورِ بِهِ، وَفِيهِ ائْتِذَاؤُا وَ الْمَعْنَى أَنَّ ذَلِكَ الْعَيْزَ الَّذِي حَسَنًا الْمَأْمُورُ بِهِ، لِحُسْنِهِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لَا يَتَأَدَّى بِنَفْسِهِ فَعَلَّ الْمَأْمُورُ بِهِ، بَلْ لَا يَبْدَأُ أَنْ يُوجِدَ الْمَأْمُورُ بِهِ بِفِعْلٍ آخَرَ فَهُوَ كَامِلٌ فِي كَوْنِهِ حَسَنًا لِلْعَيْزِ أَوْ يَتَأَدَّى بِنَفْسِهِ فَعَلَّ الْمَأْمُورُ بِهِ، لِحُسْنِهِ رَاجِعًا إِلَى فِعْلٍ آخَرَ فَهُوَ قَرِيبٌ مِنَ الْحَسَنِ لِعَيْزِهِ أَوْ يَكُونُ ذَلِكَ الْمَأْمُورُ بِهِ حَسَنًا لِحُسْنٍ فِي شَرْطِهِ، وَهُوَ الْقُدْرَةُ تَغْنِيهِ لَا يَكْلِفُ اللَّهُ تَعَالَى لِأَحَدٍ بِأَمْرٍ مِنَ الْمَأْمُورِ إِلَّا الْحُسْبَ طَاقَتِهِ وَ قُدْرَتِهِ، فَهَذَا أَيْضًا حَسَنٌ وَهَذَا الْقِسْمُ لَيْسَ يَقْسَمُ فِي الْوَاقِعِ وَلَكِنَّهُ شَرْطٌ لِلْاِقْسَامِ الْخَمْسَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ لِعَيْزِهِ وَ لِعَيْزِهِ أَيْ هَذَا أَلَمْ يَذْكُرْ الْجَبْهُورُ يُخَوِّنُ الْقِسْمَ وَإِنَّمَا ذَكَرَهُ فَعَوَّزَ الْإِسْلَامَ مَسَامَحَةً وَسَمَاهُ ضَرْبًا سَادِسًا جَامِعًا لِكُلِّ مِنَ الْخَمْسَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ فَإِذَا كَانَ جَامِعًا فَيَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنَى فِي نَفْسِهِ أَوْ مُلْحَقًا بِهِ، أَوْ لِعَيْزِهِ حَتَّى يَكُونَ الْمَعْنَى أَنَّ الْمَأْمُورُ بِهِ، بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنَى فِي نَفْسِهِ كَالصَّدِيقِ وَالصَّلَوةِ أَوْ مُلْحَقًا بِهِ، كَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ

اَوْ لَغَيْرِهِ كَالْوَضْعِ وَالْجِهَادِ صَارَ حَسَنًا لِمَعْنَى آخَرٍ وَهُوَ كَوْنُهُ مُشْرُوطًا بِالْقُدْرَةِ فَبِهَذِهِ الْقُدْرَةُ صَارَتْ
اَوَامِلُ الشَّرْحِ كُلُّهَا حَسَنَةً لِلْغَيْرِ وَلَكِنَّ الْحَسَنَ لِمَعْنَى فِي نَفْسِهِ وَالْمُلْحَقُ بِهِ صَارَ جَامِعًا لَكَوْنِهِ لِعَيْنِهِ
وَلِغَيْرِهِ وَلِهَذَا قِيلَ بِهِمَا بَخْلَافٌ مَا كَانَ لِغَيْرِهِ فَإِنَّمَا اجْتَمَعَ فِيهِ الْحَسَنُ لِغَيْرِهِ مِنْ جِهَتَيْنِ لِجَلِ
الْغَيْرِ لِمَعْنَى وَلَا جَلَّ الْقُدْرَةُ فَلَا يَخْرُجُ عَنْ كَوْنِهِ لِعَيْرِهِ وَلَعَلَّهُ لِهَذَا التَّوَقُّفِ عَلَيْهِ.

ترجمہ:

اولیغیرہ :- یا حسن لغیرہ ہے اس کا عطف مصنف کے قول لعینہ پر ہے یعنی حسن مامور بہ
کے غیر کی وجہ سے ہوگا، بایں طور کہ اس کے حسن کا منشأ غیر ہو اور مامور بہ کا اس میں کوئی دخل نہ
ہو اس کی بھی تین قسمیں ہیں جس کو مصنف نے اپنے اس قول سے بیان کیا ہے۔

دہو اما ان لایا تادی ۱ اور مامور بہ کا غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے، وہ یا تو، ممد بہ سے ادا نہ ہوگا
یا اور ہوگا، یا وہ حسن ہوگا اس لئے کہ اس کی شرط میں حسن پایا جاتا ہے اور اس سے پہلے یہ حسن نفسہ تھا یا
اس کے ساتھ ملحق ہوگا، اس تقسیم اور اس جیسی بہت تقسیموں میں چند سماعتیں ہیں اس لئے کہ جو ضمیر غیر کی طرف
رجع ہے او کیوں کی ضمیر ممد بہ کی طرف راجع ہے اور اس میں انتشار پایا جاتا ہے، مطلب یہ ہے کہ وہ غیر جس کی
وجہ سے مامور جس ہوا ہے (۱) یا فعل مامور بہ سے ادا نہیں ہوتا بلکہ ضروری ہے کہ مامور بہ کسی دوسرے فعل سے لایا جائے
پس یہ حسن لغیرہ ہونے میں کامل ہے (۲) یا فعل مامور بہ کے ادا کرنے سے ادا ہو جاتا ہے دوسرے فعل کا محتاج نہیں ہوتا
پس یہ حسن لعینہ کی قریب ہے (۳) مامور بہ حسن ہے اس لئے کہ اس کی شرط میں حسن پایا جاتا ہے اور وہ قدرت
ہے یعنی اللہ تعالیٰ کسی کو مامور بہ کے کسی کام کا مکلف نہیں بناتے، لیکن اس کی طاقت اور قدرت کے مطابقی،
پس یہ بھی حسن ہے۔

وہذا القسم ۲ یہ آخری قسم واقع میں کوئی مستقل قسم نہیں ہے پہلی یا پانچوں قسموں کے لئے شرط ہے، مثلاً
لعینہ اور لغیرہ وغیرہ، اسی وجہ سے جمہور نے تقسیم کے عنوان سے اس کا ذکر نہیں کیا۔

وانما ذکرہ فخر الاسلام مساحتہ ۱ اور بیشک امام فخر الاسلام رح نے اس کا ذکر مساحتہ کیا ہے اور اس کو چھٹی قسم سے
موسوم کیا ہے جو اہم فہرستہ سابقہ کو شامل ہے، پس جبکہ یہ قسم تمام کو جامع تھی تو مناسب تھا کہ وہ یوں کہتے بعد
ماکان حسناً بمعنی فی نفسہ (اس کے بعد کہ مامور بہ حسن لعینہ ہوا اس کے ساتھ ملحق ہو) یا حسن لغیرہ ہوتا کہ یہ معنی ہوتے
کہ مامور بہ حسن نفسہ ہونے کے بعد جیسے تصدیق باللہ اور صلوٰۃ یا اس کے ساتھ ملحق ہو (یعنی حسن نفسہ کے ساتھ)
جیسے زکوٰۃ، صوم اور حج یا حسن لغیرہ ہوگا جیسے وضو اور جہاد، دوسرے معنی کی وجہ سے حسن ہو گیا، اور دوسرے
معنی اس کا (یعنی مامور بہ کا) مشروط بالقدرۃ ہوتا ہے، پس اس قدرت کی وجہ سے شریعت کے سارے اوامر
حسن لغیرہ ہو گئے، لیکن چونکہ حسن بمعنی فی نفسہ اور ملحق بہ حسن لعینہ اور حسن لغیرہ کو شامل ہے اس لئے اس کو
ان دونوں کے ساتھ مقید کیا (دونوں قیدیں حسن بمعنی فی نفسہ اور ملحق بہ ہیں) برخلاف اس مامور بہ کے جو حسن لغیرہ ہے

کیونکہ اس میں حسن ذرہ و وجہوں سے جمع ہو گیا (۱) ایک تو اس غیر کی وجہ سے جو امور بہ کے ساتھ متعین ہے، اور دوسری وجہ قدرت ہے لہذا امور بہ حسن لغیرہ ہونے سے خارج نہیں ہوتا، اور شاید اسی وجہ سے مصنف اٹانے اس قسم (چھٹی قسم) کو یعنی او کیون حسن لغیرہ کی قید سے مقید نہیں کیا۔

تشریح عبارات

۱۔ تن نے حسن لعینہ کی تین قسمیں بیان کی تھیں یہاں بتا رہے ہیں کہ اس کے مقابل حسن لغیرہ کی بھی تین قسمیں ہیں مگر حسن لغیرہ وہ ہو جس کی ادائیگی یعنی مکلف کے ذمہ سے اس کا سقوط صرف امور بہ سے نہ ہو سکے بلکہ مکلف کے ذمہ سے ساقط ہونے کے لئے ایک دوسرے فعل کی ضرورت پڑے امور بہ کے علاوہ جس دوسرے فعل کی ضرورت پڑی وہی غیر ہے جس سے امور بہ میں حسن آیا گیا، امور بہ اپنے حسن میں غیر کا محتاج ہونے سے مکمل ہے یعنی مکمل طور پر یہ حسن لغیرہ ہے (۲) فقط امور بہ ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا یعنی مکلف کے ذمہ سے اس کے مطالبہ کا اسقاط ہو جائے گا، اس اسقاط میں کسی دوسرے فعل کی ضرورت نہیں پڑے گی یعنی اس صورت میں حسن غیر کی وجہ سے امور بہ میں پایا جانے والا حسن حسن لعینہ سے قریب تر ہو جائے گا اس لئے کہ حسن لعینہ امور بہ سے جدا نہیں ہوتا ہے یعنی حسن لعینہ میں انفصال و سقوط عن الامر بہ نہیں ہوتا اسی طرح یہاں کسی امور بہ کی ادائیگی میں کسی اور فعل کی احتیاج نہ ہونے کی صورت میں، امور بہ اور وہ غیر جس کی وجہ سے امور بہ میں حسن پیدا ہوا انفصال و جدائی نہیں پائی گئی، یہی معنی ہے کہ یہ حسن لعینہ سے قریب ہے (۳) امور بہ اس حسن کی وجہ سے حسن ہو جو امور بہ کی شرط میں پایا جا رہا ہے، امور بہ کی شرط قدرت ہے، وجہ یہ ہے کہ اللہ رب العزت اپنے بندوں کو وہی اور اتنا ہی حکم دیتے ہیں جس کے وہ متحمل ہیں، جتنی ان میں سکت ہے اتنا ہی مطالبہ کیا جاتا ہے اس توجہ پر قدرت میں خود حسن ثابت ہوا لیکن عام اصولی علمائے قدرت کو حسن لغیرہ کو ایک قسم اور امور بہ کی چھٹی قسم تسلیم کرنے سے اس لئے انکار کر دیا کہ یہ حقیقت میں مستقل اور علیحدہ قسم نہیں بلکہ یہ ایک اضافی اور انتسابی وصف تھا جو امور بہ کی ہر قسم میں مشروط تھا جو چاہے امور بہ حسن لعینہ ہوتا یا حسن لغیرہ ہوتا اس لئے کہ امور بہ کا مطالبہ یقیناً اسی وقت معقول ہو سکے گا جب مکلف و مخاطب کے اندر اتنی سکت و قدرت ہو کہ وہ مطالبہ پورا کر سکے، لہذا امور بہ حسن لعینہ اور لغیرہ دونوں سے صورتوں میں قدرت شرط ٹھہری اور ہر جگہ اس کا پایا جانا ضروری ہوا اس لئے اس میں الگ سے ایک قسم ہونے کا عنوان چسپاں کرنا کوتاہ عملی تھی جس کا ذکر کتاب فخر الاسلام کریم میں ملے انھوں نے ایک جامع اور جمعی قسم ہونے کا عنوان دیا درست تھا لیکن انھیں چاہئے تھا فرماتے امور بہ اپنے معنی میں حسن ہونے کے بعد یا حسن سے الحاق پانے کے بعد یا حسن لغیرہ کی قسم میں سے ہو کر کسی طرح سے بھی ثابت ہو اس میں ایک جمعی قسم لازمی طور سے پائی جائے گی جسے جامعیت کی وجہ سے انتسابی اور اضافی قسم قرار دیں گے اور علیحدہ تسلیم کرنے کی صورت میں جمعی قسم مان لیں گے چاہے امور بہ میں ذاتی و ضمنی حسن و خوبی پائی جائے جیسے اللہ و رسول کی تصدیق کرنا اور نماز پڑھنا یا امور بہ کا الحاق اس معنی سے کر دیا جائے جس میں حسن و پسند خوبی و قبول پایا جائے جیسے زکوٰۃ صوم

اور حج تھے یا مہاجرہ حسن دُخوی ذاتی اور اجماعی تو نہیں تھی مگر ایسی خوبی اور ایسا حسن ضرور تھا جو مہاجرہ کے غیر میں
 پایا گیا اور یہ مہاجرہ کا غیر اس شان کا تھا کہ مہاجرہ کا وجود اسی پر موقوف تھا جیسے وضو اور جہاد ہیں یہی سب
 یعنی تصدیق نماز جو حسن عینہ ہیں یا زکوٰۃ، صوم و حج جو ملحق باحسن ہیں یا وضو اور جہاد جو حسن لغیرہ ہیں، یہ تو کسی
 نہ کسی وجہ سے حسن میں ہی چاہے حسن عینہ ہوں یا حسن سے ملحق ہوں یا حسن لغیرہ ہوں مگر ان میں ایک دوسری وجہ سے
 بھی حسن پایا جاتا ہے اور یہ شرط میں بل جانے والی حسن ہے شرط قدرت تھی اور قدرت مہاجرہ کا غیر ہے لہذا
 قدرت کی وجہ سے شریعت کا ہر حکم حسن لغیرہ ہو جائے گا۔ اگر صرف قدرت کی شرط پر نظر رکھیں تاہم حسن عینہ یا ملحق
 باحسن حسن عینہ اور حسن لغیرہ دونوں آجاتے ہیں کیونکہ ملحق باحسن اس لئے کہ ملحق باحسن حسن معنی فی غیرہ سے
 متاثر ہوتا ہے، حسن عینہ اور حسن لغیرہ کی وجہ سے مصنف نے عین وغیرہ کی قیود کا دیا اعتبار کر لیا اور یہی
 اعتبار خالص حسن لغیرہ میں اس لئے ممکن نہیں تھا، حسن لغیرہ ہر اعتبار سے حسن لغیرہ ہے، جس غیر کی مہاجرہ کے حسن
 مہاجرہ میں شرکت ضروری ہے وہ تو کھلا ہوا غیر ہے ہی رہی قدرت کی شرط تو آپ جان آئے ہیں کہ قدرت مہاجرہ کا
 غیر ہے لہذا حسن لغیرہ دونوں جہتوں میں غیر ہر اعتبار سے ہوئے ہے لہذا یہ تو محض حسن لغیرہ ہوگا اور کچھ نہیں
 ہو سکتا، اسی وجہ سے مصنف نے اپنی عبارت اور کتب حسن لغیرہ فی شرط سے میں حسن لغیرہ کی قید کا اضافہ
 نہیں فرمایا، اگر دوسری کوئی بات پیش نظر تھی تو انھیں اضافہ کرنا تھا حالانکہ ہم اضافہ بغرض دیگر نہیں پاتے تو
 طے ہو گیا کہ مذکورہ توجیہ ہی اضافہ کا آخری حصہ ہو سکتی تھی۔

ثُمَّ بَعْدَ هَذِهِ الْمُسَامَحَاتِ الثَّلَاثَةِ قَدْ سَأَلْنَا فِي امْتِلَائِهِ حَيْثُ قَالَ كَالْوُضُوءِ وَالْجِهَادِ وَالْقُدْرَةِ
 الَّتِي يَتِمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ مِنْ اَدَاءِ مَا لَزِمَهُ فَالْوُضُوءُ مِثَالُ الْمَأْمُورِ، الَّذِي لَا يَتَأَدَّى الْغَيْرُ بِاَدَائِهِ فَاِنَّهُ
 فِي نَفْسِهِ تَبَرُّدٌ وَسَطْفٌ لِلْأَعْضَاءِ وَاضَاعَةٌ لِلْمَاءِ، وَامَّا حَسَنٌ لِأَجْلِ اَدَاءِ الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةُ مِمَّا
 لَا يَتَأَدَّى بِنَفْسٍ فِعْلُ الْوُضُوءِ بَلْ لَا يَدُلُّ لَهَا مِنْ نِعْلِ اُخْرٍ قَصْدًا اَوْ جَهْدًا بِهِيَ الصَّلَاةُ وَاِذَا قُوِيَ فِي
 هَذِهِ الْوُضُوءِ كَانَ مَتَوَيًّا وَفَرِيَّةً مُقْصُودَةً يَتَابُ عَلَيْهَا وَالْجِهَادُ مِثَالُ الْمَأْمُورِ، الَّذِي يَتَأَدَّى الْغَيْرُ
 بِاَدَائِهِ فَاِنَّهُ مِنْ نَفْسِهِ تَعَدُّ يَبْ عِبَادِ اللَّهِ وَتَحْرِيْبُ بِلَادِ اللَّهِ، وَامَّا حَسَنٌ لِأَجْلِ اِعْلَامِ
 كَلِمَةِ اَدَاءٍ وَالْاِعْلَامِ يَحْصُلُ بِمَجْعُودِ الْجِهَادِ لَا بِفِعْلِ آخَرٍ بَعْدَهُ وَكَذَلِكَ اِقَامَةُ الْحُدُودِ
 فِي نَفْسِهَا تَعَدُّ يَبْ وَامَّا حَسَنٌ لِزَجْرِ النَّاسِ مِنَ الْمَعَاصِي وَالزَّجْرُ يَحْصُلُ بِمَجْعُودِ اِقَامَةِ الْحُدُودِ
 لَا بِفِعْلِ آخَرٍ بَعْدَهُ وَكَذَلِكَ صَلَاةُ الْحَنَازَةِ فِي نَفْسِهَا يَدْعُو مُشَابَهَةً لِعِبَادَةِ الْأَصْنَامِ وَ
 اَمَّا حَسَنٌ لِأَجْلِ قَضَاءِ حَقِّ الْمُسْلِمِ وَهُوَ يَحْصُلُ بِمَجْعُودِ صَلَاةِ الْحَنَازَةِ لَا بِفِعْلِ بَعْدَهَا
 فَهَذِهِ الْوَسَائِطُ وَهِيَ كَقَوْلِكَ الْكَافِرُ اِسْلَامَ الْمِلَّةِ وَهَكَذَا حُرْمَةُ الْمَنَاجِي كُلِّهَا بِفِعْلِ الْعِبَادِ

وَإِخْتِيَارِهِمْ فَلِهَذَا أُعْتِبَتْ الْوَسَائِطُ طَهْرًا وَجُعِلَتْ دَاخِلَةً فِي الْحَسَنِ لِغَيْرَةِ بَخْلَافٍ وَسَائِرِ
الزُّكُوفِ وَالصُّومِ وَالْحَجِّ أَعْنَى فَقَلِّ لَفَقِيرٍ وَعَدَاوَةِ النَّفْسِ وَشَرِّ الْمَكَانِ فَإِنَّهَا مَحْضُ خَلْقِ اللَّهِ
تَعَالَى وَلَا إِخْتِيَارَ فِيهَا لِلْعَبْدِ أَصْلًا وَلِهَذَا جُعِلَتْ مِنَ الْمُتَعَيَّنِ بِالْحَسَنِ لِغَيْرَةِ تَمَاطُلٍ وَالْقُدْرَةِ
مِثَالُ الشَّرْطِ الَّذِي حُسْنُ الْمَأْمُورِيهِ، لِأَجَلِهِ لَا لِلْمَأْمُورِيهِ، وَإِنْ قَدَّرْتَ الْمُضَاتِ وَقُلْتَ وَمِثْلُ
الْقُدْرَةِ كَانَ مِثَالًا لِلْمَأْمُورِيهِ، الْمَشْرُوطِ بِهَا وَإِنْ جُعِلَتْ ضَمِيلًا وَيَكُونُ حَسَنًا رَاجِعًا إِلَى الْغَيْرِ كَمَا
كَانَ ضَمِيلًا لَا يَتَدَاخَلُ أَوْ يَتَدَاخَلُ رَاجِعًا إِلَيْهِ كَمَا قِيلَ لَمْ يَنْتَشِرِ الْكَلَامُ وَتَكُونُ الْقُدْرَةُ مِثَالًا لِلْغَيْرِ بِأَنَّ
تَكْلِيفَ الْكَرْبِ يَكُونُ الشَّرْطُ بِمَعْنَى الْمَشْرُوطِ وَيَكُونُ الْمَعْنَى أَوْ يَكُونُ الْعَبْدُ كَالْقُدْرَةِ حَسَنَةً
لِحُسْنِ فِي مَشْرُوطِهَا فَانْقَلَبَ الْمُقْصُودُ وَانْعَكَسَ الْمَدْعَى وَبِالْجُمْلَةِ لَا يَخْلُو هَذَا الْمَقَامُ عَنْ
تَحَلُّلِ تَرَوْصَتِ الْقُدْرَةِ بِقَوْلِهِ يُمْكِنُ بِهَا الْعَبْدُ مِنْ أَكَادِمِ الزُّمَةِ لِلْإِعْزَازِ إِلَى أَنَّ هَذِهِ
الْقُدْرَةُ لَيْسَتْ قَدْرَةً حَقِيقَةً يَكُونُ مَعَهَا الْفِعْلُ وَتَكُونُ عَلَيْهِ لَهُ بِأَنَّ الْخَلْفَ فَإِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ
مَدَارًا لِلتَّكْلِيفِ لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ سَابِقًا عَلَى الْفِعْلِ حَتَّى يَكْلَفَ بِسَبَبِهِ الْفَاعِلُ بَلْ لَمْ يَأْتِهَا طَهْرًا
هِيَ الْقُدْرَةُ الَّتِي بِمَعْنَى سَلَامَةِ الْأَسْبَابِ وَالْآلَاتِ وَصِحَّةِ الْجَوَارِحِ فَإِنَّهَا تَقْدَمُ عَلَى
الْفِعْلِ وَصِحَّةِ التَّكْلِيفِ إِنَّمَا يَتَعَيَّنُ عَلَى هَذِهِ الْإِسْطِطَاعَةِ فَقُدْرَةُ التَّوَصُّيِّ حِينَ وَجَدَ أَنْ
الْمَاءِ وَالْأَنْفَاقِ وَقُدْرَةُ تَوَجُّهِ الْقِبْلَةِ حِينَ عَدَمُ الْخَوْفِ وَوُجُودُ الْعِلْمِ وَالْإِفْجَهَةِ الْقُدْرَةِ
أَوِ الْمَحْرَجِي وَقُدْرَةُ الْفِيَامِ حِينَ الصَّحَّةِ وَالْإِتَامَةِ وَالْإِنْفَاضِ خَلْفَهُ وَقُدْرَةُ الْحَجِّ حِينَ
وُجُودِ الْبَرِّ وَالْإِرْجِلَةِ وَصِحَّةِ الْأَعْضَاءِ وَأَمِنْ الطَّرِيقِ وَالْأَفْهَمِ طَوْرُوعٍ وَعَلَى هَذَا الْقِيَاسِ

ترجمہ

ثم بعد هذه المسامحات ۱۴ پھر ان تین مسامحتوں کے بعد مصنف نے ان کی مثالوں میں
بھی غلطی کی ہے، چنانچہ فرمایا، جیسے وضو جہاد اور قدرت کو اس چیز کے ادا کرنے پر قادر ہوتا
جاس پر لازم ہے، پس وضو اس امور کی مثال ہے کہ اس کے ادا کرنے سے غیر ادا نہیں ہوتا کیونکہ وضو فی نفسہ
اعضاء وضو کو صاف کرنا اور پانی کو ضائع کرنا ہے، اور صلوٰۃ کی وجہ سے حسن ہوا ہے اور صلوٰۃ وہ امور ہے
کہ صرف وضو کر لینے سے ادا نہیں ہوتی، بلکہ صلوٰۃ کو ادا کرنے کے لئے علیحدہ سے دوسرا فعل انجام دینا پڑتا ہے جس
سے کہ نماز جو دیں آئے اور جب کوئی شخص وضو کرتے وقت نیت کرے گا تو وضو مقصود بن جائے گا اور قربت
مقصودہ بن جائے گا جس پر اس کو ثواب دیا جائیگا، اور جہاد اس امور کی مثال ہے کہ جس کے داکر لینے سے غیر بھی
ادا ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ فی نفسہ اللہ کے بندوں کو عذاب دینا ہے اور اللہ کے شہروں کو برباد اور ویران کرنا ہے

بے شک یہ اعلا کلمۃ اللہ کی وجہ سے حسن ہوا ہے، اور اعلا کلمۃ اللہ صرف جہاد سے حاصل ہوتا ہے، اس کے بعد دوسرا فعل انجام نہیں دینا پڑتا۔

و کذلک اے اسی طرح حدود قائم کرنا فی نفسہ عذاب دینا ہے اس میں حسن اس وجہ سے آیا ہے کہ اس میں لوگوں کو معاصی سے روکا جاتا ہے اور زجر عن امعاصی حدود قائم کرنے سے ہی حاصل ہو جاتا ہے، نہ کہ اس کے بعد کسی دوسرے فعل سے (اور جاری کرنے کے بعد دوسرا کوئی کام نہیں کرنا پڑتا، ایسے ہی جنازہ کی نماز فی نفسہ بدعت ہے جو بتوں کی پوجا کرنے کے مشابہ ہے، مسلمانوں کا حق ادا کرنے کی وجہ سے حسن ہوا ہے اور یہ نماز جنازہ بڑھ لینے سے حاصل ہو جاتا ہے نہ کہ کسی دوسرے فعل سے اس کے بعد پس یہ تمام واسطے اور وہ کافر کا کفر، میت کا اسلام اور منوعات شرعیہ کی بے حرمتی کرنا سب کی سب بندوں کے فعل اور ان کے اختیار سے ہیں اسی واسطے ان واسطوں کا یہاں اعتبار کیا گیا، اور حسن لغو میں داخل مانا گیا، بخلاف زکوٰۃ صوم اور حج کے واسطوں کے یعنی فیکر کا فقر، نفس کی عداوت اور مکان کی شرافت و عظمت تو یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہیں بندے کا اس میں کوئی دخل اور اختیار نہیں ہے، اس لئے ان کو حسن لغو کے ساتھ ملحق کیا گیا، پس غور کر لو۔

اور قدرت اس شرط کی مثال ہے جس کی وجہ سے امور بہ حسن ہوا ہے، قدرت مامور بہ کی مثال نہیں ہے اور اگر تو یہاں یہ مضاف محذوف مان لے، اور کہے کہ مشروطا القدرۃ تو اس مامور بہ کی مثال بن جائے گی جو قدرت کے ساتھ مشروط ہے اور اگر تو اوکون حسن کی ضمیر غیر کی طرف راجع کرے جس طرح لیتا دی اور یتا دی کی ضمیر غیر کی طرف راجع ہے جیسا کہ کہا گیا ہے تو مصنف کے کلام میں انتشار نہ ہوتا اور قدرت بلا تکلف غیر کی مثال بن جاتی، البتہ اس صورت میں مشروط مشروط کے معنی میں ہوگا اور عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ غیر جیسے کہ قدرت حسن ہوگا، اسکے مشروط میں حسن کی وجہ سے پس مقصد پلٹ جائے گا اور مدعا الٹ جائے گا، حاصل کلام یہ ہے کہ یہ مقام معمولی خامی سے خالی نہیں ہے۔

ثم وصف القدرۃ الخ ماتن نے اسکے بعد اپنے قول ”تتمکن بہا العبد من ادار الزمہ“ سے اس قدرت کا وصف بیان کیا ہے، اثارہ کرنے کے لئے کہ یہ قدرت، قدرت حقیقہ نہیں ہے جس کے ساتھ فعل صادر ہوتا ہے اور وہ قدرت اس فعل کے لئے علت ہوتی ہے اور اس میں تغلف نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ تکلف ہونے کا مدار نہیں ہے کیونکہ وہ فعل سے نہیں ہوتی تاکہ اسکے سبب سے فاعل تکلف ہو۔ بلکہ اس مقام پر قدرت سے مراد وہ قدرت ہے جس کے معنی میں اسباب اور آلات کا سالم رہنا اور اعضاء بدن کا صحیح ہونا، کیونکہ یہ قدرت فعل سے پہلے ہوتی ہے اور تکلیف (خدا کے احکام کا پابند ہونا) کا درست اور صحیح ہونا اس استطاعت پر موقوف ہے۔

فقدرة التوضی الخ پس وضو کرنے کی قدرت اس وقت ہے جبکہ پانی پایا جائے ورنہ پس تیمم ہے اور قبلہ

کی جانب توجہ کرنے کی قدرت اس وقت ہے جبکہ خوف نہ ہو اور قہر معلوم ہو (یعنی خوف کے وقت اور قہر معلوم نہ ہونے کے وقت) جہت قدرت اور جہت تحری ہے، اور قیام کی قدرت صحت کے وقت ہے ورنہ قعود اور اشارہ ہے، اور زکوٰۃ کی قدرت اس نصب کے وقت ہے ورنہ وہ معاف ہے، اور روزہ کی قدرت صحت اور اقامت کے وقت ہے ورنہ پس قضا اس کا نائب ہے اور حج کی قدرت اس وقت ہے جبکہ سفر خرج اور سواری موجود ہو، اعضا بدن صحیح و تندرست ہوں اور راستہ مامون ہو ورنہ حج نفلی ہوگا اسی طرح دوسرے امور کو قیاس کیسے۔

تشریح عبارت

ما تن نے بنایا تھا کہ کبھی مامور بہ میں حسن کی صفت غیر مامور بہ کی وجہ سے پائی جاتی ہے، اور یہ غیر اس شان کا ہوتا ہے کہ صرف مامور بہ کے ادا کرنے سے ادا نہیں ہو پاتا بلکہ ایک اور فعل کی ضرورت ہوتی ہے، اس کی مثال میں وضو پیش کرتے ہیں، وضو ایسا مامور بہ یعنی حکم ہے کہ وضو کرنے سے وضو کا غیر مثلاً نماز ادا نہیں ہوتی نہ ہی اس کا سقوط ہوتا ہے، حالانکہ وضو ایسا مامور بہ ہے کہ اس میں نماز ہی کی وجہ سے صفت حسن پیدا ہوتی ہے ورنہ تو وضو اپنے اندر اعضا کی صفائی اور برودت اور پانی کی اضاعت کے سوا کچھ بھی نہیں، اور نماز ایسا غیر ہے جو صرف فعل وضو سے ادا اور ساقط ہوگا ہی نہیں بلکہ غیر وضو کے غیر یعنی نماز کی ادائیگی کے لئے ایک دوسرے فعل کا ہونا ضروری ہے بالقصد اس دوسرے فعل یعنی فعل صلوٰۃ کو برتا جائے گا تب نماز پائی جائے گی،

مامور بہ میں حسن کی صفت جس غیر مامور بہ سے آتی ہے کبھی وہ غیر صرف مامور بہ کے ادا کرنے سے ادا ہو جاتا ہے، اس کی مثال میں جہاد ذکر کرتے ہیں، جہاد میں حقیقت کے اعتبار سے کوئی حسن و خوبی نہیں جہاد کی اصلیت یہ ہے کہ اس میں اشرب العزت کے بندوں کو تکلیف پہنچتی ہے اور اللہ الرحمن کو بستیوں تاراج کر دی جاتی ہیں، لیکن جہاد کا جو حکم دیا گیا اور اسے جو مامور بہ بنایا گیا تو اس میں جہاد کے علاوہ یعنی غیر جہاد سے حسن و خوبی پیدا ہوگئی، غیر جہاد اللہ کے کلمہ اور اللہ کے دین کا بول بالا اور اس کی سر بلندی تھی اللہ کے کلمے کا بول بالا ہونا جہاد سے حاصل ہوگا اس لئے جہاد اپنے غیر یعنی اللہ کے کلمہ کی سر بلندی کی وجہ سے صفت حسن سے منصف ہو گیا، ساتھ ہی جہاد مامور بہ کی ایسی مثال ہے کہ جس غیر کی وجہ سے جہاد میں حسن پایا گیا جہاد کرتے ہی وہ غیر ادا ہو جائے گا، یعنی جہاد کر لیا گیا تو اللہ کے دین کی سر بلندی حاصل ہوگئی جہاد کرنے کے بعد اللہ کے کلمہ و دین کی عظمت و سر بلندی کے لئے کسی اور فعل کی قطعی ضرورت نہیں رہی۔

حدود اور سزاؤں کا نفاذ حقیقت میں ایسا مامور بہ ہے جس کے اندر ذاتی وضعی اور نفس الامری خوبی اور کمال نہیں پائے جاتے، دیکھئے تو سہی سزا تو عذاب ہے اور عذاب اچھی چیز نہیں، لیکن سزا جیسے غیر حسن مامور بہ میں حسن ایک اور مامور بہ سے آیا ہے جو سزا والے مامور بہ کا غیر ہے، سزا والے مامور بہ کے علاوہ مامور بہ لوگوں کو گناہوں اور بد رویوں سے باز رکھنا تھا، لوگوں کی گناہوں سے روک تھام ایک حسن

اور کمال پیدا ہو گیا، گناہوں کے ارتکاب سے بچو، محض سزاؤں کے نفاذ سے حاصل ہو جائے گا، لہذا سزاؤں کے نفاذ کے بعد کسی اور کام کی احتیاج نہیں رہ جائے گی جس سے ماحی کا اندام مربوط کیا جائے گا۔

انہی میں نماز جنازہ بھی ہے، حقیقت میں یہ نماز ایک عجیب و غریب برکت ہے کیونکہ جنازہ پڑھنا موتیاں پونچنے سے قریب ہے، گویا جنازہ پڑھنے والے مورتی پوجتے ہیں اور یہ ایک قبیح بات تھی اس کے باوجود جنازہ کی نماز کا اکر کیا گیا اور اسے مامور بنایا گیا اور اسے حسن قرار دیا گیا مگر اس کا حسن بھی دوسرے مامور سے آیا ہے جو اس کا چہرہ وہ مامور یہ ہے کہ ایک سلطان کا حق ہوتا ہے کہ اس کے لئے دعا کی جائے، یہ دعا کیا جانا نماز جنازہ میں پایا جاتا ہے کیونکہ نماز جنازہ میں دو باتیں پائی جاتی ہیں، ایک تو اس میں اللہ رب العزت کی توصیف ہوتی ہے اور یہ حسن لیند ہے اور دوسری میت کے لئے دعا، یہ اس لئے حسن ہے کہ دعا کی صورت میں ایک سلطان کا حق اسے دیا جاتا ہے لہذا نماز جنازہ حسن تو ہوئی لیکن حسن لغیرہ ہوئی اور یہ حسن لغیرہ اپنے دونوں یعنی کامل اعتبار سے نہیں بلکہ ایک جز کے لحاظ سے حسن لغیرہ ہے اور ایک جز کے لحاظ سے حسن لعینہ ہے، ان تمام مامورات اور ادار میں واسطے موجود ہیں، مثلاً جہاد میں حسن آنے کا واسطہ ہے کہ فرما خاتمہ ہے جو جہاد کا غیر ہے مگر حسن ہے اسی کی وجہ سے جہاد میں حسن کی صفت آگئی اور میت کے اسلام کے حق کو بحال کرنا یہ ہے کہ اس کے لئے دعا کی جائے اور دعا جنازہ میں موجود تھی لہذا جنازہ ایسا حق کا واسطہ ہوا اور سزاؤں کے نفاذ میں ممنوعات اور مناہی کے حق احترام کے تار دیو سب جوتا کر کے اور اس کے معززانہ پہن کو روندنے پر بریک لگانا ہے یہ واسطے سلسلے بندوں کے کہ تو توں اور ان کے اختیارات کی بات تھی پس ان واسطوں کو معتبر نہ ہوئے انہیں حسن لغیرہ کی فہرست میں ڈال دیا گیا، لیکن یہ کام زکوٰۃ روزہ حج کے واسطوں میں اس لئے نہیں کیا گیا کہ واسطے تو اللہ رب العزت کی ایجاب تعین سے ہوئے تھے اس میں بندوں کے اختیارات کا کوئی دخل تھا ہی نہیں مثلاً فقر کا فقر ونگدستی اور نفس مارہ کی عداوت کا اللہ رب العزت سے انتساب اور حج کے لئے مقام کی شرافت کا اعلان یہ تو اللہ رب العزت کے اپنے اختیاری اور مخصوص کام ہیں اس لئے ان مامورات کو حسن لعینہ کے لمحات میں ڈال دیا گیا، یہاں غور کرو گے تو حسن لعینہ اور لغیرہ کے تمام پہلو واضح ہو جائیں گے، لہذا تمہارا گذر اس مقام میں غور ہی کے ساتھ ہونا چاہئے۔

قدرت کے بارے میں بحث یہ ہے کہ قدرت شرط کی مثال ہے یا مشروط کی مثال، اگر قدرت شرط کی مثال مانی جائے تو معنی یہ ہوگا، قدرت جس شرط کی مثال ہے اسی شرط کی وجہ سے مامور میں حسن کی صفت آئی ہے، اب یہ مطلب خود ہی سامنے آ جائے گا کہ قدرت مامورہ کی مثال نہیں ہے، اگر قدرت کو مامورہ کی مثال قرار دینا ہو تو قدرت سے پہلے مشروط بقدر مانئے قدرت کو مضاف الیہ اور مشروط کو مضاف ٹھہراتے ہوئے مشروط القدرت کہئے، اب قدرت یقیناً اسی مامورہ کی مثال ہوگی جو قدرت سے

مشروط ہو، ادیکون حسنا میں ضمیر کے مرجع پر نظر کرنے سے قدرت میں معنی کا اسٹ پھیر پایا جاتا ہے کیوں کہ ادیکون حسنا کی ضمیر اگر غیر کی طرف راجع کر دی جائے یعنی مامور بہ جو قریبی مرجع ہے اس کی طرف ضمیر نہ لوٹا کر غیر یعنی بعید مرجع کی طرف ضمیر لوٹائی جائے تو اس صورت میں لایتادی، بتادی اور ادیکون دکان سب کی ضمیروں کا مرجع ایک ہوگا، اور کلام لاشبہ انتشار کا شکار ہونے سے محفوظ رہے گا اور قدرت اس صورت میں غیر کی مثال ہوگی یعنی غیر مامور بہ کی مثال ہوگی اور مثال مثل لہ میں واقعہ اچھی مطابقت پائی جائے گی لہ کیونکہ قدرت غیر مامور بہ کی مثال طے ہو چکی تھی، لیکن ایک بڑی خرابی یہ لازم آئے گی کہ اس وقت شرط کو مشروط کے معنی میں لینا پڑے گا اور اتن کی عبارت کا مطلب ہوگا کہ یا مامور بہ کا غیر جسے قدرت ہے ایسے معنی کی وجہ سے حسن ہوگا جو اس کے مشروط میں پایا جاتا ہے، حالانکہ یہ معنی قطعی غلط ہے کیونکہ مشروط تو مامور بہ ہے اور یہ مامور بہ مشروط بالقدرت ہے اس مامور بہ کے لئے تسلیم ہو چکا تھا کہ اس میں حسن نہیں ہے یہ علی غیر احسن ہے لیکن اس مامور بہ کے غیر اور علاوہ یعنی قدرت میں حسن تھا اس کی وجہ سے اس میں حسن آیا، یہ معنی صحیح تھا مگر بالآخر توجیہ پر یہ لازم آتا ہے کہ خود بشرط یعنی قدرت میں حسن اس لئے آیا کہ مامور بہ میں حسن تھا، حالانکہ مامور بہ میں حسن نہیں تھا تو یہ معنی اور توجیہ مطلوب کے خلاف اور مدعی کے برعکس ہے معلوم ہوا کہ چاہے مضاف کی تقدیر ہو یا ضمیروں کا اتحاد المرجع ہر صورت میں مصنف کی عبارت میں لایعنی مکاری کرنی پڑتی ہے، یعنی یہ مقام ہر حال میں کجی اور بے ہودہ اسلوبی کا حامل رہے گا۔

ثم وصف القدرة ان قدرته کی تعریف میں ماتن نے ممکن اور استطاعت لاکر اشارہ کر دیا کہ اس سے حقیقی قدرت جس میں تمام شرطیں جمع ہوں مراد نہیں ہے کیونکہ حقیقی قدرت علت کا درجہ رکھتی ہے، حقیقی قدرت فعل کی علت ہوتی ہے اور فعل حقیقی قدرت کا معلول ہوتا ہے اور علت و معلول میں تخلف نہیں ہوتا، یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ معلول پایا جائے اور علت نہ پائی جائے بلکہ حقیقی قدرت کی حقیقت ہی یہ ہے کہ اسکے ساتھ فعل ضرور پایا جائے گا مگر شریعت میں بندے کو جس قدرت کا مکلف بنا کر مامور ٹھہرایا گیا ہے وہ حقیقی قدرت نہیں ہے کیونکہ حقیقی قدرت فعل کے ساتھ ہوتی ہے، فعل پر تقدم و سبقت نہیں رکھتی ہے اور جب تک قدرت فعل پر تقدم و سبقت نہیں رکھے گی تب تک ایسی قدرت کی بنا پر فاعل کو فعل کا مکلف نہیں بنایا جائے گا حقیقی قدرت میں اتصال بالفعل پایا جائے گا ایکن حقیقی قدرت فعل سے مقدم اور اس سے پہلے نہیں ہوتی ہے بلکہ اسکے ساتھ رہتی ہے، اس لئے حقیقی قدرت تکلیف و امر کا مدار نہیں ہو سکتی، ہاں ماتن

لہ علامہ ابوالفضل جون پوری قدس سرہ نے فرمایا ادیکون سے کی ضمیر غیر کی طرف لوٹانے سے مثال اور مثل لہ میں کوئی مطابقت نہیں رہے گی، اگر لکھنوی کا انتساب درست مانیں تو ابوالفضل جون پوری کی بات قابل قبول نہیں رہے گی۔

کی عبارت میں قدرت سے وہ استطاعت مراد لی جائے گی جس کی بدولت بندے کے لئے اس کے ذمے لازم شدہ کی ادائیگی ممکن ہو سکے یہاں پر بھی قدرت مراد ہے، اس قدرت کی تفصیل یہ ہے کہ اس سے اسباب اور آلات اور اعضاء کی حفاظت و صحت مراد ہے یعنی فعل کے سبب، فعل کے آلات محفوظ ہوں اور اعضاء صحت مند ہوں، یہی معنی ہے بندے یعنی مکلف کی قدرت کے، اس معنی میں قدرت ایسا مفہوم ہوگا جو بالیقین فعل پر مقدم و سابق ہے۔ سنئے، تکلیف و امر کی صحت اسی استطاعت یعنی قدرت پر موقوف ہے اس کی مثال میں ہم کہیں گے کہ وضو ایک فعل ہے اس کی قدرت پانی کا پانا ہے، اگر پانی مل گیا تو سمجھئے کہ مکلف وضو پر قادر ہے اور پانی نہ ملا تو وہ وضو پر قادر نہیں کہا جائے گا، لہذا اسے تیمم کرنا پڑے گا، اسی طرح قبلہ کی طرف رخ کرنے کی قدرت یہ ہے کہ خوف اور اندیشہ نہ ہونے کی صورت میں اور جہت قبلہ معلوم ہونے کی صورت میں قبلہ کی طرف رخ کرے، یہی توجہ الی القبلة، قبلہ کی طرف توجہ کی قدرت کہلائے گی، اگر خوف ہو تو جہت توجہ کہہ سکتا ہے وہی جہت توجہ کی قدرت قرار پائے گی اور اگر جہت کا علم نہیں ہے تو غور و تحری کے نتیجے میں جس رخ کو قبلہ کے لئے متعین سمجھے گا وہی توجہ الی القبلة کی قدرت سمجھی جائے گی، یہی حالت مثلاً نماز میں قیام پر قدرت کہہ سکتا ہے اگر تندرست ہے تو یہی صحت قیام کی قدرت سمجھی جائے گی اگر تندرست نہیں ہے تو بیٹھ کر نماز پڑھے یا اشارے سے پڑھے، درزکوۃ کی قدرت نصاب زکوۃ کے بقدر مال کا ملکیت میں آنا ہے بالفرض زکوۃ کے نصاب کی مقدار میں مال کا کوئی مالک نہیں ہے تو زکوۃ کا اس سے کوئی مطالبہ نہیں کیا جائے گا شارح نے محفو کا لفظ اپنی طرف سے بڑھایا ہے، یہ ان کی غلطی ہے، نیز روزے کی قدرت مکلف کا مریض نہ ہونا یعنی تندرست اور تقیم ہونا ہے اور علی سبیل المثال حج کی قدرت میں یہ چیزیں آتی ہیں، خرچ اور صرف حاصل ہو، سواری کا انتظام ہو سکے، حاجی کے اعضاء تندرست ہوں اور حج کا راستہ خطرے سے محفوظ ہو اور پر اس ہو، اگر یہ باتیں نہیں ہیں تو حج کی قدرت مفقود سمجھئے، حاجی دنیا کے کچھ حصے کی ملکیت ہی کیوں نہ رکھتا ہو اسی طرح شریعت کے ہر حکم و امر میں اسکے کرنے کی قدرت کے زاویے استطاعت اور بجا آوری کی طرف جھکے ہوئے ہیں بس دیکھا یہ جائے گا کہ کن اسباب آلات اور اعضاء کے تحفظ و صحت و تعاون سے بندہ حکم کی تعمیل کرے گا جن سے تعمیل ممکن ہوگی وہی فعل و امر کی قدرت کہلائیں گے، شارح کہتے ہیں اس قدرت میں مطلق اور کامل قدرت کو شامل کر سکتے ہیں

فَقَالَ وَهِيَ تَوْعَانِ مُطْلَقٌ اَي الْقُدْرَةُ الَّتِي يَتِمَّكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ وَهِيَ بِمَعْنَى سَلَامَةِ الْاَلَاةِ وَالْاَسْبَابِ تَوْعَانِ اَحَدُهُمَا مُطْلَقٌ اَي غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِصِفَةِ الْيُسْرِ وَالسَّهُولَةِ لَمَّا فِي الْقِسْمِ الْاَلَاةِ وَهُوَ مَا اَدْفَى مَا يَتِمَّكَّنُ بِهِ الْمَأْمُورُ مِنْ اَدَاةٍ وَمَا لَزِمَهُ وَهُوَ شَرْطٌ فِي اَدَاةٍ كُلِّ امْرِئٍ الْمَطْلُوقُ اَدْفَى مَا يَتِمَّكَّنُ بِهِ الْعَبْدُ وَهَذَا الْقَدْرُ مِنَ التَّمَكُّنِ شَرْطٌ فِي اَدَاةٍ كُلِّ امْرِئٍ وَبِالْبَاقِي زَائِدٌ وَهُوَ قَدْرُ

مَا يَسَعُ فِيهِ أَرْبَعٌ رَكَعَاتٍ مِنَ الظُّلُمِ فَإِنْ اكْتَفَى بِهَذَا الْقَدْرِ سَمِعَ مُؤَكِّدَةً وَهُوَ الَّذِي سَمِعَهُ اللَّهُ مُطْلَقًا وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ مُطْلَقٌ وَمُقَيَّدٌ أَوْ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ وَبَارِدٌ أَوْ يَدٌ لَفْظٌ أَذَى اخْتَرَقَ بَيْنَ الْمُقْسِمِ وَالْمُقْسَمِ لِأَنَّ الْمُقْسَمَ هُوَ مَا يَحْتَمِلُ بِنَهَا الْعَبْدُ فَلَا يَرُدُّ مَا يَتَوَقَّعُ أَنَّهُ يَلْزِمُ مُنْقِصًا لِلشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ وَإِلَى غَيْرِهِ وَإِنَّمَا قَيَّدَ بِأَدَاءِ كُلِّ أَمْرٍ لِأَنَّ الْقَضَاءُ لَا يَشْتَرِطُ فِيهِ هَذِهِ الْقَدْرَةُ مُطْلَقًا بَلْ إِذَا كَانَ الْمَطْلُوبُ الْفِعْلُ وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْمَطْلُوبُ السُّؤَالُ وَالْإِثْبَاتُ فَلَا يَشْتَرِطُ فِيهِ ذَلِكَ فَإِنَّ مَنْ عَلَيْهِ أَلْفُ صَلَاةٍ يُقَالُ إِنَّ فِي النَّفْسِ الْآخِرَةِ أَنَّ هَذِهِ الصَّلَاةَ وَاجِبَةٌ عَلَيْكَ وَمَعْرُتُهُ تَظْهَرُ فِي حَقِّهِ وَجُوبُ الْإِيصَاءِ بِالْفِدْيَةِ وَالْإِثْبَاتِ.

ترجمہ

ترجمہ **ث** تو قسم ہذا القدر : پھر اتن نے اس قدرت کی تقسیم فرائی قدرت مطلقہ اور قدرت کمالہ پس : ارا اور وہ دو قسموں پر ہے ایک ان میں قدرت مطلقہ ہے یعنی وہ قدرت کہ بندہ جس کی وجہ سے اپنی نرم داری کو پورا کرنے پر قادر ہوتا ہے جس کے معنی آلات و اسباب کے صحیح و سالم ہونے کے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک مطلق ہے یعنی وہ آسانی اور سہولت کی صفت سے مقید نہیں ہے جس طرح کہ آنے والی قسم میں اس کی قید ہے

اور مطلق وہ ادنیٰ درجہ کی قدرت ہے جس کے ذریعہ سے مطلق الزم کے ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ یہ قدرت ہر حکم کے ادا کرنے کی شرط ہے۔ یعنی مطلق قدرت وہ ہے کہ جس کے ذریعہ بندہ اپنی ذمہ داری پورا کرنے پر قادر ہوتا ہے اور قدرت کی اتنی مقدار ہر حکم کے ادا کرنے کے لئے شرط ہے اور قدرت کا باقی حصہ زائد ہے اور ادنیٰ قدرت یہ ہے کہ اس میں ظہر کی چار رکعتیں پڑھنے کی گنجائش ہو پس اگر اس مقدار پر کم اکتفا کر لیا تو اس کا نام قدرت ممکنہ رکھا جاتا ہے، اسی کو مصنف نے مطلق نام رکھا ہے۔

دکان بیخی ان یقولی الا اور اتق کو مناسب تھا کہ مطلق دمیقید یا کامل وقاصر کہتے (تا کہ مقابہ بہتر ہوتا) اور لفظ ادنیٰ کے بڑھادینے سے مقسم اور قسم کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا اس لئے کہ مقسم ناممکن بہا العبد کا نام ہے اور قسم ادنیٰ ناممکن بہا العبد کو کہتے ہیں، لہذا ایک شے کا اپنی ذات اور اپنے غیر کی طرف مقسم ہونے کا اعتراض وارد نہ ہوگا، اور مصنف نے بافارک امر کی قید اس لئے لگائی کیونکہ قضا میں اس قدرت کی مطلقاً شرط نہیں ہے بلکہ اس وقت شرط ہوتی ہے جب کہ فعل مطلوب ہو۔

دعا اذا كان المطلوب اذ لیکن جب مطلوب سوال اور گناہ ہو تو اس وقت اس کی شرط نہیں ہے کیونکہ جس کے ذمہ ہزار نمازیں فرض ہیں تو اس سے آخری سانس میں یہی کہا جائے گا کہ تم پر یہ نمازیں واجب الادا ہیں جس کا ثمرہ وصیت کے واجب ہونے کے حق میں ظاہر ہوگا کہ فدیہ دے در نہ گنہگار ہوگا۔

تشریح عبارات

قدرت پر کلام کرتے ہوئے بتلایا کہ قدرت کی مطلق اور کامل دو قسمیں ہیں، شارح فرماتے ہیں اس بات کے لئے تقابلی حسن پیدا کرنے کے لئے بہتر تھا کہتے قدرت کی دو قسمیں ہیں مطلق اور تعین یا کامل اور قاصر، مطلق قدرت کو قدرت ممکنہ کہتے ہیں، قدرت ممکنہ یہ ہے کہ بندہ اس کے ذریعہ مامور بہ کی تعمیل کی استطاعت یا جائے قدرت ممکنہ میں اس بات کا پایا جانا اس لئے ضروری ہے کہ اللہ رب العزت فرماتے ہیں لا یكلف الله نفسا الا وسعها اگر ادنی استطاعت کے بغیر ادائے امر واجب امیں تو تکلیف بالایطاق لازم آئے گی، حالانکہ اللہ رب العزت نے اسے سوخت کر دیا ہے، مذکورہ بالا قدرت ممکنہ ہر امر کی ادائیگی کے واجب ہونے کے لئے شرط ہے چاہے وہ امر دینی عبادت سے متعلق ہو جیسے نماز یا مالی عبادت سے منسلک ہو جیسے زکوٰۃ قدرت ممکنہ ادائیگی کے واجب ہونے کی شرط ہے اور صرف ادا کی شرط قدرت حقیقیہ ہے، یہ قدرت نہیں، علامہ عبدالحلیم نے بھی یہی مفہوم واضح کیا ہے ہر امر کی ادائیگی کے واجب ہونے کے لئے قدرت ممکنہ کو شرط ٹھہرانے کا غیور یہ بھی ہے کہ قدرت ممکنہ قضا کے واجب ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، حالانکہ یہ ظاہر قضا کے واجب ہونے کے لئے قدرت ممکنہ کو شرط ہونا چاہئے تھا اس لئے کہ وجوب قضا میں قدرت ممکنہ شرط نہ ماننے کی صورت میں لازم آئے گا کہ بندے کے ذمہ وہ مطالبہ ڈالا جا رہا ہے جہاں اس کے بس میں نہیں ہے، کیونکہ اسے قدرت نہیں قدرت کے بغیر تکلیف و مطالبہ منغی و مردود ہو چکا ہے، اللہ رب العزت نے فرمایا تھا لا یكلف الله نفسا الا وسعها، اس کا ضل یہ ہے کہ قدرت ممکنہ وجوب قضا میں شرط نہیں ہے اور لا یكلف الله نفسا سے اللہ تعالیٰ واضح فرماتے ہیں کہ تکلیف و مطالبہ تعمیل کے آغاز میں قدرت ممکنہ کا ہونا شرط ہوگا کیونکہ تکلیف اور مطالبہ تعمیل کا آغاز اس وقت تک ممکن ہوگا جب تک کہ قدرت ممکنہ نہ ہو، لیکن قدرت ممکنہ تکلیف اور مطالبہ تعمیل کے بقا و استمرار میں مشہد نہیں ہوگی، اور قضا کا درجب ہونا یہ تکلیف و مطالبہ تعمیل کی بقا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وجود دار ہی وجوب قضا کا سبب ہے جب کہ آغاز و بقا میں حد فاصل کا آنا تو عادی بات ہے جیسے گواہ آغاز نکاح کے لئے مطالبہ کی شرط میں، لیکن نکاح کی بقا اور اس کی استمرار کے لئے یہی گواہ شرط نہیں ہیں، اسی طرح قدرت ممکنہ آغاز و تکلیف یعنی مامور بہ کی ادائیگی کے وجوب کے لئے شرط رہے گی جبکہ یہی ممکنہ قدرت بقائے تکلیف یعنی قضا کے وجوب کے لئے شرط نہیں رہے گی، ہاں قدرت ممکنہ قضا کے لئے اس صورت میں شرط ہو جائے گی جب قضا سے فعل یعنی فوت شدہ کی ادائے مقصود و مطلوب ہو، یہاں قضا کے لئے ممکنہ قدرت کا شرط ہو جانا اس لئے روا ہو گیا کہ ممکنہ قدرت کے بغیر فعل کا مطالبہ سرے سے درست ہی نہیں ہوگا، فعل کا مطالبہ ادا سے گذر کر قضا میں کیا گیا لہذا مطالبہ فعل کی صورت میں ممکنہ قدرت اس کی شرط مان لی جائے گی، یہ بات قطعی مطابق ہے اس میں کوئی زبردستی نہیں۔

ہاں اگر قضا سے فعل کا مطالبہ منظور نہ ہو بلکہ اس سے وارث کے لئے فدیہ کی وصیت کو نامراد ہو یعنی وارث کو کھدیا جائے کہ موت کے بعد وہ میت کی جانب سے فدیہ دیدے یا وصیت کے متارکہ پر گناہ کا لزوم ہوگا تو ان

دونوں صورتوں میں چاہے فدیہ دینے کی وصیت ہو یا فدیہ کی وصیت کی تعمیل کا متارکہ ہو قدرت ممکنہ کسی ایک میں شرط نہیں ہوگی، اس کی مثال میں شارح کہتے ہیں اگر کسی کے ذمہ ہزاروں قصا نمازیں ہیں اور اس کا آخری وقت آہو پچا تو آخری لمحوں میں اس سے کہا جائے گا کہ یہ نماز تم پر واجب ہے حالانکہ وہ اس وقت اس کی ادائیگی پر قدرت نہیں رکھتا، جب ادا پر وہ قادر نہیں تو ممکنہ قدرت کی نفی ہوگئی، بس اس صورت میں ممکنہ قدرت کے نہ ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ یہ وجہ ہلاک کا وجوہ نہیں ہے بلکہ یہ فدیہ دینے کی وصیت کرنے کا وجوب ہے اور وصیت کی تعمیل نہ ہونے کی صورت میں گناہ کے وجوب فی الذمہ کا وجوب ہے، لکھنوی نے علامہ عبدالمعلیٰ کے حوالہ سے یہ بحث قرالات میں بہر نظر کی ہے

وَالشَّرْطُ تَوْهْمُهُ لِحَقِيقَتِهِ اَي الشَّرْطُ فَيَبَيِّنُ هَذِهِ الْقُدْرَةَ الْمُمْكِنَةَ الْاَدْنٰى كَوْنُهُ مَتَوَهَّمٌ اَوْ جَوْودٌ لَا مُتَعَقِّقٌ اَوْ جَوْودٌ اَي لَا يَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ الْوَقْتُ الَّذِي يَسْمَعُ اَرْبَعُ رَكَعَاتٍ مَوْجُوْدًا مُتَعَقِّقًا فِي الْحَالِ، بَلْ يَكْفِي وَهْمُهُ اَنْ يَحْقُقَ هَذَا الْمَوْكُوْمُ فِي الْخَارِجِ بِاَنْ يَمْتَدَّ الْوَقْتُ مِنْ جَانِبِ اللّٰهِ يُؤَدِّيهِ فِيهِ وَالْاَتَّظَاهِرُ مُرْكَبٌ فِي الْقَضَاءِ حَتّٰى اِذَا كَلَعَ الضُّبْبِي اَوْ اسْكُو الْكَافِر اَوْ ظَهَرَتْ الْحَائِضُ فِي آخِرِ الْوَقْتِ لَزِمَتْهُ الصَّلٰوةُ لِتَوْهْمِ الْاِمْتِنَادِ فِي آخِرِ الْوَقْتِ يَوْفِ السُّمُسِ وَالْمُرَادُ بِآخِرِ الْوَقْتِ الَّذِي لَا يَسْمَعُ فِيهِ الْاِمْتِنَادُ الرَّحْمِيَّةُ فَاِذَا اَحْدَثَتْ هَذِهِ الْمَوْجِبَاتُ فِي هَذَا الْوَقْتِ لَزِمَتْهُ الصَّلٰوةُ لِاحْتِمَالِ مُتَبَدُّهِ يَوْفِ السُّمُسِ فَاِنْ اِمْتَدَّ فِي الْوَاقِعِ يُؤَدِّيهِ فِيهِ وَالْاَبْقَاضُ هَذَا الْوَقْتُ اَمْرٌ مُّكِنٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ كَمَا كَانَ لِسُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَيْثُ عُرِضَتْ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافَاتُ الْحَيَادُ فَكَادَتْ السُّمُسُ تَغْرِبُ فَضَرَبَ سَوْفَهَا وَاعْنَقَهَا فَرَدَّ اللّٰهُ السُّمُسَ حَتّٰى صَلَّى الْعَصْرَ وَسَخَّرَ لَهُ الرِّيحَ مَكَانَ الْخَيْلِ وَهَذَا اِمْنٌ الْقُلْنَ وَقَدْ كَانَ لِيُوشِعَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتّٰى فَتَحَ الْقُدْسَ قَبْلَ دُخُولِ لَيْلَةِ الْمَسْبُتِ وَقَدْ كَانَ لِنَبِيِّنَا عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ حَيْثُ فَاتَتْ صَلٰوةُ الْعَصْرِ مِنْ عَلٰى كَمَا ذَكَرْنِي كِتَابُ الشَّيْرِ وَهَذَا اِيْخْلَافُ الْحَجِّ فَاِنْ لَوْ يُعْتَبَرُ فِيهِ تَوْهْمُ الزَّادِ وَالزَّاحِلَةِ مَعَ اَنَّ الْكُلَّ النَّاسَ يُعْجُونَ بِالْزَّادِ وَرَاحِلَةٍ لَّانْ فِي اِعْتِبَارِ ذَلِكَ حَرْجًا عَظِيْمًا وَلَوْ اُعْتَبِرَ ذَلِكَ لَا تَظْهَرُ مُرْكَبَةٌ فِي وَجُوْبِ الْقَضَاءِ لَانَّ الْحَجَّ لَا يَقْضٰى وَاَمَّا تَظْهَرُ فِي حَقِّ الْاِتِّصَالِ وَالْاِيْصَاءِ وَذَلِكَ خَيْرٌ مَّعْقُوْلٍ

ترجمہ

والشرط توهمه الحقیقتہ از اور شرط اس کا محض تہم ہے اس کی حقیقت نہیں ہے یعنی اس قدرت ممکنہ ادنیٰ کی شرط یہ ہے کہ وہ متوہم الوجود (پائے جانے کا دہم ہو) ہو، متحقق الوجود (پایا جانا یعنی ہو) یا ہونا لازم نہیں ہے یعنی وہ وقت جس میں چار رکعتیں پڑھنے کی گنجائش ہے، فی الحال متحقق ہی ہو

بلکہ وجوب کے لئے وہم ہونا کافی ہے پس اگر یہ مہوم خارج میں پایا گیا مثلاً خدا تعالیٰ کی طرف سے وقت میں امتداد ہو گیا تو نماز وقت میں ادا کرے ورنہ اس کا ثمرہ قضاء میں ظاہر ہوگا۔

حتیٰ اذا بلغ الصبی الزاخری وقت میں جب بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے یا حائضہ عورت حیض سے پاک ہو جائے تو ان سب صورتوں میں امام صاحب کے نزدیک نماز واجب ہوگی کیونکہ آخر وقت میں وقت بطرح جانے کا احتمال ہے مثلاً سورج ٹھہر جائے اور آخری وقت سے مراد وہ وقت ہے کہ جس میں صرف تکبیر تحریم کہنے کی گنجائش ہو پس جب یہ اسباب اس وقت میں پائے جائیں تو نماز واجب ہوگی کیونکہ امتداد کا احتمال موجود ہے کہ سورج ٹھہر جائے پس اگر سورج واقعی متمد ہو جائے تو اس میں نماز کو ادا کرے ورنہ پھر قضاء کرے سورج کلیہ موقوف ہو جائیگا امر ممکن ہے مگر عادت کے خلاف ہے جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے موقوف ہوا تھا جب آپ کے سامنے شام کے وقت نہایت عمدہ تیز رفتار گھوڑے پیش کئے گئے تھے اور آفتاب ڈوبنے کے قریب تھا پس حضرت سلیمان علیہ السلام نے ان کی ہنڈیاں اور گردنیں کاٹنا شروع کر دیا پھر ان کی دھار سے حق تعالیٰ نے سورج کو لوٹا دیا حتیٰ کہ آپ نے عصر کی نماز پڑھ لی اور اللہ تعالیٰ نے آپ کے لئے گھوڑوں کے بجائے ہوا کو تاج کر دیا یہ واقعہ قرآن پاک سے ثابت ہے۔

وقد کان یوشع علیہ السلام اسی قسم کا واقعہ حضرت یوشع بن نون علیہ السلام کے ساتھ پیش آیا ہے حتیٰ کہ آپ نے بیت المقدس کو سیچ کر رات آنے سے پہلے ہی فتح کر لیا نیز اسی طرح کا واقعہ ہمارے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بھی پیش آیا تھا جس وقت حضرت علی رضی اللہ عنہ سے عصر کی نماز فوت ہو گئی، سیر کی کتابوں میں جیسا کہ مذکور ہے و ہذا بخلاف انہ اور یہ یعنی توہم کا اعتبار حج کے خلاف ہے کیونکہ اس میں زاد سفر اور سواری کا توہم معتبر نہیں ہے (باوجود اسکے بہت سے لوگ بغیر سامان سفر و سواری کے حج کر لیتے ہیں) کیونکہ حج میں توہم قدرت کا اعتبار کر لینے میں بڑا حرج و نقصان ہے اور اگر اس کا اعتبار کر لیا جائے تو اس کا ثمرہ قضاء کے واجب ہونے میں ظاہر ہوگا اور یہ غیر معقول ہے۔

تشریح عبارات یہاں سے بتاتے ہیں کہ ادا کے واجب ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ ممکنہ قدرت کے متعلق صرف یہ خیال اور وہم و توقع ہو کہ بندہ مامور بہ کو کر سکے گا بس یعنی ادا کے وجوب کی شرط یہ نہیں ہے کہ ممکنہ قدرت فی الحال اور فوراً موجود ہو بلکہ یہ احتمال اور امکان ہو کہ فلاں مامور بہ ممکنہ قدرت میں ادا ہو جائے گا اگرچہ بظنی ہر ادا ہو جانے کی گنجائش نہیں ہے تب بھی اس کا توہم ہی کافی ہے اسے مثال سے سمجھنے کوئی بچہ ایسے وقت میں بالغ ہوتا ہے جو نماز کا بالکل آخری وقت ہے یا اسی وقت میں کافر اسلام میں داخل ہو جاتا ہے یا حیض والی عورت پاک ہو جاتی ہے نماز کا یہ آخری وقت مثال کے طور پر عصر کا وقت ہے اور یہ اس قدر آخری وقت ہو چکا ہے کہ اس میں بس تکبیر تحریمہ کہی جاسکتی ہے تکبیر تحریمہ کہتے وقت ہی وقت کے ختم ہو جانے کے شواہد پختہ ہیں پھر بھی بالغ ہونے والے بچے اور اسلام لانے والے کافر اور پاک ہونے والی عورت کے

اس روز کی نماز عصر کا ادا کرنا واجب ہو جائے گا، حقیقت میں اگرچہ انھیں فی الحال ممکنہ قدرت حاصل نہیں ہے لیکن موت اس وہم و امرکان، احتمال وقوع پر کہ ہو سکتا ہے اللہ رب العزت سورج کو دس روک دیں جہاں وہ ہے اور چار رکعت نماز ادا کی جاسکے یہ احتمال موجود ہے۔ لہذا وقت میں سورج کو روک کر گنجائش امتداد اور دکانی پیدا کر دی جائے تو یہ نمازیں ادا کر لیں گے اور اگر وقت دراز نہیں ہوا، سورج نہیں روکا گیا اور تکبیر تحریر کے بعد وقت ختم ہو گیا تو یہ لوگ نمازیں قضا کر لیں گے وقت میں گنجائش اور امتداد کا امکان، درازی کا احتمال اور اس کی توقع بظاہر غیر عادی بات ہے، رائج اور سامنے کی غلطی مسلسل رکھنے والی صورت یہ ہے کہ سورج رکعت نہیں، وقت لمبا ہوتا نہیں بلکہ وقت کا توازن و اعتدال ایک مخصوص معمول پر دار ہے تاہم وقت میں درازی و گنجائش کے امکان عادی اور معمولی نہ ہوتے ہوئے بھی ممکن ہیں ایسا ہو سکتا ہے کہ وقت لمبا ہو جائے اور ایسا ماضی میں کئی بار ہو چکا ہے مثلاً سلیمان علیہ السلام کے وقت میں مقابل کی روایت یہ ہے کہ سلیمان بن کو ان کے والد داؤد علیہ السلام کے ترکے سے ہزار گھوڑے میراث میں ملے، سلیمان نماز ظہر ادا کرنے کے بعد کئی پر تشریف فرما ہوئے، یہ گھوڑے ان کے سامنے لائے جاتے رہے، غور گھوڑے پیش کئے جا چکے تھے کہ یکایک عصر کی نماز یا آئی جب کہ سورج غروب کے بالکل قریب چلا گیا تھا، اتنا کہ اس کا اکثر حصہ روپوش ہو چکا تھا، تب ان کی نماز فوت ہو گئی وہ اس سے رنجیدہ ہوئے اسی حالت میں انھوں نے حکم دیا کہ گھوڑے دوبارہ لائے جائیں جب گھوڑے دوبارہ لائے گئے تو انھوں نے ان کی عقروں اور کوہیں کاٹ ڈالیں اور ان کی گردیں چھانٹ پھینکیں، یہ عمل انھوں نے تلوار سے انجام دیا، مقصد ان کا یہ تھا کہ جن گھوڑوں میں نفس ان کی تیز گامی اور صبارتاری اور طلسماتی انداز کی قیامی مشق سے لطف اندوز ہوا، حتیٰ کہ اللہ رب العزت کا مطالبہ فوت ہو گیا انھیں قربان کر کے اللہ جل جلالہ کی رضا اور ان کا قرب حاصل کیا جائے، جب انھوں نے گھوڑوں کو کانٹ چھانٹ دیا تو اللہ رب العزت نے اس کے بدلے انھیں ہوا پر حکومت عطا کی ہوا ان کے حکم کے تابع ہو گئی، جہاں جہر اور جب اور جیسے چاہتے اسے چلنے کا حکم دیتے وہ چلتی رہتی، اللہ تعالیٰ نے سورج کو واپس کر دیا چنانچہ انھوں نے عصر کی نماز ادا کر لی تھی،

تعجب ہے شارح سورج کے روک دینے کی وضاحت کر کے سورج کے واپس کر دینے سے استدلال کر رہے ہیں، یوشع کا واقعہ سورہ قہ میں ہے یوشع بن نون کی سرگذشت کا حاصل یہ ہے کہ موصوف سرکشوں سے جمع کے دن جنگ و جہاد کرتے اسی روز جہاد و قتال میں مصروف تھے کہ سورج ڈوبنے کے قریب ہو گیا یوشع نے سورج کو خطاب کیا سورج تمھیں ڈوبنے کا حکم دیا گیا اور یہ قتل و جہاد ہر حال میں تمھارے ثواب جانے سے پیشتر ممکن ہونا چاہئے۔ بس یوشع نے دعا کی، اللہ آپ سورج ہمارے لئے روک دیجئے، چنانچہ سورج روک دیا گیا اور اللہ نے ان کے حق میں فتح و نصرت کر دی لکھنوی نے لکھا ابو ہریرہؓ سے بخاری میں اس کی روایت کی ہے،

قدس کے متعلق تحقیق یہ ہے کہ یہ قفل بمعنی تالا کے ہیں، نجدی علاقے میں یا بیت المقدس کے خطے میں

کسی ہمارا کا نام قدس ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تعلق سے بھی اسی طرح کی بات منقول ہے، قاضی عیاض شفا میں نقل کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم یروجی آرہی تھی ایک بارک سر حضرت علیؓ کی گود میں تھا، حضرت علیؓ اس کی وجہ سے نماز نہیں پڑھ سکے اور سورج ڈوب گیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استفسار فرمایا علیؓ تم نے نماز پڑھ لی ہے؟ علیؓ کا جواب نفی میں تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میرے اللہ آپ کی اور آپ کے رسول کی فرماں برداری میں علیؓ نہ مصروف تھے، آپ ان کی خاطر سورج واپس کر دیجئے، اسلامہ بنیت عینیں کہتی ہیں کہ میں نے دیکھا کہ سورج ڈوبنے کے بعد طلوع ہو گیا اور پہاڑوں و زمینوں پر بلند ہوتا چلا گیا، یہ واقعہ خیبر میں پیش آیا تھا۔ بہر حال وقت میں امتداد ممکن ہے چاہے سورج رد کر دیا جائے یا لوٹایا جائے جبکہ سورج کے لوٹانے سے استدلال راست استدلال نہیں ہے

حج میں زاد اور راحلہ قدرت ممکنہ شمار کئے گئے ہیں اور قدرت ممکنہ میں ادائیگی کے واجب ہونے کی شرط یہ ہے کہ قدرت ممکنہ کا وہم امکان و احتمال ہو کہ وہ قدرت حاصل ہو جائے گی اسی پر وجوب ذمے میں آجاتا ہے اس لئے زاد اور راحلہ کا وہم و امکان حج کی ادائیگی کے واجب ہونے کے لئے معتبر ماننے چاہئیں، ابھی آپ نے ایسے آدمی کے حق میں جو قطعی آخری وقت میں نماز کا اہل ہوا تھا نماز کی ادائیگی کے واجب ہونے کے لئے ممکنہ قدرت کے توہم امکان و احتمال وجود کو معتبر مان کر نماز کی ادائیگی کا وجوب اس کے ذمے لازم کر دیا تھا، لہذا زاد و راحلہ کو قدرت ممکنہ ماننے اور اسکے بغیر حج کو معتبر نہ سمجھئے کیونکہ زاد و راحلہ قدرت ممکنہ ہو گئے ہیں اور کسی چیز کی ادائیگی کے وجوب کا اسقاط قدرت ممکنہ سے مشروط ہے، حالانکہ ہم ایسے لوگوں کی کثیر تعداد دیکھتے ہیں جو زاد و راحلہ کے بغیر حج کرتے ہی نہیں بلکہ کرتے رہتے ہیں، جب کہ نماز کی ادائیگی کے وقت کے تمام جزووں میں سے آخری جزو میں وقت کی درازی اور اتساع کی شکل میں ایک قلیل الوقوع اور نادربات ہے اسکے حل میں شرع کہتے ہیں نماز میں امتداد و اتساع وقت کے توہم کو معتبر مانا گیا، حج میں زاد و راحلہ کے توہم کو معتبر اس لئے نہیں مانا گیا کہ حج میں زاد و راحلہ کے توہم و امکان کو معتبر ماننے سے عظیم ترین شدت و وقت کا سامنا کرنا پڑتا، پھر حج کی قضا تو ہوتی نہیں، لہذا حج میں ثمرہ وجوب قضا میں تو رد نہ ہوگا نہیں البتہ جو کچھ واجب ہوگا یعنی وجوب کا ثمرہ جو سامنے آئے گا وہ یہ ہے کہ حج کا مکلف موت کے وقت وصیت کر دے، اور وصیت نہیں کرتا تو آثم و محرم سمجھا جائے گا، پس وجوب کا ثمرہ قضا حج کے وجوب میں رد نہ ہوگا بلکہ ایضاً کے واجب ہونے کو جملائے گا اور ایضاً نہ پائے جانے کی صورت میں آثم و گناہ فی ذمہ الکلف واجب و لازم ہونے کو بتلائے گا، اور یہ ثمرہ وجوب قضا کے لئے شاید معقول نہیں۔

وَكَا مِلْ دَهْوَالْفَدْرَةِ الْمُسْتَبْرَكَةِ لِأَدَاءِ عَقْفٍ عَلَى تَوَلَّاهُ مُطْلَقٌ وَهَذَا هُوَ الْقَسْمُ الثَّانِي وَنَسَبُ هَذَا مُسْتَبْرَكٌ لِأَنَّهُ جَعَلَ الْأَدَاءَ كَيْفًا مَسْهُلًا عَلَى الْمَكْلُفِ لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ قَدْ كَانَ قَبْلَ ذَلِكَ عَسِيرًا ثَقُلَ

يَسَّرَهُ اللهُ يَعْدُ ذَلِكَ بَلْ مَعْنَى أَنَّهُ أَوْجِبَ مِنَ الْإِبْتِدَاءِ بِطَرِيقِ الْيُسْرِ وَالشَّهْوَةِ كَمَا يَقَالُ ضَيْقُ
 حَمَلِ الزَّكَاةِ أَيْ اجْعَلْهُ ضَيْقًا مِنَ الْإِبْتِدَاءِ لِأَنَّهُ كَانَ دَاسِعًا تَحْتَ ضَيْقِهِ وَهَذِهِ الْقُدْرَةُ شَرْطٌ
 فِي أَكْثَرِ الْعِبَادَاتِ الْمَالِيَةِ دُونَ الْبَدَنِيَّةِ وَدَوَامُ هَذِهِ الْقُدْرَةِ شَرْطٌ لِذَوَامِ الْوَاجِبِ أَيْ مَاذَا
 هَذِهِ الْقُدْرَةُ بَاقِيَةٌ بَعْدَ الْوَاجِبِ وَإِذَا انْقَضَى الْقُدْرَةُ انْقَضَى الْوَاجِبُ لِأَنَّ الْوَاجِبَ كَانَ ثَابِتًا
 بِالْيُسْرِ فَإِنْ بَقِيَ دُونَ الْقُدْرَةِ يَتَبَدَّلُ الْيُسْرُ إِلَى الْعُسْرِ الصَّافِ حَتَّى تَبْطُلَ الشَّرْكَةُ وَالْعُسْرُ
 الْخَرَجُ بِهَذَا لِكَ الْمَالِ تَنْسَحُ عَلَى قَوْلِهِ وَدَوَامُ هَذِهِ الْقُدْرَةِ يَعْنِي أَنَّ الشَّرْكَةَ كَانَتْ دَاجِبَةً
 بِالْقُدْرَةِ الْمُسَرَّةِ لِأَنَّ التَّمَكُّنَ فِيهِ يَكُونُ مِلْكُ أَصْلِ الْمَالِ فَإِذَا اشْتَرَطَ النِّصَابَ الْخَوَلِ عَلَيْهِ
 أَنْ فِيهِ قُدْرَةٌ مُسَرَّةٌ فَإِذَا هَلَكَ النِّصَابُ بَعْدَ تَمَامِ الْخَوَلِ سَقَطَتِ الشَّرْكَةُ إِذَا لَوَقِعَتْ عَلَيْهِ
 لَوْ كُنَ الْأَعْرَافُ وَعِنْدَ السَّافِحِ لَا تَسْقُطُ الْقُدْرَةُ الْوُجُوبِ عَلَيْهِ بِالتَّمَكُّنِ بِخِلَافِ مَاذَا اسْتَهْلَكَهُ
 إِذَا بَقِيَ عَلَيْهِ رَجُلٌ لَهُ عَلَى السَّعْدِ وَهَذَا إِذَا هَلَكَ كُلُّ النِّصَابِ إِذَا لَوْ هَلَكَ بَعْضُ النِّصَابِ بَقِيَ
 بِقِسْطِهِ لِأَنَّ شَرْطَ النِّصَابِ فِي الْإِبْتِدَاءِ لَوْ كُنَ إِلَّا لِلْعَنَاءِ لَا لِلْيُسْرِ إِذَا دَوَّرَهُمْ مِنْ أَرْبَعِينَ كَذَا
 خَمْسَةَ دَرَاهِمٍ مِنْ مَاسَتِينَ فَإِذَا وَجِدَ الْخَنَاءَ تَوَهَّلَكَ الْبَعْضُ فَالْيُسْرُ فِي الْبَاقِي بَاقٍ بِقَدْرِ حَصَّتِهِ
 وَكَذَا الْعُسْرُ كَانَ وَاجِبًا بِالْقُدْرَةِ الْمُسَرَّةِ لِأَنَّ التَّمَكُّنَ فِيهِ كَانَ بِنَفْسِ الزَّرَاعَةِ فَإِذَا اشْتَرَطَ قِيَامُ
 سَعَةِ الْأَعْشَارِ عِنْدَهُ كَانَ دَلِيلًا عَلَى أَنَّهُ يَحِبُّ بِطَرِيقِ الْيُسْرِ إِذَا هَلَكَ الْخَرَجُ كُلُّهُ أَوْ بَعْضُهُ
 بَعْدَ التَّمَكُّنِ مِنَ التَّصَدَّقِ يَبْطُلُ الْعُسْرُ بِحَصَّتِهِ لِأَنَّهُ اسْمٌ إِصْنَائِي يَقْتَضِي وَجُودَ الْحَصِيلِ الْإِثْبَاتِ
 وَكَذَا الْخَرَجُ كَانَ وَاجِبًا بِالْقُدْرَةِ الْمُسَرَّةِ لِأَنَّهُ يَشْتَرِطُ فِيهِ التَّمَكُّنُ مِنَ الزَّرَاعَةِ بِزَوْلِ الْمَطَرِ
 وَوُجُودِ الْأَمْكَاتِ الْحَرْثِ وَغَيْرِ ذَلِكَ فَإِذَا عَطِلَ الْأَرْضَ وَلَوْ يَزْرَعُ يَحِبُّ عَلَيْهِ الْخَرَجُ
 لِتَمَكُّنِ السَّعْدِ رَبِّي وَهَذَا مِمَّا يَعْرِفُ وَكَأَنَّهُ يَقْنِي بِهِ لِبَحَا سِرِّ الظُّلْمَةِ بِخِلَافِ الْعُسْرِ فَإِنَّهُ يَشْتَرِطُ
 فِيهِ الْخَرَجُ الْحَقِيقِيُّ دُونَ السَّعْدِ رَبِّي وَكَذَلِكَ إِذَا لَوِ عَطِلَ دَرَجُ الْأَرْضِ وَأَصْطَلَمَتِ الزَّرْعُ
 أَنَّهُ يَسْقُطُ عَنْهُ الْخَرَجُ لِأَنَّهُ وَاجِبٌ بِالْقُدْرَةِ الْمُسَرَّةِ -

ترجمہ اور کامل یہ قدرت مسرہ لاءا دار کا نام ہے مصنف کے قول مطلق پر اس کا عطف ہے اور
 قسم نالی ہی ہے اور اس کا نام مسرہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس قدرت مسرہ نے مکلف
 پر مامور کی ادائیگی سالانہ سہل کر دی ہے، یہی نہیں کہ پہلے ادائیگی دشوار تھی اسکے بعد اللہ تعالیٰ نے سالی دیدی

مطلب یہ ہے کہ شروع ہی سے اس کی ادائیگی آسانی اور سہولت پر مبنی ہے جیسے کہا جاتا ہے ضیق فم الرکبة کنیس کامنہ تنگ کھو، یعنی شروع ہی سے اس کو چھوٹا بناؤ، ایسا نہیں ہے کہ پہلے اس کا منہ چوڑا، در بڑ تھا، بعد میں اس کو تنگ کر چھوٹا کرنے کو کہا گیا ہے، اور یہ قدرت میسرہ اکثر، لی عبادتوں میں شرط ہے بدنی عبادتوں میں نہیں۔

اور اس قدرت کا دائم ہونا واجب کے دائم ہونے کے لئے شرط ہے یعنی جب تک یہ قدرت باقی رہے گی، واجب باقی رہے گا۔ در جب یہ قدرت ختم ہو جائے گی تو واجب بھی ختم ہو جائے گا یہاں تک کہ مال ہلاک ہو جانے سے زکوٰۃ، عشر، خراج، باطل ہو جائیں گے یہاں سے مصنف کے قول "ودوام هذه القوة پر تفریع ہے۔

یعنی ان الزکوٰۃ الا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ قدرت میسرہ کے سبب سے واجب تھی، اس لئے کہ اصل کے مالک سے زکوٰۃ کی قدرت ثابت ہے پھر جب نصاب حولی شرط لگایا تو معلوم ہوا کہ اس میں قدرت میسرہ شرط تھی، لہذا جب سال پورا ہو جانے کے بعد نصاب ہلاک ہو گیا تو زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، کیونکہ اگر زکوٰۃ زمین باقی رہتی تو اسے ادا کرنا امام شافعی کے نزدیک ساقط نہ ہوگی کیونکہ اس پر قدرت ممکنہ کی وجہ سے واجب ثابت ہو چکا ہے، بخلاف اس صورت کے کہ مالک اس کو ہلاک کر دے کیونکہ زکوٰۃ اسکے ذمہ باقی رہے گی تاکہ زیادتی کرنے پر اس کی یہ جرد تو فیخ ہو جائے، شوائع اور خفاف کے درمیان یہ اختلاف اس وقت ہے جب پورا نصاب ہلاک ہو جائے کیونکہ اگر بعض نصاب ہلاک ہو جائے تو اس حصہ پر زکوٰۃ واجب ہے، کیونکہ نصاب کی شرط شروع میں غنارہ کی وجہ سے تھی لیسرہ کے لئے نہیں تھی کیونکہ چالیس درہموں سے ایک درہم کا ادا کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ دو سو درہم میں پانچ درہم کا ادا کرنا، ہذا لیسرہ باقی حصہ میں بقدر حصہ باقی ہے، اسی طرح عشر قدرت میسرہ کے سبب سے واجب ہوتا ہے اس لئے کہ قدرت ممکنہ تو صرف زراعت سے پائی گئی، پس نو عشر کا سکے پاس باقی رہنا شرط کیا گیا تو یہ دلیل ہو گئی کہ عشر (دسواں حصہ) لیسرہ کے طور پر واجب ہوتا ہے پس جب پیداوار کل یا اس کا بعض حصہ صدقہ دینے کی قدرت حاصل ہو جانے کے بعد ہلاک ہو گیا تو اسکے حصہ کے بقدر عشر ساقط ہو جائیگا کیونکہ عشر اسم اضافی ہے (جس میں مسمی کے اعتبار سے زیادتی کمی ہوتی رہتی ہے) جو باقی حصوں کے وجود کو چاہتا ہے۔

وکنہ خراج الا اسی طرح خراج بھی قدرت میسرہ کے سبب سے واجب تھا، کیونکہ اس میں کھیتی پر تو در ہونے کی شرط ہے، مثلاً بارش ہونا اور کھیتی کے آلات و اسباب کا پایا جانا وغیرہ، اسکے باوجود اگر اس نے زمین کو بیکار چھوڑ دیا اور کھیت نہیں کی، ممکن تقدیری کی وجہ سے اس پر خراج واجب ہوگا، مشہور مسئلہ تو یہی ہے مگر اسکے مطابق فتویٰ نہیں دیا جائے گا، کیونکہ ظالم لوگ جری اور دیر ہو جائیں گے، بخلاف عشر کے کیوں کہ اس میں حقیقت پیداوار ضروری ہے تقدیر کا فی نہیں ہے البتہ اگر زمین کے مالک نے زمین کو معطل نہیں کیا اس نے زمین کو برباد کر دیا تو انت کھیتی کو برباد کر دے تو اس سے خراج ساقط ہو جائے گا کیونکہ وہ قدرت میسرہ کے سبب سے واجب ہوا ہے۔

تشریح عبارات

ما تن نے قدرت کی دوسری قسم قدرت کاملہ کے متعلق بتایا کہ یہ ادارہ کو آسان و سہل بنا دیتی ہے، شارح کہتے ہیں قدرت کی اس دوسری قسم کو قدرت میسرہ بھی کہتے ہیں اس کے متعلق دو باتیں ضرور ذہن میں رکھنی چاہئیں ایک کہ قدرت میسرہ اکثر و بیشتر مالی عبادات میں شرط پائی گئی ہے نہ کہ بدنی عبادات میں، دوسری بات یہ ہے کہ جب تک یہ قدرت باقی رہے گا واجب اس وقت تک باقی ثابت رہے گا، مالی عبادتیں زکوٰۃ اور عشرہ وغیرہ اس قدرت میسرہ انھی میں اکثر شرط ہوتی ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ مالی عبادات کی ادائیگی گراں ہوتی ہے اس کے بالمقابل عرف میں بدنی عبادات دشوار نہیں ہوتی ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ مال نفس کے لئے محبوب ہے اس بنا پر اس میں قدرت میسرہ شرط قرار دی گئی تاکہ مالی عبادات کی ادائیگی کی گراں گی کم کی جاسکے، کبھی کبھی مالی عبادتوں میں ممکنہ قدرت بھی شرط ہوتی ہے، ایسی بعض مالی عبادتوں میں صدقہ، فطر شامل ہے، نیز میسرہ قدرت جب تک باقی رہے گی واجب بھی اسی وقت تک باقی رہے گا، اس لئے کہ میسرہ قدرت کے نہ رہنے کی صورت میں واجب کی ادائیگی میں حاصل ہونے والی آسانی جاتی رہے گی، جب آسانی چلی جائے گی تو واجب خود بخود ساقط ہو جائے گا ممکنہ قدرت کی طرح سے یہاں واجب کے سقوط کے لئے ادارہ یا ابراہ ضروری نہیں ہو گئے کیونکہ واجب کا سقوط عجز کے ثابت ہونے سے یقینی ہو جاتا ہے، میسرہ قدرت کے نہ پائے جانے کی صورت میں صفت سیرہ سہولت کے ساتھ ادا ممکن نہ رہے گی اور صفت سہولت میسرہ قدرت میں صفت مقصورہ تھی، لہذا صفت سہولت کے ساتھ ادا میں عاجزی آجانے سے ادا کا وجوب ساقط ہو جائے گا، بالفرض ہم قدرت میسرہ کے جاتے رہنے کے باوجود اصرار کریں گے کہ ادارہ کا واجب ہونا ثابت رہے گا تو یہاں ادارہ میں جو میسرہ سہولت شرط تھی وہ عسر سے بدل پڑے گی، اس لئے کہ سیرہ سہولت کا انحصار میسرہ قدرت پر تھا اور یہاں میسرہ قدرت نہیں ہے، لہذا سیرہ سہولت جاتے رہے ایسی حالت میں ادائیگی کے واجب ہونے کو ثابت ماننا عسر کے ساتھ ادا کے لئے کو واجب کرنا ہے، حالانکہ یہاں مفروض سیرہ تھا نہ کہ عسر لہذا میسرہ قدرت کے خاتمہ پر ادائیگی کا وجوب خود بخود سوخت ہو جائے گا، مثال سے سمجھئے، زکوٰۃ مالی عبادت ہے، عشرہ مالی عبادت ہے، خراج سے مالیات سے متعلق ضابطہ کے مطابق ان کی ادائے گی یعنی زکوٰۃ دینا عشرہ ادا کرنا اور خراج کی رقم ادا کرنا میسرہ قدرت پر رہتی ہے، میسرہ قدرت زکوٰۃ میں یہ ہے کہ مکلف نصاب تک مال کا مالک ہو اور عشرہ میں میسرہ قدرت کھیتی کرنا ہے اور خراج میں میسرہ قدرت یہی ہے کہ بارش کے پانی سے سقایہ کیا جائے آدت کشت موجود ہو اگر نصاب زکوٰۃ تک لے جانے والے مال کا مالک ہے تو مکلف قدرت میسرہ کے ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ نکالے گا بارش ہوئی آلات زراعت موجود تھے، پھر کھیتی کرتے کی صورت میں عشرہ و خراج کی صورت میں عشرہ و خراج کی ادائے گی زمین کے مالک پر واجب ہوگی، بالفرض ملک نصاب تک لے جانے والا مال ہلاک ہو گیا یا بارش نہیں ہوئی یا آلات زراعت ہاتھ نہ آ سکے تو زکوٰۃ کی ادائے گی کا وجوب سوخت ہو جائے گا، لیکن اگر کچھ مال ضائع ہوا تو جتنا بچا ہے اتنے میں زکوٰۃ دینی ہوگی کیونکہ مابقی میں میسرہ قدرت بہر حال موجود ہے یہی حال

عشر میں ہے بقدر حصہ پیدا رکھا جائے گا اسی قدر عشر سوخت ہو جائے گا اور باقی پیداوار میں عشر عائد ہوگا لیکن خراج میں اگر زمین قابض کاشت تھی مالک نے کاشت نہیں کی تو خراج دینا ہوگا اس کوئی ایسی آفت بجائے جس سے کئی کراں کھیتی کا استیصال ہو جائے تب خراج کی ادائے کی کے وجوب کا مطالبہ تعمیل اس لئے ساقط ہو جائے گا کہ خزان جس میسرہ قدرت کے بقا و دوام یعنی استمرار پر انحصار کئے ہوئے تھا وہ میسرہ قدرت باقی اور دائم و مستمر نہیں رہی، لہذا اس صورت میں خراج کے مطالبہ کو حق بجانب قرار دینے کا صاف مطلب ہوگا کہ ہم قدرت میسرہ کے انعدام کے وجود اس پر انحصار کئے ہوئے خراج کو واجب کہہ رہے ہیں جو مطلوب کا بلنا اور مدعی کا لٹ ہے۔

بِخِلَافِ الْأُولَى حَتَّى لَا يَسْقُطَ الْحَجُّ وَصَدَقَةُ الْفِطْرِ بِهَلَاكِ الْمَالِ بَيَانُ الْمُمْكِنَةِ بِطَرِيقِ الْمَلَكَةِ
بَعْنِي أَنَّ بَقَاءَ الْقَدَرِ الْمُمْكِنَةِ لَيْسَ بِشَرْطٍ لِبَقَاءِ الْوَاجِبِ لِأَنَّهُ شَرْطُ مُحْضٍ وَلَا يَشْتَرِطُ بَقَاؤُهُ
كَالشُّهُودِ فِي بَابِ النِّكَاحِ فَإِذَا زَالَتِ الْقَدَرُ الْمُمْكِنَةُ بَقِيَ الْوَاجِبُ وَلِهَذَا يَبْقَى الْحَجُّ
وَصَدَقَةُ الْفِطْرِ بِهَلَاكِ الْمَالِ لِأَنَّ الْحَجَّ يَثْبُتُ بِالْقَدَرِ الْمُمْكِنَةِ لِأَنَّ الزَّادَ الْقَلِيلَ وَالرَّجُلَةَ
الْوَحِيدَةَ أَذْنَى مَا يُمْكِنُ بِهَا الْمُؤْمِنُ آدَاءَ الْحَجِّ وَأَمَّا الْبُسْرُ فَمَا يَنْبَغِي خَدْمَ وَمَرَائِبَ كَثِيرَةٍ وَأَحْلُو
مُخْتَلِفَةٍ وَمَالٍ كَثِيرٍ فَإِذَا قَاتَتِ الْقَدَرُ بَقِيَ الْحَجُّ عَلَى حَالِهِ وَيُظْهِرُ ذَلِكَ فِي حَقِّ الْإِشْرَافِ
وَالْإِيصَاءِ وَكَذَلِكَ أَصَدَقَةُ الْفِطْرِ يَثْبُتُ بِالْقَدَرِ الْمُمْكِنَةِ الْأَثَرِ أَنَّهُ لَمْ يَشْتَرِطْ فِيهِمْ
حَوْلَانُ الْحَوْلِ وَالْتِمَاءُ بَلْ لَوْ هَلَاكَ النَّصَابُ فِي يَوْمِ الْعِيدِ تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ فَإِذَا قَاتَ
هَذَا النَّصَابُ بَقِيَ عَلَيْهِ الْوَاجِبُ بِحَالِهِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ كُلُّ مَنْ يَمْلِكُ قَوْلًا فَاضِلًا عَنْ يَوْمِهِ
تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ وَلَا يَشْتَرِطُ مِلْكُ النَّصَابِ قُلْنَا يَنْزِمُ فِي هَذَا قَلْبُ الْمُصَوِّعِ بِأَنَّهُ يُعْطَى
الْيَوْمَ الصَّدَقَةَ ثُمَّ يُسْأَلُ مِنْهُ عَدَا عَيْنِ تِلْكَ الصَّدَقَةِ -

ترجمہ

بخلاف الاولى الا بخلاف پہلی قدرت (قدرت ممکنہ) کے یہاں تک کہ حج، صدقہ فطر مال کے ہلاک ہونے سے ساقط نہیں ہوتے، یہ بطور مقابلہ کے قدرت ممکنہ کا بیان ہے یعنی قدرت ممکنہ کی بقا واجب کی بقا کے لئے شرط نہیں ہے، کیونکہ وہ شرط محض ہے اس کا باقی رہنا شرط نہیں ہے، جیسے نکاح کے باب میں دونوں گواہ ہیں، لہذا جب قدرت ممکنہ زائل ہو جائے گی تو واجب باقی رہے گا اسی وجہ سے مال کے ہلاک ہونے سے حج اور صدقہ الفطر ذمہ میں واجب (باقی رہتا ہے، کیونکہ حج قدرت ممکنہ سے واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ زاد قلیل (معمولی سفر خرچ) اور ایک سواری (ادنی وہ قدرت ہے کہ انسان حج کی ادائے کی پر

قادر ہوتا ہے اور بہر حال وہ میسر تو اس صورت میں پایا جاتا ہے بہت سے خادم اور متعدد سوار یاں اور مختلف قسم کے مددگار اور مال کثیر ہوں، پس جب قدرت ممکنہ فوت ہو جائے گی تو حج اپنی حالت پر باقی رہے گا اور اس کا ظہور گناہ اور وصیت کے حق میں ہوگا، ایسے ہی صدقہ فطر قدرت ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے، کیا تو نہیں دیکھتا کہ اس میں جولان حول اور نموشروط نہیں ہے بلکہ اگر عید کے روز مال ہلاک ہو جائے تو اس پر صدقہ فطر واجب ہوگا پس جب نصاب ختم ہو جائے تو اس پر وجوب بحالہ باقی رہے گا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہر وہ شخص جو اس روزی سے ناکد کا مالک ہو اس پر صدقہ فطر واجب ہے نصاب کا مالک ہونا شرط نہیں ہے ہم جواب دیں گے کہ اس طرح پر قلب موضوع لازم آئے گا کہ ایک شخص آج صدقہ دیتا ہے اور کل وہی شخص اسی صدقہ کا سوال کرتا ہے۔

تشریح عبارت اتن نے تقابلی زاویے سے میسرہ قدرت کے بعد ہی ممکنہ قدرت کی بات چھیڑ دی فراتے ہیں میسرہ قدرت اور ممکنہ قدرت میں فرق یہ ہے کہ میسرہ قدرت کے ذریعہ واجب ہونے والے واجب کے ذمہ میں واجب ہونے کی حیثیت سے باقی رہنے کا سوال میسرہ کے باقی رہنے پر منحصر تھا، جب تک میسرہ قدرت باقی رہتی ہے اس وقت تک واجب بھی باقی رہتا تھا، ایسا نہیں تھا کہ میسرہ قدرت ختم ہو جاتی اور واجب باقی رہتا، مگر ممکنہ قدرت میں اس کا عکس ہے ممکنہ قدرت میں واجب اس وقت بھی باقی رہے گا جب یہ قدرت فوت ہو جائے گی وجہ یہ ہے کہ ممکنہ قدرت واجب کے ثبوت کے لئے جس شرط برائے شرط کا درجہ رکھتی ہے، لیکن میسرہ قدرت واجب کے لئے علت کا درجہ رکھتی ہے اسی لئے واجب کے بقاء کے لئے ممکنہ قدرت کی قیاس شرط نہیں جیسے نکاح میں گواہ ہیں، نکاح منقہ ہونے کے لئے گواہ شرط ہیں لیکن نکاح کے باقی رہنے کے لئے شرط نہیں ہیں، اور قدرت میسرہ میں اس کا عکس ہے، کیونکہ قدرت میسرہ محض شرط نہیں ہے بلکہ اس میں علیت باقی جاتی ہے اس سے واجب میں یسر و سہولت کی صفت ثابت ہو جائے گی لہذا میسرہ قدرت واجب میں ایجاب کو کرے گی مگر سہولت اور آسانی کے مفہیم کے ساتھ معلوم ہوا میسرہ میں واجب سہولت یسر اور آسانی کے مفہوم کے ساتھ ہی مشروع ہوگا اور سہولت آسانی اور یسر میسرہ قدرت کے بغیر تصور نہیں ہونگے لہذا میسرہ قدرت میں واجب کے باقی رہنے کے لئے اس قدرت کا باقی رہنا ضروری ہو جائے گا، اور ممکنہ قدرت صرف شرط اس میں تو صرف اتنی استعانت و قدرت ثابت ہونی چاہئے کہ فعل انجام دیا جاسکے اس میں علیت کا مفہوم مفقود ہے، پس واجب کے باقی رہنے کے لئے ممکنہ قدرت کا باقی رہنا شرط نہیں ہوگا۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ کوئی شخص ایک روز کی ضرورت سے فاضل خوراک کا مالک ہے تب بھی اس پر صدقہ واجب ہے، نصاب کی ملکیت شرط نہیں ہے، شارح کہتے ہیں، ہم کہیں گے کہ صدقہ تکدوجب کا مقصد و منشاء اس حکم سے الٹ جائے گا مثلاً کوئی آدمی نصاب کا مالک نہیں ہے مگر اس کے پاس دو کلو اناج ہے اب یہ سوال کا محتاج نہیں رہا، نیز ان دو کلو کے ذریعہ فقر کو سوال سے مستغنی کرنے پر قادر ہے، شافعیؒ کے نزدیک

کے مطابق وہ اسے مدت میں دیدے تو خود فقیر ہو جائے گا اور اگلے روز خود ہی اس سے مانگے گا، حالانکہ اپنی ضرورت کا دفاع پہلے کر ضروری ہے، یہ تو اسی گنگا ہے کہ دوسرے کی احتیاجات پوری کرتے ہوئے خود ہی تلاش بن گئے اس لئے شافعی کے فرمان پر اور ان کے عنبر پر ایمان و اعتقاد یقیناً راست روی سے دوری ہوگی۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ حُسْنِ الْمَأْمُورِ بِهِ شَرَعَ فِي بَيَانِ جَوَازِ مَنَاسِبَةٍ وَأَطْرَادِ أَفْعَالٍ وَهَلْ تَثْبُتُ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ إِذَا آتَى بِهِ قَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ لَا يَحْتَاجُ اخْتِلَافًا فِي أَنَّهُ إِذَا آتَى الْمَأْمُورُ بِهِ مَعَ رِيعَانَةِ الشَّرْطِ وَالْإِسْكَانِ فَهَلْ يَجُوزُ لَنَا أَنْ نَحْكُمَ بِمَجْزِي إِيْمَانِهِ بِالْجَوَازِ وَتَوَقُّفٍ فِيهِ حَتَّى يَطْهَرَ دَلِيلٌ خَارِجِيٌّ يَدُلُّ عَلَى طَهَارَةِ الْمَاءِ وَسَائِرِ الشَّرَاطِ فَقَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ لَا نَحْكُمُ بِهِ حَتَّى نَعْلَمَ مِنْ خَارِجٍ أَنَّهُ مُسْتَجْمَعٌ لِلشَّرَاطِ وَالْإِسْكَانِ أَلَا تَوَدُّ أَنْ مَنْ أَفْسَدَ حَجَّةً بِالْجَمَاعِ قَبْلَ لَوْ قُوتٍ فَهُوَ مَأْمُورٌ بِالْإِدْوَاءِ بِمَا لَمْ يَحْصِي عَلَى أَفْعَالِهِ مَعَ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الْمَوْدِي إِذَا أَهْلُ قَبْضَةٍ مِنْ قَابِلٍ وَالتَّصْبِيحُ عِنْدَ الْقَهْقَرَاءِ أَنَّهُ تَلَبُّتُ بِهِ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ، وَانْتِفَاءُ الْكَوَاهِلَةِ إِعْلَانُ تَلَبُّتِ الْقَهْقَرَاءِ عِنْدَ أَنَّهُ تَلَبُّتُ بِمَجْرَدِ الْإِجَادِ الْفِعْلِ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ وَهُوَ مَحْصُولُ الْإِمْتِنَانِ عَلَى مَا تَلَبُّتُ بِهِ الْإِلَازِمُ كَلِيفٌ فَلَا يُطَاقُ ثُمَّ إِذَا أَظْهَرَ الْقَسَادُ بَدِيلٌ مُسْتَقِلٌّ بَعْدَهُ يُمْنُهُ وَأَمَّا الْجَمْعُ فَقَدْ أَذَى بِهِذِهِ الْإِخْرَاجُ وَقَرَعَ عَنْهُ وَالْأَمْرُ بِجَمْعِهِ صَحِيحٌ فِي الْعَامِ الْقَابِلِ بِأَمْرٍ مُبْتَدَأٍ وَعِنْدَ أَبِي بَكْرٍ الزَّازِي لَا يَثْبُتُ بِمُطْلَقِ الْأَمْرِ انْتِفَاءُ الْكَوَاهِلَةِ لِأَنَّهُ عَصَرَ يَوْمَهُ مَأْمُورٌ بِالْإِدْوَاءِ مَعَ أَنَّهُ مَكْرُوهٌ شَرْعًا فَلَمَّا ذَلِكَ الْكَوَاهِلَةُ لَيْسَ فِي تَلَبُّسِ الْمَأْمُورِ بِهِ بَلْ لَيْعْنُ خَارِجٍ وَهُوَ التَّشْيِيبُ بَعْدَ تَلَبُّسِ الشَّمْسِ وَكَوْنُ الطَّائِفِ مُحْدَثًا وَشَرُّ هَذَا غَيْرُ مُنْتَهٍ.

ترجمہ - ثم لما فرغ المصنف من بيان حسن المأمور به في بيان جواز مناسبت مناسبت اور جامع ہونے کا لحاظ رکھتے ہوئے مامور بہ کے جواز کے بیان کو شروع کر دیا اور فرمایا۔

وہل تثبت صفة الجواز في المأمور به في صفة مناسبت مناسبت اس وقت ثابت ہوگی جب کہ مکلف سے کہلائے تو بعض متکلمین نے فرمایا نہیں، یعنی علمائے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ صرف بھالنے ہی سے جواز کا حکم لگادیں گے یا اس میں توقف کریں حتیٰ کہ کوئی ایسی خارجی دلیل نمایاں ہو جائے جو بانی کے پاک ہونے اور تمام شرطوں کے پائے جانے پر دلالت کرے، پس بعض متکلمین نے فرمایا ہم جواز کا حکم دے دیں گے حتیٰ کہ خارج سے جان لیں کہ مامور بہ تمام شرائط و ارکان کو جامع ہے یا کیا نہیں دیکھتے کہ توقف عرفات سے پہلے اگر کسی نے جماع کر کے حج کو فاسد کر دیا تو وہ شخص مشرک مامور بہ ہے کہ باقی افعال حج پورے کرے اسکے باوجود کہ مودعی زاد کیا مزاج، جائز نہیں ہوا لہذا آئندہ سال اس کی قضاء کرے۔

والصحيح عند الفقهاء - اور فقہاء کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ فعل کی بجا آوری سے، مامور بہ کے لئے جواز کی صفت ثابت

ہو جاتی ہے اور کراہت کا استفسار بھی ہو جاتا ہے، یعنی ہمارے نزدیک صحیح مذہب یہ ہے کہ بعض ادائیگی فعل سے حجاز کی صفت مامورہ کے لئے ثابت ہو جاتی ہے اور وہ بجا آوری کا وجود ہے جس کا وہ مکلف بنایا گیا ہے ورنہ تکلیف مالا بلاق لازم آئے گی، پھر اس کے بعد جب کسی مستقل دلیل سے فاسد ہو جانا ظاہر ہو جائے تو اس کو دہرائے، اور پھر حال حج تو اس کو اسی احرام سے پورا کر لے، اور اس سے فارغ ہو جائے، اور سال آئندہ حج صحیح کا ادا کرنا دوسرے نئے حکم سے ہے، اور ابو بکر رازی کے نزدیک مطلق امر سے کراہت کی نفی ثابت نہیں ہوتی، کیونکہ آج کی عصر کی نماز کو ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے باوجودیکہ وہ شرفاً مکروہ ہے اور حدیث کی حالت میں طواف کا حکم دیا گیا ہے باوجودیکہ شرفاً وہ مکروہ ہے، ہم جواب دیں گے کہ یہ کراہت بنفسہ مامورہ میں نہیں ہے، بلکہ اسباب خارجی کی وجہ سے ہے اور وہ سورج کی پوہا کرنے والوں کے ساتھ مشابہت ہے اور طواف کرنے والے کا بلا وضو ہونا ہے اور اس جیسا فعل مضرب نہیں ہے۔

تشریح عبارات

اتن مامورہ کے حسن ہونے کے بیان سے فراغت پا چکے تھے یہاں حجت بیان کرتی ہے وہ صرف اتنی ہے کہ مامورہ کے ادا کر دینے کے بعد کیا یہ ہم کہہ سکیں گے یا نہیں کہ اس نے ادا کر دیا ہے یعنی اس کا ادا کرنا کافی ہے؟ اس میں فقہاء اور متکلیفین کا اختلاف ہے فقہاء کہتے ہیں جب مامورہ شرائط اور ارکان کے ساتھ ادا کر دیا جائے تو ہم کہہ دیں گے کہ مامورہ جس طرح سے واجب ہوا تھا اسی طرح سے اس کی تعمیل ہو چکی ہے اسی لئے تعمیل کے مان لینے کا نام مامورہ میں ادا کے بعد حجاز کا آنا ہے اگر یہ حجاز یعنی تعمیل کی تکمیل نہ مانی جائے تو لازم آئے گا کہ آپ بندے کو ایسا حکم دے رہے ہیں جو اس کی قوت و سکت سے فرط ہے کہ وہ شرائط و ارکان کی رعایت کے ساتھ مامورہ کی ادائے کی کے بعد اسے جائز یعنی تعمیل شدہ تسلیم کرنے کا مفہوم بھی ہے کہ آپ بندے کو اس طرح حکم دے رہے ہیں جسے وہ نہیں سکتا، وہ بعض متکلیفین جنہوں نے شرائط و ارکان کے بعد مامورہ کو ادا کر دینے کی صورت میں بھی اس کی تعمیل کو کافی اور حلال ہم روش تسلیم نہیں کرتے، معتزلی یہ کہتے ہیں کہ جب کوئی مامورہ کو شرائط و ارکان کے ساتھ ادا کر دے اس وقت بھی ہم اس ادائے کی کے حجاز اور کافی ہونے کا فیصلہ اس وقت تک نہیں کر سکتے جب تک ہمیں معلوم نہ ہو جائے کہ کوئی ایسی خارجی دلیل بھی ہے جو واضح کئے دیتی ہے کہ ادا کردہ مامورہ شرائط و ارکان صحیح ہیں ان کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ صرف مامورہ کی ادائیگی اگرچہ شرائط و ارکان کے ساتھ ہو مامورہ کے حجاز اور کافی الاداء ہونے کے لئے کافی نہیں تا آنکہ خارجی دلیل وضاحت کے ساتھ اشارہ نہ دے دے کہ یہ ادائے مامورہ جن شرائط و ارکان کا اپنی ادائیگی میں متقاضی تھا وہ اس کی ادائے کی میں صحیح تھے اس لئے شاید ابن ملک نے کہا کہ یہ اختلاف جسے ہم فقہاء اور متکلیفین کا اختلاف سمجھتے ہیں صرف لفظی نزاع ہے کیونکہ متکلیفین کے حجاز کا معنی ہے ادا کرنے والے سے قضاء کا ساقط ہو جانا، اور منطقی بات ہے کہ یہ بات ایک زائد یعنی خارجی دلیل ہی سے پہچانی جائے گی اور فقہاء کے ہاں حجاز کا معنی ہے مامورہ جیسے واجب ہوا تھا اسے ادا کرنے کے نتیجے میں امثال و تعمیل کا حاصل ہو جانا اس میں خارجی دلیل کی ضرورت نہیں کھلی ہوئی بات ہے کہ مامورہ کی اس شان سے ادائے کی کے بعد بھی اگر اس میں حجاز و تعمیل نہ رہے تو یہ مکلف مخاطب کے ذریعہ بات

کو لازم و عائد کرنا ہوگا جو اس کی قوت و سکت سے باہر ہے۔

یہیں سے جواز کے معنی پر نظر کر لینا بھی ضروری ہے، جواز کا دو معنی ہے حقیقت میں تو اس کا ایک ہی معنی تھا مگر انتساب کی وجہ سے ظاہری تناظر میں دو معنی ہوتے محسوس ہونگے، جواز کا پہلا معنی: حسن، مہربانہ میں قضا ہوتی ہے جیسے فرض نمازیں ہیں ان میں ادا کرنے کے بعد مہربانہ میں جواز آنے کا مطلب یہ ہے کہ ان کی قضا تحقیقی طور سے ساقط ہو چکی ہے، جواز کا دوسرا معنی: جس مہربانہ میں قضا نہیں ہے جیسے جو اس میں ادا کرنے کے بعد مہربانہ میں جواز آنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی قضا تقدیری و تسلیمی انداز سے ساقط ہو چکی ہے۔

وہ بعض متکلمین جنہوں نے خارجی دلیل کے بغیر ادا کئے گئے، مہربانہ کی تعمیل اور اس میں جواز کے وصف کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا، دلیل میں کہتے ہیں کہ شریعت میں بعض مہربانہ ہیں انہیں ادا بھی کیا جاتا ہے مگر صرف ادا کر دیا جانا ان کی تعمیل اور ان کے جواز یعنی قضا کے سقوط کے لئے کافی نہیں ہوتا بلکہ ان ادا شدہ مہربانہ افعال کی تعمیل کو راست تسلیم کرنے اور ان میں جواز کی صفت کو درست ٹھہرانے کیلئے زائد دلیل کی ضرورت پڑتی ہے صرف ادا کئے گئے اس کے لئے وجہ کفایت و صحت کیسے بن جائے گی جب کہ ہم دیکھتے ہیں مثلاً ایک حاجی گیا ابھی وہ عرفہ میں وقوف نہیں کر سکا تھا یعنی اس کا احرام ختم نہیں ہوا تھا کہ اس نے بیوی سے ہمبستری کر لی تو اس کا حج تو فاسد ہو گیا، طاع کے ذریعہ اس نے حج کو فاسد کر دیا مگر ایسے حاجی کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ ایام حج میں حج کے افعال ادا کرتا رہے اور اگلے سال حج کی قضا کرے اگر صرف ادا کئے گئے مہربانہ میں جواز کے وصف کو تسلیم اور تعمیل کی راستی کے فیصلہ کے لئے کافی ہوتی تو ادا کیا گیا فاسد حج بھی کافی ہو جاتا معلوم ہوا صرف ادائیگی مہربانہ میں جواز یعنی قضا کے سقوط یا بالفاظ دیگر تعمیل کی راستی باوجود کرنے کے لئے کافی نہیں بلکہ زائد اور خارجی دلیل ضروری ہوگی یہ دلیل ضروری ہوگی کہ مہربانہ کے جو شرائط اور ارکان تھے اس کی ادا نے ان سب کو اپنے اندر شامل کیا تھا، لہذا اب خارجی یعنی زائد دلیل سے مہربانہ مودی میں جواز مانا جائے گا۔

لیکن شارح کے فرمودے کے مطابقت واضح کئے دیتی ہے کہ اخلاف کا صحیح مذہب یہ ہے کہ مہربانہ جب اپنے شرائط اور ارکان کے ذریعہ ادا کر دیا جائے تو اس کی ادائیگی اور تعمیل معتبر کافی اور جائز ہونی ضروری ہے ادائیگی کے بعد مہربانہ میں جواز و اعتبار میں زائد دلیل کا مطالبہ مکلف و مخاطب کو قوت و طاقت سے زیادہ کرنے کے لئے مجبور کرنا لازم آئے گا، جب اس نے مہربانہ واجب کردہ شرائط و ارکان کی روشنی میں ادا کر دیا تب اس کی ادا کئے گئے کے بعد ادا کردہ مہربانہ میں جواز کا سقوط تسلیم نہ کرنے سے صاف صاف لازم آئے گا کہ مخاطب و مکلف کو مہربانہ کی ادائیگی میں قوت و سکت سے زیادہ کا ذمہ دار ٹھہرایا جا رہا ہے، یہی بات کہ ادا کردہ مہربانہ میں فساد آجاتا ہے جیسے وقوف عرفہ سے پہلے حج میں جماع کرنے سے اس میں فساد کا پایا جانا تو اس کا حل یہ ہے کہ جب ادا کردہ مہربانہ میں کسی مستقل دلیل سے معلوم ہو جائے کہ فساد پیدا ہو گیا تو اس ادا کردہ مہربانہ کا اعادہ کر لیا جائے گا، اور حج میں فساد آنے کے بعد اگلے سال اس کی قضا کا حکم جو

دیا گیا تھا اس کا خاصہ یہ تھا کہ جدید حکم کے ذریعہ قضا لازم کی گئی تھی، ورنہ پہلے احرام کے ذریعہ تودہ حج ادا کر کے فارغ ہو چکا تھا گو اس نے فاسد حج ادا کیا تھا، لیکن بہر کیف اس احرام سے اس کا حج گزر چکا تھا۔ چونکہ اگلے سال حج کا اعادہ جدید امر سے ہوا اس لئے کہا جائے گا یہ حج پہلے یعنی گذشتہ سال کے فاسد حج کی عینہ قضا نہیں ہے۔

ماوربہ کے متعلق دوسری بات یہ تھی کہ کیا ماوربہ کی داہنگی کے ذریعہ اس میں جواز یعنی سقوط قضا کا حنی پیدا ہوجانے کے بعد صرف امر کے ذریعہ کراہت کا خاتمہ بھی ہو جائے گا یا صرف امر کے ذریعہ کراہت کا خاتمہ نہیں ہوگا یعنی فقط ماوربہ کی ادائیگی سے ماوربہ سے کراہت جاتی رہے گی یا نہیں اس میں ابو بکر رازی اور جمہور احناف میں اختلاف پایا جاتا ہے، ابو بکر رازی کا کہنا ہے کہ صرف ماوربہ ادا کرنے سے اس سے کراہت نہیں جائے گی، اپنی دلیل میں نماز عصر اور طواف پیش کرتے ہوئے وضاحت کرتے ہیں کہ مثلاً عصر کی نماز میں سورج میں تغیر پیدا ہو گیا اس تغیر کے بعد جب کہ غروب کا تغیر ہو نماز کی ادائیگی مکروہ ہے مگر پھر بھی آج کی عصر کی نماز کے لئے امر کیا گیا کہ اسی مکروہ حالت میں شریعت اسے ادا کرنے کا فرمان صادر کرتی ہے، دیکھئے نماز یہاں ماوربہ ہے نماز ادا کی گئی مگر پھر بھی مکروہ رہی معلوم ہوا صرف امر کے ذریعہ کراہت ختم نہیں ہوگی، نیز حدیث کی حالت میں طواف کرنے والے کے ذمہ کر دیا گیا کہ وہ طواف کرے، طواف، ماوربہ ہے حدیث میں طواف کیا جا رہا ہے اور اس حالت میں شریعت طواف کو مکروہ شمار کر رہی ہے، معلوم ہوا ماوربہ، ادا کرنے کے بعد اس سے کراہت صرف امر بجالانے سے ختم نہیں ہوتی، جمہور احناف نے ابو بکر رازی کی تردید میں فرمایا بھی ماوربہ میں کوئی کراہت تو نہیں ہے، یعنی عصر کی نماز جب متعین کی جا رہی تھی اور طواف کا امر کیا جا رہا تھا تو تعین اور ذات کے لحاظ سے ماوربہ میں کراہت نہیں تھی، یہ کراہت ایک بیرونی معنی زائد وصف کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے، خارجی معنی یہ تھا کہ مصلیٰ نے نماز عصر اس وقت ادا کیا تھا جب سورج میں تبدیلی اور غروب ہونے کے واضح آثار پیدا ہونے لگے تھے حالانکہ غروب کے وقت سورج پرست اس کی عبادت کرتے ہیں تو انھیں پرستاران سورج کی مشابہت اور ہم شکلی کے مشابہ سے تحفظ و اجتناب کے لئے عصر کی نماز میں کراہت آئی اور یہ کراہت یقیناً خارجی چیز ہے، یہی حالت طواف کی تھی طواف ایک ماوربہ ہے اس میں کوئی کراہت نہیں، لیکن ظاہری بات ہے کہ جب اسے حدیث کی حالت میں کیا جائے گا تو یہ مکروہ ہے تو حدیث کی حالت طواف سے الگ حالت ہوئی، اور انہی بات ماوربہ کے ادا کے بعد اسکے درست و جواز تسلیم کرنے میں حارج نہیں ہو سکتی، اس کی وجہ ہم بیان کرتے چلیں، نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے تو اس میں امر بایا گیا، ایک امر ہوتا ہے ایک اجازت ہوتی ہے جب کسی بات کی اجازت دیدی جائے تو سمجھئے اس کا کرنا مکروہ نہیں ہے یعنی اجازت ہی اس کی کراہت سوخت کر دے گی حالانکہ سب کو معلوم ہے اجازت امر کے انتساب سے کم درجہ رکھتی ہے امر فعل طلب کرنے میں اجازت کی نسبت جس بلوغ و قوت کا حامل ہے، اجازت کا دامن اس سے خالی ہے، جب اجازت میں کراہت نہیں رہتی تو امر میں کراہت کے نہ رہنے کا اعتقاد نہ رکھنا رازی کا ہے جو تجا سر ہے، دائرہ اعم بالصواب۔

وَاِذَا عَدَمَتْ صِفَةُ الْوُجُوبِ لِلْمَا مُؤَبَّرٌ بِهِ لَا تَبْقَى صِفَةُ الْجَوَازِ عِنْدَنَا جَلًّا قَالِ الشَّافِعِيُّ هَذَا
بِحُثِّ اٰخَرٍ مُّتَعَلِّقٍ بِمَا مَرَّ اَنْ مُّوَجَّبُ الْاَمْرِ هُوَ الْوُجُوبُ يَعْنِيْ اَنَّهُ اِذَا لَسَخَ الْوُجُوبُ الثَّابِتُ بِالْاَمْرِ
فَهَلْ تَبْقَى صِفَةُ الْجَوَازِ لَدَيْنَا فِيْ حُضْنِهِ اَمْ لَا فَقَالَ الشَّافِعِيُّ تَبْقَى صِفَةُ الْجَوَازِ سِتْدًا لَا يَبْصُرُ
عَاشُورًا فَإِنَّهُ قَدْ كَانَ فُرْضًا ثُمَّ لَسَخَتْ فُرْضِيَّتُهُ وَبَقِيَ اسْتِحْبَابُهُ اَلَا نَعْنِدُنَا لَا تَبْقَى صِفَةُ
الْجَوَازِ لِثَبَاتٍ فِيْ حُضْنِ الْوُجُوبِ كَمَا اَنْ قَطَعَ الْاَعْضَاءُ الْحَاطِيَّةُ كَانَ وَاجِبًا عَلَى بَنِي اِسْرَآئِيْلَ وَقَدْ لَسَخَ
مِمَّا فُرِضَتْهُ وَجَوَازُهُ وَهَكَذَا اَلْفِيَّاسُ وَامَّا صَوْمُ عَاشُورًا فَاَمَّا يَنْبُتُ جَوَازُهُ اَلَا نَبْصُرُ اٰخَرَ
بِذَلِكَ النَّسَبِ الْمَوْجِبِ لِلْاَدَاءِ وَقِيلَ وَفَانْكَاهُ الْخِلَافُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ يَطْهَرُ فِيْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
مَنْ حَالَفَ عَلَى يَمِيْنٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَكْفُرْ بِمِيْنَتِهِ ثُمَّ لِيَأْتِ بِالَّذِيْ هُوَ خَيْرٌ فَإِنَّهُ
يَدُلُّ عَلَى وَجوبِ تَقْدِيْمِ الْكُفَّارَةِ عَلَى الْحُوْثِ وَقَدْ لَسَخَ وَجُوبُ تَقْدِيْمِهَا بِالْاِجْمَاعِ وَلَكِنْ
بَقِيَ جَوَازُهُ عِنْدَنَا وَلَيْسَ يَبْقَى عِنْدَنَا اَصْلًا

ترجمہ :- اور جب باوجود اسے وجوب کی صفت معدوم ہو جائے تو ہمارے نزدیک جواز کی
صفت باقی نہیں رہتی۔ برخلاف امام شافعی کے یہ ایک دوسری بحث ہے جس کا
علق گذشتہ صل سے ہے کہ امر کا موجب (حکم) وجوب ہے یعنی وہ وجوب جو اسے ثابت تھا جب منسوخ ہو جائے
تو وہ صفت جواز جو اس وجوب کے ضمن میں تھی آیا باقی رہتی ہے یا نہیں؟ تو امام شافعی نے فرمایا جواز کی صفت
باقی رہتی ہے صوم عاشورہ (دسویں محرم کا روزہ) سے استدلال کرتے ہوئے کیونکہ وہ پہلے فرض تھا پھر اس
کی فرضیت منسوخ کر دی گئی، اب اس کا استحباب باقی ہے اور ہمارے نزدیک وجوب کے ضمن میں جو جواز کی
صفت ثابت تھی باقی نہیں رہتی جیسے خط کرنے والے اعضاء کو کاٹ دینا قوم بنی اسرائیل پر واجب تھا مگر ہم
اسے اس کی فرضیت منسوخ ہو گئی اور اس کا جواز بھی، ایسے ہی دوسرے احکام میں بھی، اور بہر حال صوم عاشورہ
کا جواز تو اس کا جائز ہونا دوسری نص سے ثابت ہے اس نص سے ثابت نہیں جو ادا کو واجب کرنے والی تھی، اور
کہا گیا ہے کہ ہمارے اور امام شافعی کے درمیان اختلاف کا ثمرہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں ظاہر ہوتا
ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس نے کسی چیز پر قسم کھائی پھر اس نے اسے غیر کو اس سے بہتر سمجھا، تو
چاہئے کہ اس قسم کا کفارہ دیدے اور جو بہتر ہے اس کو کرے، یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ ادائیگی کفارہ حائث ہونے
پر پہلے واجب ہے اور بالا جماع کفارہ کی تقدیم منسوخ ہے مگر اس کا جواز کے نزدیک باقی ہے اور ہمارے
زیرک بالکل باقی نہیں۔

تشریح عبارات :- یہاں صرف تنہی سی بات بتلانی ہے کہ ایک حکم واجب تھا پھر اس کا وجوب ختم

ومنوخ کر دیا گیا تو ظاہر ہے کہ وہ حکم واجب نہ رہا، لیکن واجب نہ رہنے کی صورت میں اس کا کرنا جائز ہوگا یا نہیں، حنفیہ کے یہاں واجب کے وجوب کے خاتمہ کے بعد اس کا کرنا جائز جائز نہیں اورشافعیہ کے یہاں جائز ہے

آگے دونوں کے دلائل سنئے، وجوب کے دلائل سنئے، وجوب کے اندر جواز پایا جاتا ہے یعنی جو چیز واجب ہوتی ہے وہ لاحقہ جائز ہوگی، اخلاف نے کہا تھا امر کا موجب وحکم وجوب ہے یعنی امر کے ذریعہ وجوب ہی ثابت ہوتا ہے امر کے ذریعہ ثابت ہونے والا وجوب منوخ کر دیا جائے تو اس کے تحت پایا جانے والا جواز بھی قی نہیں رہے گا، جیسے یہودیوں پر واجب کر دیا گیا تھا کہ خطا کار جسمانی اعضاء کو کاٹ دیا جائے گا مگر یہی واجب کردہ حکم مسلمانوں سے منوخ ہو گیا، جب وجوب کا خاتمہ ہو گیا تب یہ جواز بھی جاتا رہا کہ خطا کار اعضاء کا کاٹنا منع نہیں ہوگا، اور شافعی کہتے ہیں کہ واجب سے وجوب کے خاتمے کی صورت میں جواز کا خاتمہ نہیں ہوتا بلکہ جواز باقی رہتا ہے جیسے عاشوراء کا روزہ واجب وفرض تھا اس کی فرضیت منوخ کر دی گئی اس کا وجوب جاتا رہا مگر عاشوراء کا روزہ رکھنا جائز ہے اور مستحب ہے، حنفیہ نے کہا کہ جس نص نے عاشوراء کا روزہ فرض بتلایا تھا جب اس نص کا وجوب روک دیا گیا تو واجب ختم ہو گیا لیکن عاشوراء کے روزے کا جواز ایک دوسری نص سے باقی رکھا گیا دوسری نص وہ حدیث ہے جو اس سلسلے میں وارد ہوئی ہے، یا بعد الحکم کے فرمودے میں یہ قیاس مستقل نص جدید ہے کہ تمام نفلی روزے جائز ہیں اور عاشوراء فرض نہ رہ کر نفلی رہ گیا ہے اس لئے وہ بھی جائز رہے گا۔

تشریح کہتے ہیں یہ اختلاف اس حدیث میں ظاہر ہوگا جس میں حکم دیا گیا ہے کہ جب کوئی بندہ کسی چیز پر قسم کھائے پھر اسے نظر آجائے کہ قسم کھائے ہوئے کے علاوہ کرنا بہتر ہے تو قسم توڑ کر کفر دے اند پھر غیر کو کرے، اس سے معلوم ہوا کہ پہلے کفارہ دینا واجب ہے پھر قسم توڑنا، اور اجماع ہو چکا ہے کہ کفارہ قسم توڑنے کے بعد ہی دینا جائز ہے یعنی قسم توڑنے سے پہلے کفارہ ادا کرنے کا وجوب ختم ومنوخ ہو گیا ہے، حنفیہ کے مطابق اگر قسم توڑنے سے قبل کفارہ دیکر تو قطعی جائز نہیں ہوگا، اورشافعیہ کے یہاں جائز ہوگا، کیونکہ ان کے ہاں خاتمہ وجوب کے بعد بقائے جواز میں اثبات پایا جاتا ہے۔

ثُمَّ لَمْ يَفْرَغِ الْمُصَنِّفُ عَنْ مَبَاحِثِ حُسْنِ الْمَأْمُورِ بِهِ وَمُلْحَقَاتِهِ، بَشَرَعَ فِي بَيَانِ تَقْسِيمِهِ إِلَى الْمُطْلَقِ وَالْمَوْثِقِ فَقَالَ وَالْأَمْرُ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ أَيْ أَحَدُهُمَا أَمْرٌ مُطْلَقٌ غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِوَقْتٍ يَفُوتُ بِقَوِّهِ، كَالشَّكْوَى وَصَدَقَتْهُ الْفِطْرَةُ فَاسْتَبَاعَ بَعْدَ وَجُودِ السَّبَبِ أَيْ مِلْكُ الْمَالِ وَالرَّائِسُ الشَّطْرُ أَيْ خِلَافُ الْحَوْنِ وَتَوَرُّدُ الْفِطْرِ لَا يَقْتَضِي أَنْ يَمُوتَ يَقْتَضِي بَقَاً بِقَوِّهِ، بَلْ كَلَّمَا أَدَى يَكُونُ أَدَاءً لَا قَضَاءً وَإِنْ كَانَ الْمُسْتَحَبُّ التَّعْجِيلَ وَهُوَ عَلَى التَّرَاخِي خِلَافًا لِلتَّكْرِيحِ أَيْ هَذَا الْأَمْرُ الْمُطْلَقُ مَحْمُولٌ عَلَى التَّرَاخِي لَا يَجِبُ الْقَوْلُ فِي آدَائِهِ بَلْ يَسَعُ تَأْخِيرُهُ وَعِنْدَ الْكُرْحِيِّ لَا يَبْدُؤُ بِهِ مِنَ الْفُسُورِ

اَحْيَا طَائِفَةً مِّنَ الْعِبَادَةِ يَعْنِي اِنَّهُ يَأْتِي بِكُمْ بِمَالٍ خَيْرٍ لَا يَخْفَى اِنَّهُ يَصِيِّرُ قَاضِيًا وَعِدُّنَا لَا يَأْتُو الْاَتَى اَجْرُ
الْعُسْرِ وَحِينَ اِدْرَاكَ عَلَامَاتِ الْمَوْتِ وَكَمْ يُوَفِّي فِيهِ وَدَلِيلُنَا هُوَ مَا اَشَارَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهِ لَمَّا يَعُوذُ عَلَى
مَوْضُوعِهِ بِالنَّقْضِ يَعْنِي مَوْضُوعُ الْاَمْرِ الْمَطْلُوقِ كَانَ هُوَ التَّيْسِيرُ وَالْتَّسْوِيلُ فَالْوُكُوفُ كَانَ مَحْمُولًا عَلَى الْفَرْعِ لِعَادَةِ
عَلَى مَوْضُوعِهِ بِالنَّقْضِ وَيَكُونُ مَنَاقِضًا لِلْمَوْضُوعِ

ترجمہ:- پھر جب مصنف ہامورہ کے حسن اور اس کے لمحات کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اس کی تقسیم مطلق اور وقت کی طرف کر رہے ہیں، تو فرمایا۔

والامر نوعانہ، اور امر کی دو قسمیں ہیں، مطلق عن الوقت، یعنی دونوں میں سے ایک مطلق عن الوقت ہے اور کسی ایسے وقت کے ساتھ مقید نہیں ہے کہ اس کے فوت ہونے سے فوت ہو جائے جیسے زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر اس لئے کہ یہ دونوں سبب یعنی ملک نصاب اور افراد اور شرط یعنی حلال حول اور یوم عید کے پائے جانے کے بعد کسی ایسے وقت کے ساتھ مقید نہیں ہیں کہ اس کے گزر جانے کے بعد فوت ہو جائیں بلکہ جب بھی ادا کرینگا ادا ہوں گے قضاء نہ ہوں گے، اگر تعجیل (جلدی ادا کرنا) مستحب ہے۔

دموا التراخي خلافاً للكرخي :- اور امر مطلق تراخی کے طور پر ہے یعنی یہ مطلق امر ہمارے نزدیک تراخی (تاخیر) پر محمول کیا گیا ہے، یعنی اس کے ادا میں عجلت واجب نہیں ہے بلکہ تاخیر کی گنجائش ہے، اور امام کو فیء کے نزدیک تعجیل احتیاطاً ضروری ہے، عبادت کا معاملہ ہونے کی وجہ سے، مطلب یہ ہے کہ تاخیر کرنے سے گنہگار ہوگا، نہ یہ کہ وہ قضا کرنے والا ہے، اور ہمارے نزدیک صرف آخری عمر میں گنہگار ہوگا جب کہ موت کی علامتیں ظاہر ہو گئی ہوں اور اس نے ادا نہ کیا ہو۔ ہماری دلیل وہی ہے جس کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے لہذا یعود علی موضوع بالنقض، تاکہ امر مطلق اپنے موضوع پر برعکس نہ لوٹا دیا جائے اس لئے کہ امر مطلق کا مقصد بندوں پر آسانی اور سہولت دینا ہے، اگر عجلت پر محمول کیا جائے گا تو اس کا مقصد (موضوع)، جو آسانی اور سہولت ہے وہ اپنے مقصد پر برعکس عائد ہوگا اور موضوع کا مناقض ہو جائے گا۔

تشریح عبارات | ما تن نے امر اور ہامورہ کے حسن نیز اسکے وہ لمحات جس میں صفت، حماد وغیرہ سے بحث تھی فارغ ہونے کے بعد امر کی تقسیم کر رہے ہیں، فرماتے ہیں امر کی دو

قسمیں ہیں ایک مطلق امر، دوسرا مقید امر، مطلق امر کا مطلب یہ ہے کہ اسے کبھی کبھی ادا کیا جاسکے اس کا مقصد یہ ہے کہ اس قسم کے امر میں فوراً ادائیگی واجب اور ضروری نہیں ہوگی بلکہ مطلق امر کی ادائیگی میں تاخیر اور سہولت کی گنجائش ہوگی جیسے زکوٰۃ اور صدقۃ فطر کا سبب نصاب کے بقدر مال کی ملکیت اور سرمایہ، اور شرط سال کا گزرنا اور یوم الفطر کا آنا ہے، سبب اور شرط پائے جانے کی صورت میں اللہ رب العزت کا امر متوجہ ہو جائے گا کہ زکوٰۃ ادا کرو اور صدقۃ فطرو، زکوٰۃ اور صدقۃ فطر دینے کا امر مطلق امر ہے یعنی کسی وقت کے ساتھ قید نہیں کیا گیا

کہ اگر یہ وقت نکل گیا تو زکوٰۃ و صدقہ فطریہ و ادانہ نہ کر قضا ہو جائیں گے، بلکہ مطلق امر ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ و صدقہ فطریہ کی ادائیگی کسی بھی وقت کے ساتھ مقید نہیں ہوگی، جب ادا کیا جائے اور صدقہ فطریہ نکال دیا جائے اسے ادائیگی ہی شمار کیا جائے گا قضا نہیں، یہ الگ بات ہے کہ جلدی ادا کرنا مستحب ہے۔

اس مسئلے میں اخاف میں سے ابوالحسن کرخی نے اخلاص کیا ہے، فرماتے ہیں کہ عبادت کے امر پر نظر کرتے ہوئے مطابق امر میں تاخیر کی کوئی گنجائش نہیں فوراً ادا کرنا واجب ہے، اگر فوراً ادا نہیں کیا گیا تو مکلف گناہگار ہوگا، اگرچہ درہم میں ادا کرنے کی صورت میں مطلق امر میں کرخی بھی وہی کہتے ہیں جسے جمہور اخاف نے واضح کر دیا کہ تاخیر کی صورت میں قضا نہیں ادا ہی شمار ہوگا، پھر بھی عام حنفی علماء وائمہ سے ابوالحسن کرخی کے جواب و تردید میں فرمایا کہ فوراً ادا نہ کر سکنے کی صورت میں مکلف ہرگز ہرگز گناہگار نہیں ہوگا، گناہ گار تو اس وقت ہوگا جب ہمیں معلوم ہو جائے کہ یہ اس کی حیات کے آخری لمحات ہیں یا موت کے واضح نشانات کا اداک و شعور بیک بڑے اور اداسے کی نہ ہو سکی ہو، نیز مطلق امر میں تاخیر کے ساتھ ادائیگی کے مطالبہ کو متصل کر دینا اس لئے تھا کہ بندوں کے لئے ادا میں آسانی اور سہولت ہو جائے، کیونکہ مال میں جلدی نفس آلودہ نہیں ہوتا، نفس کو مال سے شدید محبت ہوتی ہے اگر کرخی کے عندیہ کی مطابقت میں عجلت کے ساتھ ادائیگی واجب ہو تو مطلق امر کی وضع و بالیسی اٹھ جائے گی یعنی سہولت و آسانی، مصیبت و پریشانی میں تبدیل ہو جائے گی اس لئے ہم مطلق امر میں تاخیر کی گنجائش کا حتمی فیصلہ دیں گے۔

وَمُقَيَّدٌ بِهِ، اَيْ الثَّانِي اَمْرٌ مُقَيَّدٌ بِالْوَقْتِ وَهُوَ اَرْبَعَةُ اَنْوَاعٍ لِاَنَّهٗ اَمَّا اَنْ يَكُوْنَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمَوْدَى وَشَرْطًا لِلْاَدَاءِ وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ فَهُوَ النَّوْءُ الْاَوَّلُ، فَاَلْمُرَادُ بِالنَّظَرِ اَنْ لَا يَكُوْنَ مِخْيَارًا لِلْبَلِّ يَفْضُلُ عَنْهُ وَالْمُرَادُ بِالشَّرْطِ اَنْ لَا يَفْضَحَ الْمَأْمُورُ بِهِ، قَبْلَ وَجُوْدِهِ وَيَفُوْتَ بِفَوْتِهِ وَالْمُرَادُ بِالسَّبَبِ اَنْ لِهَذَا الْوَقْتُ ثَابِتًا يَزِيْرُ فِي وُجُوْبِ الْمَأْمُورِ بِهِ، وَاِنْ كَانَ الْمَوْثُوْرُ الْحَقِيْقِيُّ فِي كُلِّ شَيْءٍ هُوَ اللهُ تَعَالٰى وَلَكِنْ يَضَافُ الْوُجُوْبُ فِي الظَّاهِرِ اِلَى الْوَقْتِ لِاَنَّ فِي كُلِّ لَحْظَةٍ وَصُوْلُ نِعْمَةٍ مِنَ اللهِ تَعَالٰى اِلَى جَانِبِ الْعَبْدِ وَهُوَ يَقْتَضِي الشُّكْرَ فِي كُلِّ سَاعَةٍ وَاَمَّا خَصَّ هَذِهِ الْاَوْقَاتُ الْمُعَيَّنَّةَ بِالْعِبَادَاتِ لِعَظَمَتِهَا وَتَجَدُّدِ النِّعَمِ فِيهَا وَلَيْسَ لَا يُفْضَى اِلَى الْخُرُجِ فِي تَحْصِيْلِ الْمَعَاشِ اِنْ اِسْتَعْرَضَ الْوَقْتُ الْعِبَادَةَ كَوَقْتُ الصَّلَاةِ فَاِنَّ الْوَقْتَ فِيهَا يَفْضُلُ عَنِ الْاَدَاءِ اِذَا دَخَلَ عَلَى حَسَبِ السَّنَةِ مِنْ غَيْرِ اَمْرٍ اِلَّا يَكُوْنَ ظَرْفًا وَلَا يَصِحُّ الْاَدَاءُ قَبْلَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ وَيَفُوْتُ بِفَوْتِهِ فَيَكُوْنَ شَرْطًا وَيَخْلُفُ الْاَدَاءُ بِاِخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ صَحَّةً وَكَرَاهَةً فَيَكُوْنَ سَبَبًا لِلْوُجُوْبِ وَتَقْلِيْدُ الْمَشْرُوْطِ عَلَى الشَّرْطِ جَائِزٌ اِذَا كَانَ الشَّرْطُ مَطْرُوعًا لِلْوُجُوْبِ لَمَّا فِي حَوَالِ الْاَحْوَالِ لِلزَّكَاةِ وَآمَّا اِذَا كَانَ الشَّرْطُ شَرْطًا

لِلْجَانِ لَا يَصِحُّ التَّقْدِيمُ عَلَيْهِ كَمَا تُبْشَرُ بِشَرَايِطِ الصَّلَاةِ وَتَقْدِيمُ الْمُسَبِّبِ عَلَى السَّبَبِ لَا يَجُوزُ أَصْلًا وَهَهُنَا لَمَّا اجْتَمَعَتِ الشَّرْطِيَّةُ وَالسَّبَبِيَّةُ فَلَا جَزَمَ أَنَّ لَا يَجُوزُ التَّقْدِيمُ عَلَى الْوَقْتِ كَوَهَهُنَا شَيَانِ نَفْسُ الْوُجُوبِ وَوُجُوبُ الْأَدَاءِ نَفْسُ الْوُجُوبِ سَبَبُهُ الْحَقِيقِيُّ هُوَ الْإِيجَابُ الْقَدِيمُ وَسَبَبُهُ الظَّاهِرِيُّ وَهُوَ الْوَقْتُ أَقِيمَ مَقَامَهُ وَوُجُوبُ الْأَدَاءِ سَبَبُهُ الْحَقِيقِيُّ تَعْلُقُ الطَّلَبُ بِالْفِعْلِ وَ سَبَبُهُ الظَّاهِرِيُّ وَهُوَ الْأَمْرُ أَقِيمَ مَقَامَهُ ثَمَّ انْظُرْ فِيهِ وَالسَّبَبِيَّةُ لَا يَجْتَمِعَانِ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ لِأَنَّهُ إِنْ أَدَّى فِي الْوَقْتِ لَا يَكُونُ سَبَبًا لِأَنَّ السَّبَبَ يَجِبُ أَنْ يُقَدَّمَ عَلَى الْمُسَبَّبِ وَإِنْ لَمْ يُؤَدَّ فِي الْوَقْتِ لَا يَكُونُ ظَرْفًا إِذَا انْقَلَبَ مَا يُؤَدَّى فِيهِ لَا بَعْدَهُ فَلِهَذَا قَالُوا إِنَّ الظَّرْفَ هُوَ جَمِيعُ الْوَقْتِ وَالشَّرْطُ هُوَ مَطْلَقُ الْوَقْتِ وَالسَّبَبُ هُوَ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ الْمُتَّصِلُ بِالْأَدَاءِ قَبْلَ الشَّرْعِ فِي الْأَدَاءِ فَالْكُلُّ فِي الْقَضَاءِ وَهُوَ رُبْعَةُ أَنْوَاعٍ.

ترجمہ اور (۲) اس سے مفید ہے یعنی دوسری قسم وہ امر ہے جو وقت کے ساتھ مقبض ہے۔ اور امر وقت کی چار قسمیں ہیں یا وقت مودئی (ماہورہ) کے لئے ظرفِ اداء کیلئے شرط اور وجوب کے لئے سبب ہوگا۔ تو یہ پہلی قسم ہے، ظرف سے مراد یہ ہے کہ وقت کو اس کے لئے معیار نہ ہو بلکہ اس سے فاضل رہے اور شرط سے مراد یہ ہے کہ اس کے وجود سے پہلے امور بہرِ صحیح نہ ہو اور اس کے گزر جانے کے بعد فوت ہو جائے، اور سبب سے مراد یہ ہے کہ اس وقت کو ماہورہ کے واجب ہونے پر دخل (تاثر) ہے اگرچہ موثر حقیقی ہر چیز میں اللہ تعالیٰ ہی ہے اگرچہ وجوب بظاہر وقت کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے کیونکہ ہر لمحہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نعمتوں کا وصول بندوں کی طرف ہوتا رہتا ہے اور وصول نعمت پر وقت شکر کا تقاضا کرتا ہے لیکن ان متعین اوقات کو ان کی عظمت اور نعمت کے تجدد کی وجہ سے عبادت کے لئے مخصوص کیا گیا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ تاکہ کسب معاش میں مغبضی الی الخرج نہ ہو اگر وقت نے عبادت کو گھیر لیا۔

کو وقت الصلوٰۃ الا جیسے نماز کا وقت کیونکہ وقت مودئی (نماز) میں اداء سے بچ رہتا ہے جبکہ اس نے نماز کو سنت کے طریقہ پر ادا کیا اور ان شرائط نہیں کیا لہذا وقت ظرف ہوگا اور ادا کرنا وقت کے داخل ہونے سے پہلے صحیح نہیں ہوگی اور وقت کے گزر جانے سے فوت ہوگی پس وقت شرط بن جائے گا اور ادا کا وصف وقت کی صفات کے بعد لئے سے صحت و کراہت کے لحاظ سے مختلف ہوتا رہتا ہے، لہذا وہ سبب وجوب بھی ہے اور شرط پر مشروط کو مقدم کرنا اس وقت جائز ہے جب کہ شرط وجوب کی شرط ہو جیسے حولان حول وجوب زکوٰۃ کے لئے شرط ہے، اور ہر حال جب شرط جواز فعل کی شرط ہو تو اس پر تقدیم جائز نہیں ہے جیسے کہ نماز کی دوسری شرطوں کا حال ہے (کہ وہ نماز سے پہلے اور مقدم ہوتی ہے) اور سبب پر سبب کی تقدیم بالکل جائز

نہیں ہے۔ اور یہاں چونکہ شرطیت اور سببیت دونوں جمع ہو گئی ہیں، پس لامحالہ وقت پر تقدیم جائز نہ ہوگی۔
 ثم مضیٰ شیانہ: پھر یہاں دو چیزیں ہیں، نفس وجوب اور وجوب ادا، پس نفس وجوب کا سبب حقیقی تو ایجاب
 قدیم ہے، اور سبب ظاہری وقت ہے جو اس کے قائم مقام کیا گیا ہے اور وجوب ادا کے بھی دو سبب ہیں ایک سبب
 حقیقی ہے اور وہ فعل سے طلب کا تعلق ہے اور دوسرا سبب ظاہری ہے اور امر ہے جو سبب حقیقی کا قائم مقام ہے۔
 ثم الغرض من السببیت: باعتبار ظاہر کے طرفیت و سببیت ایک ساتھ جمع نہیں ہوتے، اس لئے کہ اگر اس
 نے وقت پر ادا کر دیا تو وقت سبب نہ رہے گا کیونکہ سبب کے لئے ضروری ہے کہ سبب سے پہلے ہو اور اگر وقت پر
 ادا نہیں کیا تو وقت ظرف نہ رہے گا کیونکہ ظرف وہ ہے جس میں مامور بہ کو ادا کیا جائے نہ کہ بعد میں، اسی وجہ سے علماء
 اصول نے کہا کہ ظرف تو جمع وقت ہے اور شرط مطلق وقت ہے اور مامور بہ ادا کرنے سے پہلے متصلاً جو جز اول ہے
 وہ سبب ہے اور وہ ادار کے شروع کرنے سے پہلے ہوتا ہے اور پورا کا پورا وقت قضاء کا سبب ہے اور مرثوث
 کی جارہی ہیں۔

تشریح عبارات

بتلائے ہیں امر کی دوسری قسم امر مقید ہے یعنی یہ امر وقت کے ساتھ محدود ہوتا ہے
 یا یوں کہہ لیجئے، محدود وقت ہی میں اسے انجام دیا جاسکتا ہے مطلب یہ ہے
 کہ بالفرض محدود وقت میں امر انجام نہ دیا گیا اور یہ محدود وقت ختم ہو گیا تو ادار بھی فوت ہو جائے گی یعنی محدود وقت
 کے بعد امر کی بجا آوری کے بجائے قضا کہلائے گی، مقید بالوقت امر یا موقت کی چار قسمیں بیان کریں گے، امر چونکہ
 محدود وقت کے ساتھ مقید یا موقت کر دیا جاتا ہے اس لئے بتا رہے ہیں کہ اس موقت کی قسمیں چار تک پہنچی ہیں
 پہلی قسم یہ ہے کہ مقید بالوقت امر میں وقت مودئی کے لئے ظرف ہو اور دوسری قسم یہ ہے کہ مقید بالوقت وقت
 مودئی کے لئے معیار ہوتا ہے اور اس کے وجوب کے لئے سبب ہو، تیسری قسم یہ ہے کہ مقید بالوقت امر میں وقت
 مودئی کے لئے معیار ہو اور وجوب کا سبب نہ ہو، چوتھی قسم یہ ہے کہ مقید بالوقت امر میں وقت مشکلی ہو یعنی
 ایک حیثیت سے معیار کے مشابہ ہو تو ایک حیثیت سے ظرف کے مشابہ ہو، مقید بالوقت امر کی چاروں قسموں میں
 پہلی قسم یہ ہے کہ وقت مودئی کے لئے ظرف ہو اور ادار کے لئے شرط ہو اور وجوب کے لئے سبب ہو، وقت
 کے اندر اندر ادا کئے جانے والے مخصوص ارکان سے وجود میں آنے والی ہیئات جیسے قیام، قعود، رکوع اور سجود
 کو مودئی کہتے ہیں انہی کو ادا کیا جاتا ہے ادار انہیں کا عدم کی تاریکی سے وجود کی روشنی میں لاکھڑا کرتی ہے،
 اسی لئے ادار پر ایجاد فعل کا اطلاق کرتے ہیں، خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ مقید بالوقت امر میں وقت مودئی کے لئے
 ظرف ہوتا ہے، ظرف کا مطلب یہ ہے کہ وقت مودئی سے فاضل ہو، ظرف اور معیار میں تقابلی ہے، معیار وہ ہے
 جو مودئی کے قطعی برابر ہو اور ظرف وہ ہے کہ مودئی سے نچ جائے اور وقت ادا کے لئے شرط ہوتا ہے اس کا
 مطلب یہ ہے کہ وقت پر مامور بہ کی تعمیل کی تو ادا ہوگا اور وقت کے فوت ہونے پر مامور بہ کی تعمیل کی تو ادار کے
 بجائے قضا ہوگی، نیز وقت سے قبل اس کی ادائے کی راست نہ ہوگی، اور یہ وقت مامور بہ کے وجوب میں

اثر انداز بھی ہوتا ہے، یعنی وقت ہی کی وجہ سے مامور بہ میں وجوب آتا ہے، واجب کرنے والے اصل میں اللہ رب العزت ہیں لیکن وقت اور ساعت میں ان کی طرف سے انعام ہوتا ہے، اس لئے وجوب کا سبب وقت کو قتل دیا گیا اس کی مثال نماز کا وقت ہے، یہ مقید بالوقت امر کی پہلی قسم کی مثال ہے یہاں نماز کا وقت نماز کے لئے شرط ہے، کیونکہ سنت کے مطابق نماز ادا کی جائے تو وقت ادا سے فاضل ہو جائے گا، وقت سے پہلے نماز ادا کرنا صحیح نہیں اور وقت کے ختم ہو جانے کے بعد نماز ادا کی گئی تو نماز ادا نہ ہوگی بلکہ قضا ہوگی، معلوم ہوا وقت نماز کے لئے شرط بھی ہے اور وجوب وقت کی صفت میں اختلاف و تبدیلی آجائے یعنی وقت میں صحت اور کراہت کا معنی پایا جاتے مطلب یہ ہے کہ وقت صحیح اور مکروہ میں منقسم و تبدیل ہو تو ادا بھی صحیح ادا اور مکروہ ادا میں منقسم و تبدیل ہو جائے گی، معلوم ہوا کہ وقت وجوب صلوٰۃ کے لئے سبب بھی ہو جائے گا، وجوب صلوٰۃ یا وجوب ادا صلوٰۃ یہ بات شارح نے صاف پس کی افسوس! شارح نے بتایا کہ اگر شرط وجوب ادا سے متعلق ہو تو اس میں مشروط کو شرط پر مقدم کر دیتے ہیں جیسے زکوٰۃ میں نفس زکوٰۃ کا وجوب نصاب کی ملکیت کے حصول سے ہوتا ہے اور زکوٰۃ ادا کرنے کی شرط یہ ہے کہ حوالان حول ہو جائے اس لئے حوالان حول جیسی شرط سے پہلے مشروط یعنی زکوٰۃ کا ادا لے گی درست ہے لیکن یہی مشروط اگر حوالان حول کی شرط ہے تو شرط پر مشروط مقدم نہیں کر سکتے جیسے نماز کی شرطوں سے پہلے مشروط یعنی نماز نہیں پڑھ سکتے۔

شارح فرماتے ہیں ایک ہوتا ہے نفس وجوب اور ایک ہوتا ہے اور اگر واجب ہونا چاہے نفس وجوب ہو یا لادار کا واجب ہونا ان کے واجب ہونے کے حقیقی اور ظاہری دو سبب ہیں، نفس وجوب کے حقیقی سبب اللہ رب العزت ہیں یا ان کے انعامات ہیں، قدیم اسباب یعنی اللہ رب العزت کا مکلف بندوں سے خطاب حقیقی سبب نہیں، یہاں مشروط جو ن پوری خطا پر ہیں اور ظاہری سبب وقت ہے، وقت کو حقیقی سبب کا قائم مقام کر دیا گیا اور ادا کے واجب ہونے کا حقیقی سبب فعل کے ساتھ طلب و مطالبہ کا متعلق ہو جانا ہے اور اس کا ظاہری سبب امر ہے امر ہی کو ادا کے وجوب کے حقیقی سبب کا نائب بنا دیا گیا۔

شارح فرماتے ہیں ظاہری بات ہے کہ ظرفیت اور سببیت ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں یہ اصل میں ایک اعتراض ہے کوئی کہہ سکتا ہے کہ اپنے کہا وقت مودی کے لئے ظرف ہے اور سبب ہے حالانکہ ایک ہی چیز ظرف و سبب نہیں بن سکتی کیونکہ ظرفیت اور سببیت میں منافاة پائی جاتی ہے لہذا ان میں اجتماع مشکل ہے اس کا سرسری جواب تو یہ ہے کہ وقت ظرف تو ہے لیکن مودی کے لئے ظرف ہے اور سبب بھی ہے اور یہاں گونہ فرق آگیا لہذا وہ خرابی نہ رہی جسے آپ نے ثابت کیا تھا، لیکن پھر بھی اعتراض باقی رہے گا کوئی بھی گوشمالی کر سکتا ہے کہ جناب ادا کرنا وجوب پر منحصر ہے اور وجوب اسی وقت آئے گا جب کہ وجوب کا سبب آئے اور وجوب کا سبب وقت ہی ہے لہذا وقت ظرف ہونے کے ساتھ سبب ہوا تو ظرف و سبب پھر اکٹھا ہو گئیں حالانکہ یہ مشکل ہے کیونکہ وقت کو وجوب کا سبب مانا گیا اور سبب سبب پر مقدم ہوتا ہے اگر وقت کے اندر ادائیگی ہوئی تو سبب

مُسبب پر مقدم نہیں۔ بلکہ اوقات میں ادا کرنے پر وقت سبب تو رہے گا نہیں اگر سبب کے تقدم کو مدنظر رکھ کر وقت میں ادا نہ کریں بلکہ وقت کے بعد ادا کریں تو سبب یعنی وقت تو مسبب پر مقدم ہو جائے گا لیکن یہی وقت طرف نہیں رہے گا اس لئے طرف وہی ہے جس میں ادا کئے گی ہونہ کر اس کے بعد اس کے جواب میں علامتے کہا کہ تمام کا تمام وقت یعنی پہلے جزء سے لیکر آخری جزء تک طرف ہے اور ادائیگی کے شروع کرنے سے پہلے ایک جزء ہے جو بالکل پہلا اور صرف پہلا جزء ہے، یہ پہلا جزء ادائیگی سے ملا ہوا ہے، یہی سبب ہے، اب وقت طرف و سبب بن جائے گا اور ظرفیت و سببیت کے اجتماع سے مذکور اعتراض نہیں بڑھے گا، ہاں مشروط اس صورت میں مطلق وقت ہوگا یعنی جس جزء وقت میں ادا کرے گا ادا کئے گی سمجھی جائے گی، اگر مطلق وقت پر جہت سے ختم ہو گیا تو یہ فوات وقت ہونے کی وجہ سے فاقہ فوت ہو کر قضا میں تبدیل ہو جائے گا، لیکن قضا میں وقت کا بالکل پہلا جزء سبب نہیں ہوگا بلکہ ادا میں صرف پہلا جزء سبب تھا ہاں قضا میں تمامی وقت سبب مہر جائے گا، واللہ اعلم بالصواب

وَهُوَ أَرْبَعَةُ أَنْوَاعٍ وَقَدْ فَصَّلَهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهِ وَهُوَ مَا أَنْ يُضَافَ إِلَى الْجُزْءِ الْأَوَّلِ أَوْ إِلَى مَا يَلِيهِ
أَيْدِ الشَّرْعِ أَوْ إِلَى الْجُزْءِ النَّاقِصِ عِنْدَ ضَيْقِ الْوَقْتِ أَوْ إِلَى جُسْطِ الْوَقْتِ يَعْنِي أَنَّ الْأَصْلَ أَنَّ
كُلَّ مَسْبَبٍ مُتَّصِلٌ بِسَبَبِهِ فَإِنْ أُدِيتِ الصَّلَاةُ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ يَكُونُ الْجُزْءُ السَّاقِطُ عَلَى التَّجَرُّعَةِ
وَهُوَ الْحُزْنُ الَّذِي لَا يَنْجُو مِنْهُ سَبَبُ الْوُجُوبِ الصَّلَاةِ فَإِنْ لَمْ يُؤَدَّ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ تَنَقَّلَ السَّبَبِيَّةُ
إِلَى الْأَجْزَاءِ الَّتِي بَعْدَهُ فَيُضَافُ الْوُجُوبُ إِلَى كُلِّ مَا يَلِيهِ أَيْدِ الشَّرْعِ مِنَ الْأَجْزَاءِ الصَّحِيحَةِ فَإِنْ
لَمْ يُؤَدَّ فِي الْأَجْزَاءِ الصَّحِيحَةِ حَتَّى ضَاقَ الْوَقْتُ فَيُضَافُ الْوُجُوبُ إِلَى الْجُزْءِ النَّاقِصِ عِنْدَ
ضَيْقِ الْوَقْتِ وَهَذَا الْأَيْتُ صَوَّرَ الْأَمْرَ فِي غَيْرِهِ مِنَ الصَّلَاةِ كُلِّ الْأَجْزَاءِ صَحِيحَةٍ وَهَذَا
الْجُزْءُ النَّاقِصُ مَقْدَرُ مَا يَسَعُ التَّجَرُّعَةَ عِنْدَ مَا وَمَقْدَرُ مَا يُؤَدَّى فِيهِ أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ عِنْدَ رَفْعِ فَلَا
تَنَقَّلُ السَّبَبِيَّةُ عِنْدَهُ إِلَى مَا بَعْدَهُ لِأَنَّهُ خِلَافُ الْأَمْرِ وَالشَّرْعِ فَإِنْ كَانَ هَذَا الْجُزْءُ الْأَخِيرُ
كَامِلًا كَمَا فِي صَلَاةِ الْغَيْثِ وَجَبَتْ كَامِلَةٌ فَإِنْ اعْتَزَّ الضَّالُّوْنَ بِالظُّلُوعِ بَطَلَتْ الصَّلَاةُ وَتَحَكَّمَ
بِالْإِسْتِيفَانِ وَإِنْ كَانَتْ هَذِهِ الْجُزْءُ نَاقِصًا كَمَا فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ وَجَبَتْ نَاقِصَةٌ فَإِنْ اعْتَزَّ الضَّالُّوْنَ
بِالْعَرَبِ لَمْ تُفْسِدِ الصَّلَاةُ لِأَنَّهُ أَدَاهَا كَمَا وَجَبَتْ وَكَانَ قَوْلُهُ إِلَى مَا يَلِيهِ أَيْدِ الشَّرْعِ شَامِلًا
لِلْجُزْءِ الْأَوَّلِ وَلِلْجُزْءِ النَّاقِصِ أَيْدِ سَبَبِ الْوُجُوبِ الصَّلَاةِ إِذَا شَرَعَ فِيهِ وَأَمَّا إِذَا تَوَشَّعَ فِيهِ
لَمْ يُصِرْ سَبَبًا فَيَنْبَغِي أَنْ يَقْصَرَ عَلَيْهِ إِلَّا أَنَّ الْجُزْءَ الْأَوَّلَ لِإِهْتِمَامِ سَائِبِهِ عِنْدَ الْجَمْعِ وَ
صَرَحَ بِهِ حَتَّى ذَهَبَ كُلُّ الْأَعْمَةِ سِوَى أَبِي حَنِيفَةَ إِلَى اسْتِحْبَابِ الْأَدَاءِ فِيهِ وَكَذَلِكَ الْجُزْءُ النَّاقِصُ

لِاجْلِ خِلَافِيَّةِ زُفَرٍ فِيهِ صَرَحَ بِذِكْرِهِ وَهَذَا أَكْبَرُهُ إِذَا أَدَّى الصَّلَاةَ فِي الْوَقْتِ وَأَمَّا إِذَا فَاتَتْ الصَّلَاةَ عَنِ الْوَقْتِ فَحُجَّتُ الْوُجُوبُ إِلَى جُمْلَةِ الْوَقْتِ لِأَنَّهُ قَدْ رَأَى الْمَانِعَ عَنْ جَعْلِ كُلِّ الْوَقْتِ سَبَبًا وَهُوَ كَوْنُهُ طَرَفًا لِلصَّلَاةِ لِأَنَّهُ لَمْ يَتَّقِ الْوَقْتُ فَلَمَّا كَانَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا لِلْقَضَاءِ وَهُوَ كَمَا مَلَ فَيُجَنَّبُ تَجَبُّبُ الصَّلَاةِ كَامِلَةً فَلَا يَتَأَدَّى إِلَّا فِي الْوَقْتِ الْكَامِلِ وَإِلَيْهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ فَلِهَذَا لَا يَتَأَدَّى عَصْرًا مَسْمُومًا فِي الْوَقْتِ النَّاقِصِ بِخِلَافِ عَصْرِ يَوْمِهِ يَعْْنِي فَلِاجْلِ أَنْ سَبَبَ وَجُوبِ عَصْرِ الْيَوْمِ هُوَ الْوَقْتُ النَّاقِصُ إِذَا لَمْ يُؤَدَّ فِي الْأَجْزَاءِ الصَّغِيرَةِ وَسَبَبَ وَجُوبِ عَصْرِ الْأَمْسِ هُوَ كُلُّ الْوَقْتِ الْفَائِتِ الْكَامِلِ فَلَمَّا لَا يَتَأَدَّى عَصْرَ الْأَمْسِ فِي الْوَقْتِ النَّاقِصِ لِأَنَّهُ لَمَّا فَاتَتْ الصَّلَاةَ عَنِ الْوَقْتِ كَانَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا وَهُوَ كَمَا يُبَاعِدُ أَكْثَرَ أَجْزَائِهِ وَإِنْ كَانَ يَشْتَمِلُ عَلَى الْوَقْتِ النَّاقِصِ فَلَا يَحْتَمِلُ قَضَاءُ الْوَقْتِ الْكَامِلِ وَيَتَأَدَّى عَصْرَ يَوْمِهِ فِي الْوَقْتِ النَّاقِصِ لِأَنَّهُ لَمَّا لَمْ يُؤَدَّ فِي الْوَقْتِ الْأَوَّلِ وَالصَّلَاةُ شُرُوعُهُ فِي الْجُزْءِ النَّاقِصِ كَانَ هُوَ سَبَبًا لَوُجُوبِهِ فَيُؤَدَّى نَاقِصًا كَمَا وَجِبَ وَلَا يَقَالُ أَنْ مَنَعَ صَلَاةَ الْعَصْرِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ ثُمَّ مَدَّهَا بِالْعُدُولِ وَالطُّوِيلِ إِلَى أَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَإِنَّ هَذِهِ الصَّلَاةَ قَدْ تَمَّتْ نَاقِصَةً وَكَانَ شُرُوعُهَا فِي الْوَقْتِ الْكَامِلِ لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّمَا يَلْزَمُ هَذَا صَرْفًا بِتَنَاقُضِهِ عَلَى الْعَزِيمَةِ فَإِنَّ الْعَزِيمَةَ فِي كُلِّ صَلَاةٍ أَنْ يُؤَدَّى فِي تَمَامِ الْوَقْتِ فَالِاخْتِرَانُ عَنِ الْكَرَاهَةِ مَعَ الْإِتِّبَالِ عَلَى الْعَزِيمَةِ مِمَّا لَا يَجْتَمِعُ قَطُّ فَجُعِلَ هَذَا الْقَدْرُ مِنَ الْكَرَاهَةِ عَقْوًا.

ترجمہ

اور امر مونت کی چار قسمیں ہیں، جن کو مصنف نے اپنے اس قول سے بیان کیا۔ اور وجوب (۱) یا مضاف ہوگا جز اول کی طرف (۲) یا مضاف ہوگا اس حصہ کی طرف شروع کی ابتداء پر متصل ہو (۳) یا مضاف ہوگا جزء ناقص کی طرف ایسے وقت میں کہ وقت تنگ ہو (۴) یا مضاف ہوگا تمام وقت کی طرف، یعنی قاعدہ یہ ہے کہ ہر مسبب اپنے سبب سے متصل ہو، پس اگر نماز اول وقت میں ادا کی گئی تو کبیر تحریمہ سے جو چیز پہلے ہے، اور یہ وہ جزء غیر منقسم ہے، یہی جزء وجوب صلوة کا سبب ہوگا، لیکن اگر اول وقت میں ادا نہ کی گئی تو نسبت ان اجزاء کی طرف منتقل ہوگی جو اس کے بعد ہیں، پس وجوب کی نسبت ہر اس حصہ کی طرف کی جائے گی جو نماز کی ابتداء کرنے سے مطلقاً پہلے ہو، اجزاء صحیحہ میں سے ہو، پھر اگر اجزاء صحیحہ میں ادا نہ کی گئی حتیٰ کہ وقت تنگ ہو گیا تو اس وقت وجوب ناقص جزء کی طرف منسوب ہوگا تنگ وقت میں اور یہ صورت صرف اسی دن کی عصر میں پائی جاتی ہے، اس لئے کہ اس کے علاوہ ہر نماز کے اوقات کے اجزاء صحیحہ میں (۵) ناقص

وقت کوئی نہیں) اور جزر ناقص ہمارے نزدیک وہ ہے جس میں صرف تحریر کہنے کی گنجائش ہو اور چار رکعتوں کے ادا کرنے کی گنجائش ہو یہ امام زفرہ کے نزدیک ہے، امام زفرہ نے نزدیک اس وقت کے بعد پھر سببیت منتقل نہیں ہوتی کیونکہ امر اور شرع دونوں کے خلاف ہے، پس اگر یہ جزر اخیر کامل ہو جیسے کہ صلوٰۃ فجر میں تو نماز کامل واجب ہوگی، پس اگر فادعارض ہو جائے، طلوع شمس کی وجہ سے تو نماز باطل ہو جائے گی، اور نماز دوبارہ پڑھنے کا حکم دیا جائے گا، اور اگر یہ جزر اخیر ناقص ہو جیسے کہ صلوٰۃ عصر میں تو نماز ناقص واجب ہوگی، پس اگر غروب شمس کی وجہ سے فادعارض ہو جائے تو نماز فاسد نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے نماز جیسی واجب ہوئی تھی ویسی ہی ادا کر دی۔

اور مصنف "کا قول" مایلی ابتداء الشروع "جزر اول اور جزر ناقص دونوں کو شامل ہوگا، کیونکہ جزر اول یا جزر ناقص وجوب صلوٰۃ کا سبب اس وقت ہوں گے جب کہ اس میں شروع کیا ہو، بہر حال جب اس نے اس وقت میں شروع نہیں کیا تو سبب نہ ہوں گے پس مناسب تھا کہ مصنف اسی پر اکتفا کرتے، لیکن چونکہ جزر اول جہور کے نزدیک مہتمم بالثان ہے اس لئے اس کی مراحت کی، یہاں تک کہ اگر کوئی غیضہ کے علاوہ تمام ائمہ استحباب کی طرف گئے ہیں۔

و کذا الجزر الناقص الا ایسے ہی جزر ناقص کی مراحت امام زفرہ کے اختلاف کی وجہ سے فرمائی ہے، یہ سب اس وقت ہے جب کہ اس نے صلوٰۃ کو وقت میں ادا کیا ہو۔

واما اذا فاتت الا اور بہر حال جب نماز اپنے وقت سے فوت ہو جائے تو اس وقت وجوب جملہ وقت کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ کل وقت کو سبب بنانے کا عذر زائل ہو گیا ہے، اور وہ وقت کا صلوٰۃ کے لئے ظرف ہونا ہے کیونکہ وقت باقی نہیں ہے، پس جب کل وقت قضاء کا سبب ہو گیا اور وہ کامل ہے تو اس صورت میں نماز کامل واجب ہوگی، لہذا کامل وقت ہی میں ادا ہوگی، مصنف نے اپنے اس قول میں اسی طرف اشارہ فرمایا کہ غلبہ لا یتلوی عصر اس سے فی الوقت بخلاف عصر یومہ، پس اس لئے گذشتہ کل کی نماز عصر ناقص وقت میں ادا ہوگی، بخلاف آج کی نماز عصر کے، یعنی اس سبب سے آج کی عصر کی نماز کا سبب ناقص وقت ہے جب کہ اس نے اجزاء صحیحہ میں اس کو ادا نہیں کیا، اور کل کی عصر کے وجوب کا سبب وہ کامل فوت شدہ کل وقت ہے، ہم نے کہا کہ کل کی عصر ادا نہ ہوگی ناقص وقت میں کیونکہ جب نماز اپنے وقت سے فوت ہو گئی تو کل وقت سبب بن گیا، اور اکثر اجزاء کے اعتبار سے وہ کامل ہے، اگرچہ بعض اجزاء کے لحاظ سے وہ ناقص ہے، لہذا اس کی ادا صحیح نہ ہوگی مگر وقت کامل میں، اور عصر یومہ وقت ناقص میں ادا ہو جائے گی، کیونکہ جب اس نے اس کو اول وقت میں ادا نہیں کیا اور جزر ناقص سے اس کا شروع متصل ہے تو سبب وجوب یہ وقت ناقص ہوگا، تو ناقص ادا کی جیسے کہ واجب ہوئی اعتراض نہ کیا جائے کہ جب کسی نے عصر کی نماز اول وقت میں شروع کی پھر اس کو قعدیل ارکان اور طوالت قرأت سے غروب شمس تک پہنچا دیا

تو یہ نماز ناقص پوری ہوئی اور شروع اس کا کامل وقت موا تھا۔

لانا نقول انہ کیونکہ ہم جواب دیں گے عزیمت پر یعنی ہونے کی وجہ سے یہ لازم آیا، کیونکہ تمام نمازوں میں عزیمت یہی ہے کہ پورے وقت میں ادا کی جائے، پس کراہت سے احتراز کرنا عزیمت پر عمل کرتے ہوئے ایک ساتھ ہرگز جمع نہیں ہو سکتے اس لئے کراہت کی اتنی مقدار معاف قرار دیدی۔

تشریح عبارات وقت کے ساتھ مقید امر کی چار قسمیں بیان کی گئی ہیں، پہلی قسم یہ تھی کہ وقت مودی کے لئے طرف ادا کے لئے شرط اور وجوب کے لئے سبب ہو، اب ما تن تبارہے ہیں کہ پہلی قسم کی بھی چار قسمیں ہیں تفصیل یہ ہے کہ ۱۔ وجوب وقت کے اول ترین جزء کی طرف منسوب ہو ۲۔ وجوب وقت کے ناقص جزء سے نسبت رکھتا ہو جس سے مامور بہ کا نماز ہو رہا ہے ۳۔ وجوب وقت کے ناقص ترین حصے کے ساتھ انساب پائے، تب جب کہ وقت تنگ ہو چکا ہو ۴۔ وجوب وقت کے تمام حصوں کی طرف منسوب ہو جائے۔

واضح رہے کہ وقت کو جب وجوب کے لئے سبب مودی کے لئے طرف ادا دار کے لئے شرط ٹھہرا دیا گیا تب سارا کا سارا وقت سبب ٹھہرانا ممکن نہیں رہا کیونکہ سبب سبب سے پہلے آتا ہے، اگر ہم تمام وقت کو سبب مان لیں تو سبب یعنی مامور بہ کو تمام وقت گزر جانے سے پہلے ادا نہیں کر سکتے حالانکہ یہی وقت مامور بہ کے لئے طرف ہے، یعنی اسی وقت میں مامور بہ کے لئے ادا کر جانا ضروری تھا ورنہ ادائیگی سوخت ہو کر قضا کی صورت اختیار کرنے کی وقت یہ ہے کہ وقت کے اندر سببیت کی جانب ملحوظ رکھی جائے تو ادائے کی اپنے وقت سے مؤخر ہو جائے گی، جب ادائے کی وقت سے مؤخر ہو جائے گی تو گویا مودی اور مامور بہ کے لئے یہ وقت طرف نہیں رہے گا لہذا ہوتا تو وقت سے ادائے کی مؤخر نہ ہوتی، واضح ہو چلا کہ سببیت کے اعتبار میں ظرفیت کا لغو ہونا یقینی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام وقت کو سبب بننے کی صورت میں تمام وقت کا موجود ہو لینا ضروری ہو چکا اور تمام وقت کا موجود ہو لینا اسی وقت ظاہر ہو گا، جب سارا کا سارا وقت گزر چکا ہو، کیونکہ جب سارا وقت گزر جائے گا تب ہی آپ کہہ سکیں گے کہ سارا وقت موجود پا چکا یعنی سارے وقت کا وجود مشہور وقت کے گزرنے ہی کی صورت میں ممکن ہو گا اگر وقت کو مودی اور مامور بہ کے لئے طرف تسلیم کر کے وقت میں ادائیگی کا فیصلہ لیا جائے تو وقت میں ادائے کی تو ہو جائے گی مگر تمام وقت کو سبب ماننے کی وجہ سے سبب سے پہلے سبب یعنی مودی و مامور بہ کی ادائیگی کا رونما ہونا لازم آئے گا کیونکہ سارا وقت جو سبب تھا ابھی گزرا نہیں کہ اپنے سبب یعنی مودی اور مامور بہ کو ادا کر دیا، اور یہ سبب کو سببیت سے پہلے ادا کرنا، ہوا اور یہ ادا نہیں، اس وقت سے بچنے کا ایک ہی راستہ ہے کہ وقت کا بعض حصہ سبب قرار دیا جائے، وقت کا وہ بعض حصہ اور جو حصہ سبب قرار دیا جائے گا وقت کے اس حصہ سے مقدم ہو گا جس میں ادائے کی رونما ہوگی تاکہ سبب کی ادائیگی اپنے سبب کے بعد ہو سکے، اس کی توجیہ میں کہا گیا ہے کہ تمام یعنی کل اور ایک جزء میں

جو تمام نہیں بلکہ ادنیٰ اور ناقص ہے، کوئی معلوم مقدار تو نہیں ہے، لہذا ادارے سے پیشتر پائے جانے والے وقت کے حصہ و جز کو ہی سبب ٹھہرایا جائیگا۔

بالا صراحت کے بعد ذہن نشین رہنا چاہئے کہ وقت کا اول ترین حصہ و جز ادائیگی کا سبب قرار دیا جائیگا تو یہ اعلیٰ اور ادنیٰ رائے ہوگی اسی کو ماتن نے کہا کہ وجوب وقت کے پہلے جزہ کی طرف مضاف ہو یہ نوع اول کی چاروں قسموں میں کی پہلی قسم ہے، پہلے وقت کا اول ترین حصہ اس لئے بھی سبب بننے کے لئے از بس موزوں ہے کہ وقت کا اور کوئی حصہ موجود نہیں ہوتا کہ یہ ذہن میں آئے کہ وقت کے اور دوسرے حصہ کو سبب بنایا جاسکتا ہے، نیز وقت کے اول ترین حصہ و جزہ کو سبب تسلیم کر کے اس کے بعد ادائے گی وجوب کو صحیح ماننا بالکل درست ہے اگر وقت کا اول ترین حصہ سبب مانا جائے تو ادائیگی صحیح ہو سکتی ہے اور نہ ہی پہلا جزہ سبب بن سکے گا یعنی وقت کا اول ترین حصہ و جزہ اس شان کا سبب نہیں بنے گا کہ اس سے نفس وجوب مفہوم ہو اور اس کے بعد ادائیگی کی صحت بھی معلوم ہو جائے لیکن خیال میں رہے کہ جز وقت کا اول ترین حصہ صرف نفس وجوب کو ظاہر کرتا ہے ادائیگی کو واجب نہیں کرتا یعنی وجوب ادا کو عیاں نہیں کرتا، اس لئے کہ ایک نفس وجوب ہے ایک وجوب ادارہ اور ایک وجود ادارہ نفس وجوب کا افادہ وقت کا وہ حصہ کرے گا جو ادائیگی مامورہ سے مقدم ہو اور ادارہ کے واجب ہونے کا افادہ خطاب کے ذریعہ ہوگا، اور ادارہ کو وجود بخشنے یعنی ادا کو عدم سے وجود میں لانے کا ذریعہ استطاعت اور سکت ہے، اس کا باعث یہ ہے کہ وجوب تو ابتر ب العزت کی طرف سے ایک جبر ہے جس میں بندے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا، یہ نہیں بھولنا چاہئے کہ نفس وجوب کے ضروری الافادہ ہونے سے لازم نہیں آتا کہ ادائیگی کا وجوب نفعیں پر دائر کر دیا جائے یعنی مامورہ اور موذی کی ادائیگی جلد جلد کی جانی نفس وجوب کے ضروری ہونے سے ضروری نہیں ہوتی ہے، اس کی دلیل میں میں کہوں گا کہ وجوب ادا نفس وجوب سے ضروری ہے مثال سے سمجھئے صرف خرید و فروخت کا مقابلہ کر لینے سے نفس ثمن واجب ہو جاتا ہے، اسی طرح محض نکاح کر لینے سے نفس ہر واجب ہو جاتا ہے یعنی ذمہ میں یہ واجب ہو جائے گا کہ خرید و فروخت کے عقد میں ثمن خریدار ادا کرے گا اور ہر شوہر ادا کرے گا لیکن یہ ادا کرنا تک ہوگا جب بیچنے والا مطالبہ کرے گا یعنی ادا کرنا اسی وقت واجب ہوگا جب مطالبہ کیا جائے معلوم ہو گیا کہ ادا کئے گی کا وجوب طلب اور مطالبے کے برابر ہونے تک مؤخر ہوتا ہے گا، طلب و مطالبہ ہی کا دوسرا نام خطاب ہے، یعنی خطاب کے ذریعہ ادا کا وجوب ہوتا ہے، مطلب یہ ہوا کہ خطاب کے ذریعہ ادائیگی واجب ہوتی ہے، اور نفس وجوب تو ایجاب ہی سے ہو جاتا ہے یعنی عقد میں اور معاملہ کرنے میں جب بھی رضا مندی کا مظاہرہ کیا جائے گا نفس وجوب فوراً ذمہ سے آگے گا اس لئے کہ ایجاب میں وجوب کا راست سبب بننے کی صلاحیت ہے اور خطاب میں یہ صلاحیت نہیں ملے گی، بحث کا ماحصل یہ ہوا کہ

و جب جبری اندازے میں بندے کے اختیار کے بغیر ثابت ہے، لہذا استطاعت اور سکت یعنی مامور بہ اور فعل کو کر سکنے کی توانائی و طاقت، مامور بہ اور فعل کے ساتھ مل جائے گی اس لئے کہ استطاعت و سکت، توانائی و طاقت اور قدرت کی ضرورت فعل و حاصل کرنے اور مامور بہ بجالانے کے لئے پڑتی ہے فعل کا حاصل کرنا نیز مامور بہ کا بجالانا اختیاری حیثیت میں ہوگا، یعنی بندے کو یہ اختیار دیا جائے گا کہ جب اسے استطاعت و قدرت ہو وہ مطلوبہ فعل کے حصول کی طرف متوجہ ہو اور متعینہ مامور بہ بجالائے، اس بیان سے واضح ہوا کہ نفس و وجوب کے ذمہ سے آئنے کے وقت اسی طرح وجوب ادا کے وقت ادارہ کو وجود بخش پانے کی استطاعت و قدرت کی شرط نہیں بلکہ ادارہ کو وجود بخشنے یعنی عدم سے وجود میں لانے یعنی ادارہ انجام دینے کے لئے مامور بہ و مکلف کے اندر استطاعت اور سرعت و قدرت کا ہونا اس وقت شرط ہوگا جب وہ اوامر بجالانا چاہے گا، اس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ فی الحال ایک شخص استطاعت نہیں رکھتا کہ کسی ادارہ کو وجود بخشے پھر بھی اسکے ذمہ نفس و وجوب ادارہ کا وجوب آسکتے ہیں جیسے خرید و فروخت یا نکاح و بیاہ میں فوراً ثمن یا مہر نہیں دے پانے کی صورت میں بھی عقد ہو جانے کے نتیجے میں نفس و وجوب یعنی ثمن اور مہر کا نفس و وجوب اور مطالبہ پر وجوب ادارہ لازم ہو جائیں گے، البتہ ادائیگی سے سبکدوشی اپنی شرط کے پائے جانے کے بعد ہوگی ادا کئے گی سے سبکدوشی کی شرط یہ ہے کہ مامور و مکلف میں ادائیگی بجالانے، ادارہ کو وجود بخشنے کی استطاعت و قدرت ہونی چاہئے۔

استطاعت کو فعل سے ملی ہوئی بتلانے اور نفس و وجوب یا وجوب ادارہ سے مقارن و متصل نہ بتلانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ سب تو بندے کے اختیار کے بغیر جبری طور پر ثابت ہوئے ہیں، ہم مثال دیتے ہیں۔ ہوائے کوئی کپڑا اڑا کر کسی کے گھر میں ڈال دیا ہو تو صاحب خانہ کے ذمہ واجب نہیں ہوگا کہ وہ کپڑے والے کو کپڑا حوالہ کرے ہاں کپڑے والا اگر حوالہ کرنے کا مطالبہ کرتا ہے تب صاحب خانہ پر واجب ہو جائے گا کہ وہ کپڑا دیدے اس کی علت یہ تھی کہ کپڑے کے گھر میں آٹھکنے میں صاحب خانہ کی کوئی کارروائی نہیں پائی تھی بلکہ کپڑا ہوا کے اڑانے سے گھر میں آگرا تھا، اسی طرح وجوب ایک جبری بات تھی اس میں بندے کی کارروائی کا کوئی دخل نہیں، ہاں جب اس سے مطالبہ کیا جائے گا تو طلب کے وقت ادا کئے گی مامور بہ اس پر لازم ہو جائے گی اور وقت کے اول ترین حصے میں ادا کرنے کی صورت میں مسببت و وقت کے اس حصے کی طرف منتقل ہو جائے گی جہاں سے ادائیگی کا آغاز ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ جب تک وجوب ادا کا مطالبہ نہ کیا جائے تب تک ادائیگی واجب نہیں ہوتی، یہاں معاملہ یہ ہے کہ ادا کئے گی کے مطالبہ کا جس اعلیٰ ذات کو حق حاصل ہے اس نے مکلف کو ادا کئے گی بجالانے کا اس وقت تک کے لئے اختیار دیدیا ہے جب تک کہ وقت تنگ نہ ہو

اور یہ معلوم ہے کہ اختیار کا دوسرا نام مطالبے کا سقوط ہے۔ تخییر و اختیار اور طلب و مطالبہ میں تباہ و سنا فہائی جاتی ہیں، دلیل میں کہا جائیگا کہ اختیار کا معنی کیا ہوگا جب کسی کے سر پر مطالبہ اور تقاضا مسلط کر دیا جائے۔ پیش کردہ تصریح کی روشنی میں کہا جائے گا کہ جب وقت تنگ ہو گیا تو تخییر و اختیار جاتے رہے کیونکہ ادائیگی کا اختیار وقت کے اول ترین حصے سے لیکر اس کے اس حصے تک دراز تھا جو وقت کا تنگ حصہ ہو سکتا ہے لہذا وقت تنگ ہو جانے کی شکل میں مکلف درامور کی طرف فوراً مطالبہ متوجہ ہو جائے گا کہ اب اگر نامزدوری ہے لہذا تنگی وقت کی صورت میں ادائیگی میں جلدی مزدوری اور واجب ہو جائے گی۔ اسی لئے مسئلہ یہ ہے کہ آدمی ادائیگی کے آخری اوقات آنے سے بیشتر ہی وفات یا جاتا ہے تو اس سے کسی مطالبہ و طلب کو نہیں باز رہا جائے گا یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ مثلاً آج ظہر کے دو ربیع وقت گزرنے کے بعد انتقال ہوا ہے تو اس کے دوسرے ظہر نماز کی قضا کا مطالبہ باقی رہے گا، ایسا اس لئے نہیں ہوگا کہ مطالبہ کا رخ اور ادائیگی میں جلدی وقت کی تنگی پر منحصر تھے حالانکہ یہاں آخری اوقات و لمحات سے پہلے ہی وفات ہو چکی تھی۔

آخری اوقات آنے سے قبل وفات پانے والے شخص کی مثال ٹھیک ایسی ہی ہے جیسے سونے والے اور بیہوش افراد میں ان دونوں کے حق میں وقت کے برابر حصے میں وجوب کا حکم ثابت رہے گا لیکن ادائیگی کا وجوب مؤخر ہوتا رہے گا کیونکہ خطاب و مطالبہ یہاں اس لئے ممکن نہیں ہوگا کہ ان کی تعمیل سے سوئے ہوئے اور بے ہوش افراد قاصر میں ٹھیک یہی حال وقت کے اول ترین حصہ و جزو کا بھی ہے، یہیں سے کھل گیا نماز وقت کے اول ترین حصے میں ایک توسیعی وجوب کی صورت میں واجب ہوئی ہے، اس کا راست مطلب ہوا کہ اول ترین جز کے ایک ثانیہ و لمحہ کے بعد سے لے کر آخر وقت تک وجوب دراز ہوتا رہے گا اگر شروع میں ادا کر لیا تو فہما در نہ جب ادا شروع کیے گا اس سے ایک آدھ ثانیہ پہلے والا وقت سبب قرار دیا جائے گا۔ اس سلسلے میں بعض شافعی المسلک کہتے ہیں کہ وجوب وقت کے اول ترین حصے سے مخصوص ہے اس کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ وقت کے اول ترین حصے سے اگر ادائیگی میں تاخیر کر دی گئی تو قرآن ادا نہ کر قضا ہو جائے گی، شافعیہ کا یہ مسلک سوختہ و مردود ہے اس لئے کہ اجماع کے خلاف ہونے کے ساتھ ناممکن العمل بھی ہے، کیونکہ قطعی اولیت کے ساتھ ادائیگی بہر حال ناممکن ہے، اولیت ایک اضافی معنی ہے جب بھی ادائیگی میں درازی ہوگی اولیت کے درجات ماننے پڑیں گے، لہذا راست اولیت تو بس وہی ہو سکے گی جس میں تکبیر تحریمہ کہی جائے اور بعد میں ادا ہونے والے ارکان اولیت سے محروم ہو جائیں گے، جب کہ تکبیر تحریمہ والی اولیت کے متعلق آخری اور حتمی اولیت کا فیصلہ اس لئے ناممکن ہے کہ انسان بہر حال قطعی آخری حد کی تعیین نہیں کر سکتا بات دیں آئے گی یعنی انسان کو اس حق میں مجبور ماننے، میں کہوں گا پھر اول ترین وقت میں ادا کیے گی نہ ہونے کی صورت میں قضا کا فیصلہ واپس لیجئے، آپ بھی انسان کو اس باب میں مجبور مانئے۔

ہمارے حنفی اسلاف جن کا تعلق عراقی انساب سے تھا فرماتے ہیں کہ وجوب وقت کے اول ترین

حصے میں رونما نہیں ہوتا نیز انہی حضرات نے وقت کے اول ترین حصے میں ادا کئے گئے امورہ کے سلسلے میں اختلاف رائے کا اظہار کیا، فرمایا کہ اول ترین وقت کا مودی نفل ہوگا یعنی اسے فرض لازم ماننا ممنوع قرار دیا جائے گا جبکہ آخری اوقات تک مکلف و مخاطب کے احوال کے ساتھ اس کا باقی رہنا ثابت ہو چکا تھا بعض حضرات فرماتے ہیں اول ترین وقت میں ادا کردہ امورہ یعنی مودی موقوف رہے گا، اگر یہ آخری اوقات تک مکلف کی صفت کے ساتھ باقی رہا تو وہ فرض رہے گا اگر ایسا نہ رہا تو وہ نفل ہو جائے گا اور یہ بھی فرمایا، اس ادا کا خطاب یعنی مطالبہ تعجیل و جلدی کی حالت میں برپا نہیں ہوتا اس میں شافعی اختلاف کرتے ہیں۔

معترض کہتے ہیں فعل سے پہلے امورہ مکلف ہوگا، حالانکہ یہ مشکل ہے باعث یہ ہے کہ معتزلیوں کا بالا قول چاہے گا کہ نماز کا چھوڑنے والا آخر کا تارک اور عاصی و گناہ گار نہ ہو کیونکہ امر کے فعل سے تعلق رکھنے کی وجہ سے فعل کے امکان کی تاویل کرنا رد کیا جا چکا تھا اس لئے کہ اس صورت میں نزاع و خلاف جاتا رہیگا۔

ذہن نشین رہے کہ جب وقت کا اول ترین حصہ ختم ہو چکا اور ادائے کی نہیں ہوئی تو سببیت وقت کے دوسرے حصے کی طرف منتقل ہو جائے گی، دوسرے حصے میں بھی ادائیگی نہ ہونے کی صورت میں وقت کے تیسرے حصے کی طرف سببیت منتقل ہو جائے گی، اسی طرح سببیت وقت کے چوتھے یا پانچویں حصے کی طرف منتقل ہوئی رہے گی، اس کی علت یہ ہے کہ وقت کا وہ حصہ جس سے ادائیگی ہوئی ہے یعنی وقت کے جس حصے میں امورہ اور مودی ادا کیا جا رہا ہے اسے سبب بنانا یہ اس لحاظ سے زیادہ موزوں ہے کہ وقت کے اس حصے کے علاوہ دوسرے حصے کو سبب بنایا جائے، وجہ یہ ہے کہ ادار سے لگا ہوا وقت کا حصہ مقصود سے قریب ہے، نیز اصل یہ ہے کہ سبب، سبب سے ملا ہوا اور متصل ہو، سبب اگرچہ نفس وجوب ہے سبب کی نفس وجوب ہی وجود ادائے تک لے جاتا ہے لہذا وجود ادار کا تناسب سبب کی طرف کر دیا جائیگا، یعنی یہ کہا جائے گا کہ نفس وجوب، وجود ادار تک لے جاتا ہے اس لئے نفس وجوب کے ذریعہ گویا وجود ادار سبب ہوگا، یہ جب ثابت ہو چلا تب ضروری ہو جائے گا کہ سبب منتقل ہوتی رہے تاکہ یہ روا ہو سکے کہ ادار سے ملنے والے وقت کے حصے کو سبب ٹھہرایا جائے، یہی وجہ ہے کہ وقت کے اول تین حصے کے بعد نماز کی اہلیت ہائے جانے والے شخص پر نماز واجب ہو جائے گی، بالفرض سببیت وقت کے اول ترین حصے کے لئے طے ہو جاتی یعنی اس حصے سے دوسرے حصے کی طرف سببیت منتقل نہ ہوتی تو نماز واجب نہیں ہوتی ٹھیک اسی طرح جب کہ وقت گزرنے کے بعد نماز کی اہلیت سے آراستہ ہونے والے شخص پر نماز کا وجوب قائم نہیں ہوتا۔

صاحب متن امام ابوالبرکات عبد اللہ بن احمد نے اس مقام پر اپنی کتاب کشف الاسرار میں تصریح کی کہ ادائیگی کے آغاز سے پہلے آمدہ وقت کا سببیت کے لئے تعین روا نہیں، علت یہ ہوتی کہ ادار کے آغاز سے قبل واقع وقت کا ہی سبب بننے کے لئے تعین قبیل یعنی وقت کے یک حصہ سے گذر کر کثیر یعنی وقت کے

ان حصوں کی طرف جانا اور سبقت کرنا ہے جو ادا کے وجود سے پہلے ادا سے سبقت اور تقدم رکھتے ہیں اس سلسلے میں وقت کے ادا سے پہلے والے حصے کی سببیت کے لئے تعین کی کوئی دلیل نہیں جب کہ وقت کے باقی حصے ادائیگی کے وجود سے پہلے ادا سے سابق و مقدم ہیں، اس کی دلیل میں موصوف رقم طراز ہیں کہ دلیل سے جو روشنی ملتی ہے وہ یہی ہے کہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے، سبب پر سبب کا تقدم وقت کے اس حصے کو سبب بنا کر آسانی حاصل ہو جائے گا جو ادا سے متصل ہے، کہنے کا صاف مطلب یہ ہے کہ ادا سے ملے ہوئے وقت کے حصے کے ساتھ وقت کے اور دو حصوں کو سبب بنانا درست نہیں ہوگا کیونکہ ادا سے ملنے والے وقت کے علاوہ دوسرے حصے موجود نہیں ہیں، دوسری وجہ یہ ہے کہ ادا سے متصل وقت کے حصے کے سوا اور حصوں کا ضبط و احاطہ ممکن نہیں مثال سے وضاحت ہو جائے گی، کوئی شخص آج ظہر کی نماز وقت کے دو حصے گزرنے کے بعد پڑھا اور وہی شخص کل نماز ظہر وقت کے تین حصے گزرنے کے بعد پڑھتا ہے، اسی طرح پوسوں وقت کے چار حصے گزرنے کے بعد نماز ظہر پڑھتا ہے لہذا ادا سے متصل وقت کے حصے کو سبب نہ مان کر ادا سے پہلے آمدہ وقت کے حصے کو سبب مانیں تو سبب نماز روزانہ مختلف ہوتا رہے گا کبھی وقت کے دو حصوں سے پہلے والا کبھی تین حصوں سے پہلے والا اور کبھی چار حصوں سے پہلے والا وقت کا حصہ نماز ظہر کا سبب قرار پائے گا، حالانکہ نماز ظہر وہی ہے یعنی مسبب ایک ہی ہے تو سبب نہیں کیوں تعدد ہے، جب کہ سبب کے ایک ہونے کی صورت میں سبب کا تعدد نہ سد و باطل مانا جا چکا ہے، لہذا ضروری ہو کہ ادا سے ملنے والا وقت کا حصہ سبب مان لیا جائے یعنی ادا سے متصل حصہ وقت سببیت کیلئے متعین ہو جائے ضروری ہے۔

امام زفر کا یہ قول نفل کیا جاتا ہے کہ جب وقت اتنا تنگ ہو جائے جس میں ادا کے بعد وقت بچنے کا سوال جاتا رہے تب اسی جز میں سببیت کا تعین ہو جائیگا، لہذا اس تعین سببیت کے بعد پیش آنے والی کسی بھی چیز سے جیسے مرض و سفر ہے اس سببیت میں تغیر و تبدل رونما نہیں ہوگا، اور جمہیر اخاف کہتے ہیں کہ اس کے بعد وقت کے حصے اپنے اندر سببیت کے انتقال کو قبول کریں گے اس لئے وقت کے حصوں میں سے بالکل آخری حصے کی جانب سببیت کا منتقل ہو جانا حاصل ہو جائے گا فلہذا ضروری طور پر ہر وقت کے اس آخری اور آخری حصے میں سببیت کا تعین ہو جائیگا اس کی علت یہ ہے کہ وقت کے اس آخری حصے کے بعد اس کا کوئی ایسا حصہ باقی نہیں رہا جس کی طرف سببیت کے انتقال کا امکان اور احتمال پایا جائے، اسی لئے عام اخاف کہتے ہیں کہ وقت کے اس آخری اور آخری حصے میں سببیت کو سببیت کی حالت میں معبر مانا جائے گا، یہی وجہ ہے کہ وقت کے اس آخری اور آخری حصہ وقت میں جو سببیت کے لئے متعین ہو چکا تھا عورت عالقہ رہتی ہے تو اس کے ذمہ قضا لازم نہیں ہوگی اور جب وہ اس آخری اور آخری حصہ وقت میں پاک ہو جائے اور اس کا حیض جاتا رہے اور ایام حیض دس روز

رہے ہوں تو اس پر نماز لازم ہو جائے گی کیونکہ جس وقت وہ پاک ہوئی وہ وقت کا آخری حصہ تھا جس کا تعین سببیت کے لئے ہو چکا تھا۔ اسی طرح اس آخری حصہ وقت میں کوئی کافر اسلام قبول کر لے یا پھر ادا رک سے آراستہ ہو جائے اور بوع کو حاصل کر لے تو ان پر بھی نماز لازم ہو جائے گی، بالفرض اس آخری حصہ وقت میں مسافر تھا، تو اس پر نماز سفر کی ادائیگی واجب ہوگی، اس آخری حصہ وقت کی صفت کا لحاظ و اعتبار کیا جائے گا، مطلب یہ ہے کہ اگر وقت کا یہ آخری حصہ اپنی صفت میں کمال سے انتصاف رکھتا ہے یعنی وقت کا یہ آخری حصہ قطعی طور پر صحیح ہے، جیسا کہ نماز فخر میں وقت کا آخری حصہ بھی صحیح ہوتا ہے ناقص نہیں ہوتا تو یہ یعنی فجر کی نماز کامل ہو کر واجب ہوگئی، اس کا فرق تب سمجھ میں آئے گا جب یہ صورت رونما ہو کہ نماز کو وقت کے آخری حصے میں شروع کیا گیا، وقت تنگ تھا، سورج نکل آیا اور نماز ابھی پوری نہیں ہوئی تھی تو سورج نکلنے سے نماز میں فساد رونما ہو جائے گا، اب فرض باطل ہو جائے گا اس کی وجہ یہ ہوئی کہ وقت کا وہ حصہ جس سے سورج کا نکلنا منسلک کیا سبب تھا اور یہ صحیح و کامل سبب تھا اسی حصہ وقت جو صحیح و کامل طور سے سببیت کے لئے طے پا گیا تھا نماز فخر واجب ہوئی تھی، نماز فخر کا وجوب کمال کے مفہوم کے ساتھ ثابت ہوا تھا، جب وجوب فجر کمال کے ساتھ ثابت ہوا تو اسے نقصان اور کمی کی حالت میں ادا کرنا روا نہیں ہوگا، نماز کے اثناء میں سورج کا نکل آنا نماز فجر کی ادائیگی کو کمال سے ہٹا کر نقصان اور کمی کی طرف دھکیل دیتا ہے۔

ہاں یہ آخری اور آخری وقت اگر ناقص ہو اور یہی وقت کا آخری حصہ ناقص سببیت کے لئے طے پا گیا ہو تو اس کی ناقص حصے میں نماز شروع کرنے کے بعد ناقص حالت میں ادائیگی کی صورت میں کوئی فساد یا خرابی لازم نہیں آئے گی، جیسے عصر کی نماز سورج کے سرخ ہونے پر شروع کی جائے تو یہ ناقص وقت میں آغاز کھلائے گا، ایسی حالت میں سورج غروب ہو جائے اور نماز میں غروب ہو، نماز ابھی پوری نہیں ہوئی تو غروب شمس کی وجہ سے نماز عصر فاسد نہیں ہوگی، وجہ یہ ہے کہ سورج سرخ ہونے کی حالت میں نماز عصر ادا کرنے کی ممانعت آتی ہے، اس ممانعت کی وجہ سے نماز عصر کا وجوب نقصان اور کمی کی صفت کے ساتھ ثابت ہوا تھا اور اس نے غروب شمس کی حالت میں نماز عصر اسی نقصان اور کمی کی صفت کے ساتھ ادا کر ڈالا تو ناقص واجب کی ادائے کی ناقص حالت میں کی گئی، جیسا کہ واجب تھا ویسی ادائیگی تھی، لہذا یہاں نماز عصر میں فساد کا اعتبار نہیں ہوگا۔

اتن کی عبارت میں اشکال کی گنجائش ہے، خود حافظ الدین السبکی المتوفی ۷۸۰ھ نے اپنی شرح میں اسے لیا ہے، سوال کی وضاحت یہ ہے، نمازی نے وقت کے اول ترین حصے میں عصر کی نماز کا آغاز کیا، بعد ازاں نماز کو اتنا دراز کیا کہ سورج غروب گیا اور یہ نماز سے فارغ نہیں ہو سکا نماز اس صورت میں فاسد نہیں ہوگی، حالانکہ نماز کے وجوب کا انتساب صحیح سببیت کی طرف تھا، یعنی عصر کے اول ترین حصہ وقت میں نماز کا آغاز ہوا تھا، پس آغاز تو کامل تھا، لیکن اتمام ناقص ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ باب عبادات

میں شریعت نے بندے کو یہ حق دیا ہے کہ وہ اپنا سارا وقت مطلوب عبادات کی ادائے گی میں صرف وہم کر دے ایسا کرنا عزیمت ہے، ایسا کرنے کے جواز کی دلیل میں کہتے ہیں کہ بندے کی تخلیق کی مخصوص غرض یہ تھی کہ وہ عبادت کریں، دیکھتے نہیں اس کی دلیل میں یہی کافی ہو جائے گا کہ اللہ رب العزت بندے کے مالک اور اسکے خالق ہیں اور بندے کا فریضہ بن جاتا ہے کہ وہ اپنے مالک اور خالق کی خدمت میں مصروف و مشغول ہو جائے، یعنی اپنے تمام اوقات کو اس کی خدمت میں خرچ کرے لیکن اللہ رب العزت نے ہم بندوں پر یہ احسان کیا کہ ہماری اپنی ضرورتوں کے لئے وقت کے کچھ حصوں کا الگ کر لینے کا ہمیں حق دیدیا اسے رخصت اور ترفہ کہتے ہیں، فلہذا بندہ اس صورت میں جب وہ اپنا پورا وقت مطلوب عبادت کی ادائیگی میں صرف کر ڈالے تو کہیں گے کہ اس نے عزیمت کی تعمیل کی ہے، وقت کے ہر حصے کو عبادت میں صرف کرنا حتیٰ کہ وقت نکلنے کے بعد وہ عبادت پوری ہو اس لئے جائز ہوگا کہ بغیر اس کے عزیمت پر عمل نہیں ہو سکے گا، عزیمت کو برتنے کی وجہ سے وقت کے بقدر عبادت کی تمامیت کا مفہدہ برپا ہو گیا، یعنی عبادت مکروہ ہو گئی، لیکن عزیمت کی تعمیل کے لئے دوڑنے والے کے لئے اس مفہدہ اور کراہت سے بچنا ظاہر ہے کہ مشکل ہو جائے گا، اس لئے کراہت کی مذکور مقدار اور بالا مفہدہ اس بنا پر معاف کر دیا گیا کہ عزیمت پر عمل کرنے کی صورت میں ضروری اور لازمی شکل میں یہ کراہت اور مفہدہ رونما ہو کر رہے گا۔

نیز بات یہ ہے کہ نمازی نے عزیمت کا قصد کیا تھا اس کی نیت میں تھا کہ سارا وقت مطلوب عبادت کی ادائے گی میں صرف کر ڈالے گا، جب اس نے ایسا کیا تو وقت نکلنے کی کراہت اور وقت جانے رہنے کا مفہدہ سامنے آیا، حالانکہ اس نے کراہت کا قصد اور مفہدے کی نیت نہیں کی تھی معلوم ہوا کہ کراہت و مفہدہ ضمنی تھے، قصد ان کا رونما ہونا ثابت نہیں تھا اور حقیقت معلوم ہے کہ ضمنی چیز کی وجہ سے مقصود بالذات مشی میں فساد کا حکم نہیں لگائیں گے، امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا گیا ان سے اس شخص کے متعلقہ سوال کیا گیا جو عصر میں پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا ہو وہ کیا کرے، انھوں نے فرمایا اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ نماز پوری کرے گو کہ عصر کے بعد نفل نماز مکروہ تھی اور پانچویں رکعت کے لئے کھڑے ہونے کی حالت میں نماز پوری کرنے کو مستحب بتلانا دلیل ہے کہ نماز نفل ہو جائے گی، لیکن یہ نفل چونکہ اس نمازی کے قصد اور نیت سے نہیں ہوئی یعنی نمازی نے نفل کی نیت نہیں کی تھی بلکہ ضمنی طور پر پانچویں رکعت کے لئے کھڑے ہونے کی وجہ سے نماز عصر فرض سے نفل میں منتقل ہو گئی، لہذا نماز عصر کے بعد نفل کے مکروہ ہونے میں جو کراہت مفہوم ہو رہی تھی، یہاں پر اسے صرف اس لئے معاف کیا گیا کہ وہ غیر قصدی یعنی ضمنی کراہت تھی، پس اب یہ نماز ویسی ہی ہو گئی جیسے صبح وقت میں نماز ادا کر دی گئی ہو یا ابتدائی حالت میں اس کا عکس لازم آئیگا یعنی

کوئی شخص ایسے وقت میں نماز کا آغاز کرتا ہے جس سے نماز میں کراہت و مفسدہ آجائے تو اس صورت میں یہ کراہت اور مفسدہ معاف نہیں ہوگا، وجہ اس کی یہ ہے کہ کراہت اور مفسدہ اس کے قصد و ارادے کے نتیجے میں رونما ہوئے جب کہ ممکن تھا یہ شخص مکروہ وقت میں نماز کے آغاز سے بچتا اس کی صورت یہ تھی کہ نماز کی ادائیگی کے آغاز کے سے وقت کا وہ حصہ منتخب کیا جاتا جس میں نہ تو کوئی کراہت ہوتی نہ ہی مفسدہ پایا جاتا۔

آخری صورت یہ ہے کہ وقت ادائیگی سے خالی غولی گزر جائے یعنی وقت اپنے تمام حصوں کے ساتھ ختم ہو چلا اور ادا نہ کی گئی ہو اس وقت میں وجوب وقت کے تمام حصے کے تمام حصے کے جانب منسوب ہو جائے گا، وقت کے اول ترین حصے یا ناقص ترین حصے یا آغاز ادارے سے متصل حصے کی تفصیل یہاں رونما نہیں ہوگی، باعث یہ ہے کہ وقت کے تمام حصے کی طرف منسوب کرنے کے یہ مجبور کر رہی تھی چاہے وہ حصہ وقت اول ترین یا ناقص ترین یا آغاز ادارے سے متصل ہو ختم اور زائل ہو گئی، وہ داعی ضرورت یہ تھی کہ وہ وقت نماز کے لئے طرف تھا اور سبب بھی لہذا کسی نہ کسی حصہ وقت میں خاص نہ کرنے کی صورت میں ظرفیت اور سببیت کے مطالبات پورے نہیں کئے جاسکتے تھے جس کی تفصیل ہم حوالہ قرطاس کرتے آئے ہیں، جب تمام وقت گزر گیا تب یہ وقت طرف نہ رہا ب تمام وقت طرف نہ رہ کر صرف سبب رہ گیا یعنی قضاء کا سبب ہو گیا کیونکہ اس میں یہی تھی کہ تمام وقت سبب ہو اور وجوب تمام وقت کی طرف انتساب پا جائے، علت یہ ہوئی کہ سببیت کا علم و ادراک انتساب سے ہوا اور انتسابی تناظر میں سببیت تمام وقت سے منسوب و منسلک ہوتی ہے، نماز وقت پر ادا نہ کئے جانے کی صورت میں اسے قضا کی طرف انتقال کر آنے کے باعث حکم اصل کی طرف لوٹ آیا یعنی تمام وقت قضا کے لئے سبب بن گیا اور تمام وقت کا مل تھا ہے یعنی تمام وقت میں کماں کی صفت اور خوبی یا بُرائی جاتی ہے، اس سے واضح ہو چلا کہ قضا کمال کی صفت کے ساتھ واجب ہوتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام وقت ناقص نہیں ہے، اس سے بحث نہیں کہ اسی کل وقت میں وقت کا ناقص حصہ بھی شامل ملے گا، بحث کا حاصل یہ ہے کہ نماز کی قضا جب وصف کمال کے ساتھ واجب ہوئی تب کمال وقت میں ادا کی جائے گی ناقص وقت میں ادا نہیں کی جائے گی اسی وجہ سے گزشتہ روز کی نماز عصر جو قضا کی صورت میں ذمے میں باقی ہے دوسرے روز ناقص وقت یعنی سورج سرخ ہونے کی حالت میں ادا نہیں کی جائے گی کیونکہ قضا کمال وقت میں واجب تھی، ناقص وقت میں ادا نہ کی کا کیا مطلب، اس کی وجہ یہ ہے کہ وقت کا ناقص حصہ اپنے وجود میں اپنی اصل کے ساتھ موجود ہے یعنی وہ وقت کا ایک اصلی حصہ ہے اگرچہ ناقص ہے یعنی اس میں اس کا وصف صحیح و کامل موجود نہیں ہے یعنی وقت کا ناقص ترین حصہ اصل کے لحاظ سے موجود ہے

مگر اس کا وصف صحیح یا کامل ہونا کھو ہوا ہے لہذا یہ وقت کے اس حصے کا معارضہ نہیں کر سکے گا جو کامل ترین حصہ کہلاتا ہے وقت کا کامل ترین حصہ اپنی اصل اور اپنے وصف صحت کے ساتھ موجود ہے جبکہ معلوم ہے کہ اصل اور وصف کے ساتھ موجود چیز اس چیز سے راجح اور فائز ہوتی ہے جو اصل کے انتساب میں موجود ہو مگر وصف کے باب میں وہ وصف سے محروم ہوا اس لئے کامل وقت میں قضاء کا وجوب ناقص وقت میں ادا ہوگا، لہذا عصر کی قضا نماز اگلے روز سورج سرخ ہونے کی صورت میں قضاء نہیں کی جائے گی کیونکہ قضا کا انتساب مکمل وقت اور کامل وقت کی طرف تھا اور مہماں وقت کے ایک جزو اور ناقص حصے میں ادائیگی ہو رہی ہے لیکن آج کی نماز عصر کا معاملہ اس سے جدا ہے کیونکہ سورج سرخ ہونے کی حالت میں اس کی ادائیگی کا وجوب ناقص حصہ وقت میں ہوا، وجوب وقت کے ناقص حصہ میں ہوا تو ادائیگی بھی ناقص حصہ میں رونما ہوئی اس لئے کوئی کراہت یا مفسدہ برپا نہیں ہو سکا۔

وَمِنْ حُكْمِهِ اشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِينِ أَيْ مِنْ حُكْمِهِ هَذَا الْقِسْمِ الَّذِي هُوَ ظَرْفُ اشْتِرَاطِ النِّيَّةِ التَّعْيِينِ بِأَنْ يَقُولَ قَوْلًا أَنْ أَصْلَى ظَهَرَ الْيَوْمِ وَلَا يَصِحُّ مُطْلَقُ النِّيَّةِ لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَتْ الْوَقْتُ ظَرْفًا صَاحِبًا لِلْوَقْتِي وَغَيْرِهِ مِنَ التَّوَافِلِ وَالْقَضَاءِ يَجِبُ أَنْ يُعَيِّنَ النِّيَّةَ -

ترجمہ

اور مؤنث کی اس تقسیم کا حکم تعین کی نیت کا شرط ہونا ہے یعنی وہ قسم کہ وقت جس کا ظرف ہوتا ہے اس کا ایک حکم یہ ہے کہ تعین کی نیت کا شرط ہونا مثلاً نماز پڑھنے والا کہے نیت سے انہ اصلی ظہر الیوم میں نے آج کی ظہر کی نیت کی اور ظہر مطلق نیت سے درست نہ ہوگی کیونکہ جب وقت ظرف ہے تو دقیقہ نمازوں اور غیر وقتیہ، فوافل و قضا نمازوں کی صلاحیت رکھتا ہے نیت کی تعین کرنا واجب ہے۔

تشریح

یہاں سے امر مقید بالوقت والی قسم پر کلام کرنے کے بعد اس کا حکم بیان کرتے ہیں چونکہ اس قسم میں وقت ظرف ہوتا ہے یعنی اس وقت میں وقتی اور غیر وقتی فعلی اور قضا نمازوں کی گنجائش ہوتی ہے اس لئے وقتی نماز کی ادائے گی کے لئے متعین نیت شرط قرار دی گئی یعنی صاف صاف نیت کہہ کے اپنی نماز کو متعین کرنا ضروری ہے تاکہ وقتی نماز کا غیر وقتی نماز سے اور فرض کا نفل سے اور ادا نماز کا قضا نماز سے الگ اور جدا ہونا واضح ہو جائے اسی لئے کوئی ظہر کی نماز پڑھتا ہے تو اسے یوں نیت کرنی ہوگی کہ میں آج کی نماز ظہر کی نیت کرتا ہوں، اگر اس کے بجائے نیت کرے کہ میں ظہر کی نماز پڑھنے کی نیت کرتا ہوں تو یہ نیت کافئی نہیں کیونکہ یہ متعین نیت نہیں بلکہ عام اور مطلق نیت ہے، صرف ظہر کہنے سے بات صاف نہیں ہوتی، ظہر میں ادا اور قضا دونوں طرح کی ظہر سما سکتی ہیں اسی لئے صراحت

کردی گئی وقت کے فرض نماز کی تعیین مشروط اور ضروری ہے بعض فتاویٰ جیسے عبدنی میں ہے کہ صرف ظہر کی نیت کرنی بھی کافی ہو جائے گی، اس لئے کہ ادارہ نماز ظہر یقینی ہے اور قضا کا احتمال ہے لہذا یقینی یعنی ادارہ کا اعتبار ہوگا اور احتمالی یعنی قضا اور فوت شدہ کا اعتبار نہیں ہوگا۔

وَلَا يَسْقُطُ لِضَيْقِ الْوَقْتِ أَوْ إِذَا ضَاقَ الْوَقْتُ عَنِ التَّوَسُّعِ سَبَبُ تَقْصِيرِهِ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ أَوْ لِسَبَبٍ فَوْقَهُ أَوْ نِسْيَانِهِ لَا يَسْقُطُ التَّعْيِينُ عَنْ دُمْتِهِ لِأَنَّهُ أَمَّا جَاءَ الضَّيْقُ بِسَبَبِ الْعَارِضِ وَفِي الْأَصْلِ كَانَ سَعَةً

ترجمہ اور وقت کی تنگی کی وجہ سے تعیین ساقط نہیں ہوتی یعنی جب توسع کے بعد وقت مصلیٰ آخری وقت تک تقصیر یا بھول جانے یا سو مانے کی وجہ سے وقت تنگ ہو جائے تو تعیین اس سے ساقط نہیں ہوگی اس وجہ سے کہ وقت میں تنگی عارض کی وجہ سے آئی ہے اصل میں وسعت تھی۔
تشریح چونکہ اصل اور حقیقت میں وقت وسیع اور بھلا ہوا تھا جس میں وقتی غیر وقتی لغلی اور فرض، نیز ادارہ و قضا ہر طرح کی نمازیں ادارہ کی جا سکتی ہیں اور تنگی اصل نہیں عارضی ہے اس لئے عارض کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ یہ کہا جائے گا کہ اس تنگی وقت میں بھی نیت کر کے ادارہ کو متعین کروا دیا کہ کس کا کافی نہیں ہوگا کہ وقت تنگ ہو گیا صرف ادارہ کی گنجائش ہے لہذا تعیین کی چنداں ضرورت نہیں تنگی سبب مگر وہ عارضی ہے۔

وَلَا يَتَعَيَّنُ بِالتَّعْيِينِ إِلَّا بِالْأَدَاءِ أَوْ إِنْ عَيَّنَ أَحَدًا أَوَّلَ الْوَقْتِ أَوْ أَوْسَطَهُ أَوْ آخِرَهُ لَا يَتَعَيَّنُ بِمَحْبُذِهِ اللَّسَانِي أَوْ الْقَصْدِي إِلَّا إِذَا أَدَّى فَعِنِّي أَوْ وَقْتُ أَدَى يَكُونُ ذَلِكَ الْوَقْتُ مُتَعَيَّنًا وَإِنْ لَوْ يُوَدِّعُ فِيمَا عَيْنُهُ بَلْ فِي جُزْءٍ الْآخِرِ لَا يَتَعَيَّنُ قَضَاءً

ترجمہ اور وقت تعیین کرنے سے متعین نہیں ہوتا، سوائے ادارہ کرنے کے یعنی اگر کسی نے اول وقت یا اوسط وقت یا آخری وقت کو متعین کر دیا تو زبان یا قصدی و ارادی تعیین سے وہ وقت متعین نہیں ہوتا لیکن یہ کہ ادارہ دے پس جس وقت میں بھی ادارہ کرے گا تو وہ وقت متعین سمجھا جائے گا اور اگر اس نے متعین کردہ وقت میں ادا نہیں کیا بلکہ دوسرے جز میں ادا کیا تو اس کو قضا کے نام سے موسوم کرینگے۔
تشریح فرما رہے ہیں کہ کوئی صاحب صرف زبان سے طے اور متعین کرتے رہیں کہ میں وقت کے اول ترین یا درمیانی یا آخری حصے میں ادا کر دوں گا یا انھیں حصوں میں ادا کا تذکرہ زبان

سے نہ کریں بلکہ قصد کریں تو اس لسانی یا قصدی تعین سے وقت کے یہ حصے متعین نہیں ہوں گے، متعین ہونے کی صرف ایک صورت یہ ہے کہ آپ مامور بہ کو ادا کر دیجئے وقت کے حصے میں آپ ادا کریں گے وہی متعین ہو جائے گا، اول ترین یا درمیانی یا آخری جس حصے میں آپ ادا کریں گے مامور بہ کی ادائیگی درجہ پذیر ہوگی وہی حصہ وقت طبعی زاد یہی سے تعین یافتہ ہو جائے گا۔

یہاں ایک سوال ہے وہ یہ کہ کوئی صاحب وقت کے کس حصہ کو ادائیگی مامور بہ کے لئے متعین کرتے ہیں مگر اپنے متعینہ حصہ وقت میں ادا نہیں کر سکے بلکہ وقت کے دوسرے غیر متعین حصے میں ادا کیا تو کیا یہ ادا نہ رہ کر قضا ہو جائے گی، شارح فرماتے ہیں نہیں قضا نہیں بلکہ ادا ہی رہے گی کیونکہ تعین میں ادا کے ذریعہ تعین معتبر ہے نہ کہ قول و قصد کے ذریعہ، اس کی مثال میں قسم توڑنے والے کو پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

اَلَا لِحَاثِثٍ فِي الْيَمِينِ فَاِنَّهُ يَخْتَارُ فِي كَفَّارَتِهَا بَيْنَ ثَلَاثَةِ اَشْيَاءٍ اطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ اَوْ كَسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَاِنْ عَتِيَ وَاحِدًا مِنْهَا بِاللِّسَانِ اَوْ بِالْقَلْبِ لَا يَتَعَيَّنُ عِشْرَةُ اَوْ مَالٌ يُوَدُّهُ فَاِذَا اَذَى صَارَ مُتَعَيِّنًا وَاِنْ اَذَى غَيْرُ مَا عَتَيْتَهُ اَوْ لَا يَكُونُ مُؤَدًى

ترجمہ

جیسا کہ حاثث یعنی قسم توڑنے والے قسم کے کفارہ میں تین چیزوں میں مختار تھا، اس مسکینوں کو کھانا کھلانا، ان کو کپڑا دینا یا ایک غلام کو آزاد کرنا، پس اگر اس نے زبان یا دل سے ان میں سے کسی کو متعین کر دیا تو یہ اللہ کے نزدیک متعین نہ ہوگا جب تک اس کو ادا نہ کرے پس جب ادا کریگا تو متعین ہو جائیگا اور شروع میں جس کو متعین کیا تھا اسکے علاوہ کو ادا کر دیا تو ادا کرنے والا سمجھا جائیگا کوئی شخص قسم توڑ ڈالے تو قسم کے کفارے میں تین باتوں کا اختیار ہوتا ہے چاہے تو دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا انھیں کپڑا پہنائے یا غلام آزاد کرے، اگر یہ حالت ان تینوں میں سے کسی ایک کو زبان سے یا دل سے متعین کر دیتا ہے مثلاً کہتا ہے کہ میں کھانا کھلاؤں گا تو اس کہنے سے اللہ تعالیٰ کھانا کھلانے کو متعین نہیں ٹھہرا دیتے ہیں بلکہ جب وہ کھانا کھلا دے گا یعنی ادا کرے گا تب متعین قرار دیں گے جیسے ادا کرے گا وہی متعین ہو جائے گا اپنا متعینہ یعنی کھانا کھلانا ادا کیا تب اور غیر متعینہ مثلاً کپڑا پہنانا ادا کیا تب یہ ہر صورت یہ ادا کرنے والا ہوگا، غیر متعینہ کی ادائیگی میں ادا نہیں قضا کھلائے گی بلکہ ادا ہی رہے گی۔

اَوْ يَكُونُ مَحْيَا رَأً لَهُ وَسَبَبًا لَوْ جُوبِهِ كَشَفَرِ رَمَضَانَ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ اَمَّا اِنْ يَكُونُ ظَرْفًا رَهُو

النوع الثاني من الأنواع الأربعة للموتة ولا فرق بينه وبين القسم الأول إلا يكون الأول ظرفاً وهذا معياراً والمعيار هو الذي استوعب الموتة ولا يفضل عنه فيطول - يطول به ويقصر يقصره فإن الصوم يطول يطول النهار ويقصر يقصره فيكون معياراً وهو سبب لوجوبه أيضاً وقد اختلف فيه فقيل الشهر كله سبب للصوم وقيل الأيام فقط دون الليالي تحقيل الجزء الأول من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر وقيل أول كل يوم سبب لصومه على حدة وقد ذكرنا كلاً في التفسير الأحمدى ولم يذكر ههنا كونه شرطاً للأداء مع أنه شرط للأداء أيضاً ارتفاعاً بالقليل -

ترجمہ

یا وقت امر موت کے لئے معیار ہو اور اس کے وجوب کے لئے سبب ہو جیسے رمضان کا مہینہ امان کیونکہ ظرفاً پر اس کا عطف ہے، موتہ کا چار قسموں میں سے یہ دوسری قسم ہے اس کے اور قسم اول کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، البتہ یہ اول میں وقت طرف تھا اور اس میں وقت معیار ہے معیار وہ ہے کہ جو موت کو گھیرے اس سے فاضل نہ ہو چنانچہ موت کے طویل ہونے سے بڑھ جائے اور موت کے کم ہونے سے کم ہو جائے، اس لئے کہ صوم دن کے طویل ہونے سے طویل ہو جاتا ہے اور دن کے چھوٹا ہونے سے کم ہو جاتا ہے لہذا وقت معیار ہے اور یہی (وقت) موت کے لئے واجب ہونے کے لئے سبب بھی ہے

وقد اختلف فيه ابن ابي سبب وجوب في اختلاف واقع هو، پس ایک قول یہ ہے کہ ہر مہینہ روزہ کا سبب ہے اور بعض نے کہا صرف ایام سبب ہیں، راتیں نہیں، پھر کہا گیا ہے کہ مہینہ کا جزو اول پورے روزوں کے وجوب کا سبب ہے اور تیسرا قول یہ ہے کہ ہر دن کا جزو اول اس دن کے روزہ کا علیہ سبب ہے اس کی پوری تفصیل میں تفسیر احمدی میں بیان کر دی ہے قرائن پر اکتفا کرتے ہوئے اس چیز کا مصنف نے ذکر نہیں کیا کہ وقت ادا کے لئے شرط ہے باوجودیکہ وہ ادا کے لئے شرط ہے۔

تشریح

ما تن موت انا دوسری قسم بیان کر رہے ہیں، موت امر کی دوسری قسم میں وقت امر ہے اور موتی کے لئے ظرف نہیں بلکہ معیار ہوتا ہے، معیار اسے کہتے ہیں جو کسی چیز کو اس طرح گھیرے میں لئے ہوئے ہو کہ معیار کی کمی اور زیادتی کی وجہ سے احاطہ کی گئی چیز میں کمی زیادتی پائے جائے، معیار کے اندر داخل چیز اس میں بالکل اس طرح ڈوب جاتی ہے جیسے شکر دودھ میں ڈوب جاتی ہے دودھ کی کمی اور زیادتی کا احساس کھلی بات ہے، مثلاً رمضان کا مہینہ روزے کے لئے معیار ہے، اور روزے کے واجب ہونے کا سبب بھی رمضان کے مہینے کی آمد روزہ واجب ہونے کا سبب بنے گی،

اور یہی ماہ روزے کیلئے معیار ہوگا چنانچہ اس ماہ کے دنوں میں روزہ رکھا جاتا ہے یہ ایام روزے کے لئے معیار ہیں گرمیوں میں ماہ رمضان کے دن بڑھتے ہیں یعنی معیار بڑھتا ہے تو امر موقت روزہ بھی بڑھتا ہے، سردیوں میں ماہ رمضان کے دن گھٹتے ہیں تو امر موقت یعنی روزہ بھی گھٹتا ہے، معیار میں یہی ہوتا ہے، نیز ماہ رمضان روزے کے واجب ہونے کا سبب بھی ہے، بعض نے کہا پورا ماہ رمضان روزہ واجب ہونے کا سبب ہے، اس لئے کہ روزے کا انتساب ماہ کی طرف ہوتا ہے، کہتے ہیں رمضان کے روزے اضافت سے سببیت کی نشاندہی ہوتی ہے، اور اضافت پورے ماہ کی طرف تھی، لہذا پورا ماہ رمضان روزے کے وجوب کا سبب ہوگا، کچھ لوگ کہتے ہیں صرف دن روزے کے وجوب کے سبب ہیں راتیں سبب نہیں ہیں اس کی علت یہ تھی کہ جو چیز کسی کے لئے سبب قرار پائے گی وہی اس کی ادائیگی کے لئے منتخب کی جائے گی، اور رمضان میں روزے ادا کرنے کیلئے دن کا انتخاب ہوا تھا، راتوں کا انتخاب نہیں ہوا تھا اس لئے دن ہی سبب ہوں گے رات سبب نہ ہوگی۔

فاضل شارح علامہ احمد جونی پوری نے جو رائے ان کی تھی شریعت کے ذریعہ یہاں ضعیف کردی تفسیر احمدی میں انھوں نے کہا کہ جیسے کا اول ترین حصہ کسی اشتباہ کے بغیر پورے ماہ کے روزے کے واجب ہونے کا سبب ہے اس کی تعلیل میں لوگوں نے کہا کہ ماہ رمضان کے پہلے دن کے اول ترین حصے میں روزے کی اہلیت اگر بائی گئی پھر اہلیت والا شخص محض ہو گیا ماہ رمضان گذرنے کے بعد وہ اچھا ہو گیا تب اسے پورے ماہ کے روزے قضا کرنے پڑیں گے یہ قضا واجب ہو گئے جب ایسا ہے تو ماہ رمضان کا اول ترین حصہ یقیناً تمام ماہ کے روزے کے وجوب کا سبب بن جائے گا، سمجھ لوگ کہتے ہیں ہر روز کا اول ترین حصہ اس روز کے روزے کا مستقل سبب وجوب ہے کیونکہ ہر روز کا روزہ مستقل ہے اور ہر روز کا روزہ مقصود بالذات ہے مستقل دلیل یہ ہے کہ اگر ایک روزے میں کوئی گمراہیت اور مفسدہ آجائے تو اس سے دوسرا روزہ متاثر نہیں ہوگا دوسرے روزوں کے متاثر ہونے کے لئے مستقل گمراہیت اور مفسدہ لازمی ہوں گے، جب معلوم ہو گیا کہ ہر روزہ بالذات مقصود ہونے میں مستقل ہوا اور روزہ مسبب ہے تو مسبب مستقل ہوا اور مسبب سبب سے متصل ہوتا ہے۔ سبب اصل ہے اور اس میں اصل یہ تھی کہ مستقل حیثیت والے مسبب کے لئے مستقل سبب ہوتے ہیں اور روزے کے مستقل سبب ہوتے ہیں اور روزے کے مستقل سبب اسی وقت رد نما ہوں گے، جب مانا جائے گا ہر روز کا اول ترین حصہ مستقل حیثیت سے روزے کے وجوب کا سبب ہے۔

بالا فیصلہ بہت سارے لوگوں کی منتخبہ رائے ہے فاضلین کی بھاری تعداد نے اسے سراہا ان کی رائے کی ہم وکالت کرنے میں خوشی محسوس کرتے ہیں، حقیقت سے کون انکار کرے گا، ہر روز

علی سبیل الانفراد والافتقاع مستقل اور مقصود بانذات عبادت ہے پس ہر ایک اپنی سبب سے متصن اور منسلک ہو جائے گا اور یہ سبب دن کا اولین حصہ اس لئے ہوگا کہ رات روزے کیلئے موزوں نہیں تھی غلبہ ذرات وجوب صوم کا سبب نہیں ہو جائے گی۔

ماتن نے یہ نہیں بتایا کہ ماہ رمضان روزے کے ادائیگی کے لئے شرط ہے یعنی رمضان کے روزے کی ادائے گی رمضان کے مہینے میں ہی ہوگی نہ تو قبل از رمضان ممکن ہوگی نہ ہی بعد از رمضان ادائیگی متصور ہوگی، ماتن نے رمضان کے ماہ کو شرط اس لئے نہیں بتایا کہ واضح قرینہ خود نشاندہی کرتا ہے کہ ماہ رمضان شرط ادا ہے، دلیل یہ تھی کہ رمضان کا روزہ امر موقت تھا اور ہر موقت کی ادائیگی کے لئے وقت شرط ہوا کرتا ہے اسے سبب جانتے ہیں، لہذا ضروری اور جبری طور پر معلوم ہو جائے گا کہ ماہ رمضان صوم کی ادائیگی کے لئے شرط تھا اس سے ماتن کے لئے شرط کی حیثیت میں تذکرہ نہ کرنے کا جواز ملے گا اس کے برعکس سبب اور معیار کا تذکرہ اس لئے ضروری تھا کہ وقت گاہے بگاہے سبب نہیں رہتا ہے جیسے تعین کردہ مندور روزے میں اور کبھی معیار نہیں رہتا جیسے نماز کے اوقات حالانکہ رمضان میں وقت معیار اور سبب دونوں تھا اس لئے مصنف نے خصوصیت سے انھیں بیان کر دیا۔

شَوَّكَ عَلَى كَوْنِهِ مَعْيَارًا فَقَالَ فَيَصِيرُ غَيْرُهُ مُنْفِيًا أَيْ لِمَا كَانَ شَهْرُ رَمَضَانَ مَعْيَارًا لِلسَّوْمِ يَصِيرُ غَيْرُ الْفَرْضِ مُنْفِيًا فِي رَمَضَانَ لِمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا اسْلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ إِلَّا عَنْ رَمَضَانَ وَلَا تَشْتَرِطُ نِيَّةُ التَّحْيِينِ بَأَن يَقُولَ بِصَوْمٍ عِنْدَ نَوَيْتُ بِفَرْضِ رَمَضَانَ لِأَنَّ هَذَا التَّحْيِينُ إِنَّمَا شَرَعَ فِي الصَّلَاةِ لِكُونِ وَقْتِهَا ظَرْفًا صَاحِبًا لِغَيْرِهَا أَيْضًا وَهُوَ مُتَنَفٍ هَهُنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ لَا بَدَّ مِنْ تَحْيِينِ النِّيَّةِ قِيَاسًا عَلَى الصَّلَاةِ وَقَالَ زُفَرِيُّ لِحَاجَةِ إِلَى أَصْلِ النِّيَّةِ أَيْضًا لِأَنَّ مُتَحْيِينَ تَحْيِينِ اللَّهِ تَعَالَى وَخَبِيرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا وَهُوَ فِيمَا خَلْنَا۔

ترجمہ

پھر مصنف نے وقت کے معیار ہونے پر تفریع بیان فرمایا فیصیر غیرہ منفیا پس امر موقت کا غیر فرض منفی ہو جائے گا یعنی جب کہ رمضان کا مہینہ روزہ کے لئے معیار ہے

تو رمضان میں غیر فرض منفی ہو جائے گا جیسے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جب شعبان ختم ہو جائے تو رمضان کے سوا کوئی روزہ نہیں ہے۔

ولا تشترط نية التحيين الخ، ورنيت کی تعین شرط نہیں ہے مثلاً روزہ رکھنے کا بصوم عند کویتے بغیر رمضان کہنا شرط نہیں ہے اس لئے کہ اس قسم کی تعین نماز میں مشرّع ہے۔

کیوں کہ اس کا وقت ظن ہے، وقتی نماز کے علاوہ کی گنجائش رکھتا ہے اور وہ یہاں متقی ہے، اور امام شافعی نماز پر قیاس کرتے ہوئے تعین کی نیت کو ضروری کہتے ہیں اور امام زفر نے فرمایا اصل نیت کی ہی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ اللہ کے متعین کرنے سے متعین ہے اور خیر الامور اوسطا طہا پر عمل کرتے ہوئے اوسط درجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا۔

تشریح

وقت جس موقت امر اور جس مامورہ کیلئے معیار ہو اس کے علاوہ دوسرا اس میں داخل نہیں ہو سکتا۔ ماہ رمضان فرض روزے کیلئے معیار تھا لہذا جو روزے فرض نہیں رمضان میں ان کی ادائیگی کا سوال ہی نہیں جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمادیا کہ شعبان ختم ہونے کے بعد صرف رمضان کے فرض روزوں کی گنجائش ہے، اسی وجہ سے کہ رمضان میں دوسرے روزوں کی گنجائش نہیں تھی اور ماہ رمضان معیار تھا ظن نہیں تھا نیت کا متعین کرنا شرط نہیں ہوا نیت کے تعین کی حاجت وہاں پڑے گی جہاں موقت امر کے علاوہ دوسروں کی بھی گنجائش ہوگی اور ایسے مقامات نماز کے اوقات ہیں نہ کہ ماہ رمضان۔

بالا سلسلے میں امام شافعی فرماتے ہیں کہ چونکہ نماز میں تعین کی نیت شرط تھی اس لئے قیاس تو یہ ہے بتلایا گا کہ روزے میں بھی تعین کی نیت شرط مانئے چنانچہ شافعی کا فرمودہ اسی نظر سے نقل کرتے ہیں، امام زفر کا کہنا ہے کہ اللہ رب العزت نے رمضان کا مہینہ فرض روزے کیلئے متعین کر دیا اس لئے سرے سے نیت کی ضرورت ہی نہیں، نیت کے بغیر بھی رمضان میں رکھا گیا روزہ فرض روزہ ہوگا، لیکن شارح فرماتے ہیں متوازن اور یوزوں رائے احناف کے جمابہر کا فرمودہ ہے وہ یہ کہ رمضان میں نیت تو ضروری ہوگی البتہ نیت کے تعین کی کوئی ضرورت نہیں یہ درمیانی راستہ ہے۔

فَيَصَابُ بِمَطْلَقِ الْإِسْمِ وَمَعَ الْخَطَا فِي الْوَصْفِ تَقْرِيحٌ عَلَى مَا سَبَقَ أَيْ فَيَصَابُ صَوْمُ رَمَضَانَ بِمَطْلَقِ اسْمِ الصَّوْمِ بِأَنْ يَقُولَ نَوَيْتُ الصَّوْمَ وَمَعَ الْخَطَا فِي الْوَصْفِ أَيْضًا بِأَنْ يَنْوِيَ النُّفْلَ أَوْ وَاجِبًا آخَرَ فَلَا يَكُونُ إِلَّا عَنْ رَمَضَانَ وَالْمُرَادُ بِهَذَا الْخَطَا صِدْقُ الثَّوَابِ لِأَصْدِ الْحَمْدِ فَإِنَّ الْعَامِدَ وَالْمُخْطِئَ سَوَاءٌ فِي هَذَا الْحُكْمِ۔

ترجمہ پس رمضان کا روزہ محض روزہ کے نام سے صحیح ہو جائے گا اور روزہ کے وصف میں خطا ہونے کے باوجود صحیح ہوگا، سابق پر تفریع ہے یعنی صوم رمضان محض صوم سے معنی محض نیت الصوم کہنے سے صحیح ہو جائے گا اور وصف میں خطا کرنے سے بھی درست ہو جائے گا مثلاً نفل روزہ یا واجب آخر کی نیت کرے تو رمضان ہی کا شمار ہوگا اور اس خطا سے مراد صواب کی ضد ہے، عمل کی ضد نہیں ہے کیونکہ عمدہ خطا نیت کرنے والا اس میں دونوں برابر ہیں۔

تشریح

خانچہ صرت روزے کے نام سے رمضان کا روزہ صحیح ہو جائے گا اور روزے کے وصف میں بھی غلطی کرنے پر بھی رمضان کا روزہ صحیح ہو جائے گا، ماتن کے فرمودہ فیصبر کے تیس تفریع کی جا رہی ہے، مطلب یہ ہے کہ صرت روزے کا نام لینے سے رمضان کا روزہ درست ہو جائیگا مثلاً رمضان میں کوئی نیت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ میں روزے کی نیت کرتا ہوں تو یہ رمضان ہی کا روزہ ہوگا کیونکہ ماہ رمضان روزے کیلئے معیار ہے رمضان کے علاوہ دوسرے نفل یا واجب روزے کی یہاں کوئی گنجائش نہیں، اسی لئے روزے کے وصف کی نشاندہی میں غلطی کر جانے کے باوجود رمضان کا روزہ درست ہو جائے گا، مثلاً غلطی سے رمضان میں نفل یا کسی واجب روزے کی نیت کرے تو اس صورت میں بھی رکھا گیا روزہ رمضان کا فرض روزہ شمار ہوگا کیونکہ ماہ رمضان معیار ہونے کی وجہ سے غیر رمضان روزے کے احتمال وامکان سے قطعی دور ہو چکا ہے،

ماتن کے فرمودے میں خطا سے مراد صواب اور درستی کا مقابل معنی ہے، خطا بمعنی غلطی ہے عمد بمعنی دانستہ کا مقابل مراد نہیں ہے کیونکہ رمضان میں رمضان کے علاوہ نفل یا دوسرے روزے کی نیت کرنے میں غلطی سے نیت کرنے والے اور جان بوجھ کر نیت کرنے والے کا حکم ایک ہی ہے، وہ یہ کہ یہ روزہ رمضان کا شمار ہوگا اس لئے کہ رمضان میں صواب اور درست بات یہ تھی کہ رمضان ہی کا روزہ رکھتا اور روزہ کی نیت نہ کرتا لیکن جب رمضان کے سوا نفل یا دوسرے واجب کی نیت کر چکا تو اس نے خطا کی یعنی درست اور صحیح کام کرنے سے دور ہو گیا چاہے خطا اور بھول کر یہ کام کیا ہو یا عمداً اور جان بوجھ کر ایسا کیا ہو، دونوں صورتوں میں صواب کی ضد پر عمل پیرا ہوگا۔

إِلَّا فِي الْمَسَافِرِ يَتَوَيَّ وَاجِبًا آخَرَ عِنْدَ ابْنِ حَبِيبَةَ ۖ اِسْتِثْنَاءٌ مِنْ مُقَدَّرِ اَرَأَيْتَ يَصَابُ رَمَضَانَ مَعَ الْخَطَا فِي الْوَصْفِ فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ اِلَّا فِي الْمَسَافِرِ حَالِ كَوْنِهِ يَتَوَيَّ فِي رَمَضَانَ وَاجِبًا آخَرَ مِنَ الْقَضَاءِ وَالْكَفَايَةِ ۚ فَاِنَّهُ يَقَعُ عَمَّا تَوَيَّ لَا عَنْ رَمَضَانَ عِنْدَ ابْنِ حَبِيبَةَ ۚ لِأَنَّ مَبْذُوبَ الْاَدَاءِ لَمْ يَقْطَعْ فِي حَقِّهِ تَخْيِيرٌ بَعْدَ ذَلِكَ بَيْنَ الْاَكْثَلِ وَبَيْنَ وَاجِبِ آخَرَ وَعِنْدَهُمَا لَا يَصِحُّ لِأَنَّ شَهْرَ رَجُودٍ فِي حَقِّهِ كَالْمَقْيَمِ ۚ وَاعْمَارُ خَصِّ لَهُ بِالْاَفْطَارِ لِلْيَسْرِ ۚ فَاِذَا لَمْ يَتَخَصَّ عَادَ حُكْمُهُ اِلَى الْاَصْلِ فَلَا يَقَعُ عَمَّا تَوَيَّ بَلْ عَنْ رَمَضَانَ ۚ

ترجمہ :-

مگر امام صاحب کے نزدیک مسافر میں یہ بات نہیں ہے وہ دوسرے واجب کی نیت بھی کر سکتا ہے، ایک جملہ مقدمہ سے یہ عبارت استثناء ہے رمضان کا روزہ

صوم کے وصف میں خطا کے باوجود ہر ایک کے حق میں صحیح ہوگا لیکن مسافر کے حق میں صحیح نہ ہوگا جب کہ وہ رمضان میں دوسرے روزے کو قضا اور کفر رہ کی نیت کرے۔
فائدہ یقع عافوی۔ کیونکہ اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک جس روزے کی وہ نیت کرے گا وہی ادا ہوگا (موجودہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا) کیونکہ اسکے حق میں جب واجب ساقط ہوگا اس کے بعد اسے اختیار ہے کھانے یا دوسرا روزہ رکھنے، صاحبین کے نزدیک صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ مقیم کی طرح مسافر کے حق میں بھی ماہ رمضان موجود ہے لیکن آسانی کیلئے افطار کی اس کو رخصت دی گئی ہے جب اس نے رخصت نہیں لی (رخصت سے فائدہ نہیں اٹھایا) تو حکم اصل کی طرف لوٹ آیا پس جس طرح روزہ کی اس نے نیت کی وہ واقعہ صحیح نہ ہوگا بلکہ رمضان ہی کا واقعہ ہوگا۔

تشریح :-

ای یصا ہے کہ کثرت رجاتن کے ادیر جانے والے اشکال کا دفاع کر رہے ہیں، شارح کہتے ہیں کہ مسافر مانا کہ جنس اصابت سے نہیں تھا لیکن یہ استثنا جو اتن کی عبارت میں الانی المسافر کی شکل میں موجود ہے مقدر عبارت سے استثناء ہے، پہلے اتن نے واضح کیا تھا کہ اگر روزے کے وصف میں خطا ہو جائے، بجائے رمضان کے نفل کا روزہ یا قضا کا روزہ کہہ دیا جائے کہنے والا کوئی بھی جو ہر حال میں وہ رمضان ہی کا روزہ ہوگا کیونکہ رمضان کا مبینہ روزے کے لئے معیار ہے، رمضان فرض روزوں کے سوا اس ماہ میں دوسرے روزے کی صحت کا کبھی بھی اعتبار نہیں کیا جائیگا لیکن امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ مسافر شخص رمضان میں کسی اور واجب روزے کی نیت کرے مثلاً قضا یا کفارہ میں مطلوب روزے کی نیت کرے تو قضا یا کفارہ کا روزہ درست ہو جائے گا ہاں نفل روزے کی نیت سے بچت نہیں مگر قضا یا کفارہ روزے کی نیت سے رمضان سے ہٹ کر قضا یا کفارہ کا روزہ ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ مسافر کے حق میں رمضان کے روزے کی ادائیگی کا واجب ساقط ہو گیا تھا، مسافر آزاد تھا اسے کھانے کا اختیار مل گیا تھا، اور یہ اختیار بھی تھا کہ چاہے تو کسی اور واجب روزے کو وہ رکھ سکتا ہے، لہذا کھانے کے اختیار سے صرف نظر کر کے دوسرے واجب کی تعمیل کی طرف متوجہ ہو کر رمضان کے علاوہ قضا یا کفارہ روزے کی نیت سے مسافر کے لئے روزہ رکھنا روا ہو جائیگا جبکہ حضرات صاحبین انکار کرتے ہیں فرماتے ہیں مسافر اگر رمضان کے مہینے میں کسی دوسرے واجب روزے کی نیت سے روزہ رکھے تو اس کا روزہ رمضان ہی کا شمار ہوگا کیونکہ مقیم اگر رمضان کے سوا دوسرے واجب روزے کی رمضان میں نیت کرنے تب بھی صرف اس لئے رمضان ہی کا وہ روزہ شمار ہوگا کہ ماہ رمضان موجود ہے جس میں دوسرا روزہ نہیں سا سکتا کیونکہ یہ معیار ہے اسی طرح مسافر کے حق میں ماہ رمضان موجود ہے اگر مسافر دوسرے واجب روزے کی نیت کرتا ہے تب بھی وہ رمضان ہی کا روزہ ہوگا مسافر کو افطار کی رخصت و اجازت راحت و آسانی کے لئے مرحمت کی گئی تھی لیکن جب اس نے اس رخصت و اجازت کو خاطر خواہ نہ سمجھا

اسے نہ یا تو حکم اپنی اصل پر لوٹ آیا، اصل یہ تھی کہ رمضان میں غیر رمضان کے روزوں کی نیتیں سوخت ہو جائیں گی یعنی کسی بھی روزے کی نیت سے رمضان میں روزہ رکھا جائے ہر حال میں رمضان ہی کا روزہ ہوگا غیر رمضان کے روزوں کی نیتیں ضائع ہو جائیں گی کیونکہ ماہ رمضان رمضان فرض روزوں کیلئے معیار ہے جس میں غیر رمضان روزوں کی ذرہ برابر بھی گنجائش نہیں ہے۔

وَهَذَا الْمُسَافِرُ مُتَلَبِّسٌ بِخِلَافِ الْمَرِيضِ فَإِنَّهُ إِنْ نَوَى فَعَلًا أَوْ اجْبَأَ أَحَدًا لَوْ يَمُوتُ عَمَّا نَوَى إِنْ رَخَّصَتْهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيقَةِ الْعِجْزِ لَا الْعِجْزِ التَّقْدِيرِيِّ فَإِذَا صَامَ وَتَحَمَّلَ الْمُحَنَّةَ عَلَى نَفْسِهِ عَلِمَ أَنَّهُ لَوْ يَكُنُّ عَاجِزًا فَيَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ وَهَذَا أَهْوَاؤُ الْمُخْتَارِ وَقِيلَ رَخَّصَتْهُ أَيْضًا مُتَعَلِّقَةٌ بِالْعِجْزِ التَّقْدِيرِيِّ وَهُوَ خَوْفُ زِيَادَةِ الْمَرِيضِ فَهُوَ كَالْمُسَافِرِ وَقِيلَ فِي التَّطْبِيقِ بَيْنَهُمَا أَنَّ الْمَرِيضَ الَّذِي يَصْرُبُهُ الصَّوْمُ كَرَضٍ حَتَّى الْبَرْدِ وَوَجِعِ الْعَيْنِ فَرَخَّصَتْهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِخَوْفِ زِيَادَةِ الْمَرِيضِ وَالْعِجْزِ التَّقْدِيرِيِّ وَالْمَرِيضُ الَّذِي لَا يَصْرُبُهُ الصَّوْمُ كَرَضٍ إِمَّا لِلْبَطْنِ فَرَخَّصَتْهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيقَةِ الْعِجْزِ فَإِذَا صَامَ هَذَا الْمَرِيضُ ظَهَرَ أَنَّهُ لَوْ يَكُنُّ لَهُ عِجْزٌ حَقِيقِيٌّ فَلَا يَقَعُ عَمَّا نَوَى بَلْ عَنْ رَمَضَانَ.

ترجمہ اور یہ مسافر مریض کے خلاف ہے کیونکہ مریض اگر نفل واجب آخر کی نیت کرے گا تو جس کی نیت کی وہ واقع (صحیح) نہ ہوگا، کیونکہ مریض کی رخصت حقیقی عجز کے ساتھ متعلق ہے، عجز تقدیری کی وجہ سے نہیں ہے، پس جب اس نے روزہ رکھا اور اپنے نفس پر محنت برداشت کی تو معلوم ہو کہ وہ عاجز نہیں تھا، لہذا روزہ رمضان کا محمول ہوگا، یہی پسندیدہ مذہب ہے، اور کہا گیا ہے کہ اس (مریض) کی رخصت بھی عجز تقدیری سے متعلق ہے اور وہ مرض کے بڑھ جانے کا اندیشہ ہے، پس وہ بھی مسافر کی طرح ہے اور بعض نے ان دونوں کے درمیان تطبیق کی ہے کہ وہ مریض جس کو روزہ نقصان پہنچاتا ہو جیسے سردی کا بخار اور آنکھ کا درد تو اس کی رخصت زیادتی مرض کے خوف کے اور عجز تقدیری کے ساتھ تہئیں ہوگی، اور وہ مریض جس کو روزہ نقصان دے جسے استلابطن کا مرض، تو اس کی رخصت حقیقت عجز سے متعلق ہوگی، پس جب اس مریض نے روزہ رکھ لیا تو ظاہر ہوا کہ اس کو حقیقی عجز نہیں ہے، لہذا جس کی نیت کی ہے وہ شمار نہ ہوگا بلکہ رمضان شمار ہوگا۔

وَفِي النَّفْلِ عَنْهُ رَوَايَاتَانِ مُتَعَلِّقَتَا بِقَوْلِهِ يَنْوِي وَاجِبًا آخَرًا فِي صَوْمِ النَّفْلِ لِلْمُسَافِرِ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ

رَوَاتَانِ فِي رِوَايَةِ الْحَسَنِ يَفْعُ عَمَّا تَوَى وَفِي رِوَايَةِ ابْنِ سَمَاعَةَ عَنْ رَمَضَانَ وَهَذَا الْاِخْتِلَافُ مَبْنِيٌّ عَلَى دِلِيلَيْنِ لِأَنَّهُ حَقِيقَةٌ قِيلَ لَعَنَهُ قَالَ دِلِيلُ الْأَوَّلِ أَنَّهُ لَمَّا رَخَّصَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِالْفِطْرِ كَانَ رَمَضَانَ فِي حَقِّهِ كَشَعْبَانَ وَفِي شَعْبَانَ يَصِحُّ النُّفْلُ فَكَذَا أَهْمُنَا وَالدَّلِيلُ الثَّانِي أَنَّهُ لَمَّا رَخَّصَ لَهُ بِالْفِطْرِ لِيُضَرِّفَهُ إِلَى مَنَافِعِ بَدَنِهِ بِالْإِسْتِرَاحَةِ فَلِذَا كَانَ يَصُوعُهُ إِلَى مَنَافِعِ دِينِهِ وَهِيَ قَضَاءُ مَا وَجَبَ عَلَيْهِ مِنَ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ أَوَّلَى لِأَنَّهُ إِنْ مَاتَ فِي هَذَا الرَّمَضَانِ لَمْ يَحْتَأَبْ لِجَلِّ رَمَضَانَ وَيَحْتَأَبْ بِسَبَبِ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ وَالنُّفْلُ لَيْسَ أَهَمُّ لَهُ كَمَا فِي مَصَالِحِ دِينِهِ وَكَأَنَّهُ فِي مَصَالِحِ دُنْيَاةٍ.

ترجمہ

یہ قول یہودی واجباً اخیر بر عطف ہے یعنی مسافر کے نفلی روزہ رکھنے کی صورت میں امام ابو حنیفہ سے دو روایتیں ہیں جس کی روایت میں جس کی نیت کی وہی شمار ہوگا، اور ابن سہام کی روایت میں رمضان کا ہوگا۔ یہ اختلاف روایت امام صاحب کی دو روایتوں پر مبنی ہے جو امام صاحب سے منقول ہیں، پس پہلی دلیل جب اللہ تعالیٰ نے اس کو افطار کی رخصت دی ہے تو رمضان اسکے حق میں شعبان کی طرح ہے اور شعبان میں نفلی روزہ درست ہے ایسے یہاں بھی ایسا ہی ہے۔

دوسری دلیل یہ جب اس کو افطار کی رخصت دی گئی تاکہ بدن کے آرام دینے میں خرچ کرے، پس زیادہ بہتر ہے کہ وہ منافع دین میں خرچ کرے اور وہ ماوجب روزہ کی قضا ہے یا کفارہ ہے اس لئے کہ اگر وہ اس رمضان میں رہ گیا تو اس رمضان کی وجہ سے عذاب نہ دیا جائے گا ہاں قضا و کفارہ کی وجہ سے عذاب میں مبتلا ہوگا، نفل اس کے لئے کوئی اہم نہیں ہے، نہ مصالح دین میں نہ مصالح دنیا میں۔

أَوْ يَكُونُ مَعْيَارًا لَهُ لَا سَبَبًا لِقَضَاءِ رَمَضَانَ عَطْفٌ عَلَى السَّابِقِ وَهُوَ النَّوعُ الثَّلَاثُ مِنَ الْأَنْوَاعِ الْأَمْرُ بَعْدَ لِلْمَوْقِفِ فَإِنَّ وَقْتُ الْقَضَاءِ مَعْيَارٌ لِأَنَّ شَبَهَهُ وَسَبَبٌ وَجُوبُهُ هُوَ شَهْرُ الشَّهْرِ السَّابِقِ لِأَهْذِهِ الْأَيَّامِ فَإِنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ هُوَ سَبَبُ الْأَدَاءِ وَلَمْ يُعْلَوْحَ إِلَى سُرْطِنَتِهِ وَالظَّاهِرُ لَعَدَمُ فَإِنَّهُ إِذَا لَمْ يُعْلَمْ تَعْيِينُ الْوَقْتِ فَاتَى وَقْتُ يَكُونُ سُرْطَنَةً

ترجمہ

یا وقت امر وقت کے لئے معیار ہوگا نہ کہ سبب، اس عبارت کا عطف بھی سابق قول اما ان یكون الوقت طرفاً یہ ہے، یہ امر وقت کی چار قسموں میں سے تیسری قسم ہے کیونکہ بلاشبہ قضا کا وقت معیار ہے اور اس کے وجہ کا سبب شہر سابق کا وجود ہے، یہ امام

نہیں جن میں قضا رکھ رہا ہے کیونکہ قضا کا سبب وہی ہے جو ادار کا سبب ہے، اور وقت کے شرط ہونے کا حال معلوم نہیں ہے، ظاہر یہی ہے کہ عدم ہے یعنی وقت شرط نہیں ہے کیونکہ جب وقت کی تعیین معلوم نہیں تو پھر کون سا اس کی وقت شرط ہوگا۔

شرح عبارات | مقید بالوقت امر کی تیسری قسم ہے کہ وقت، موڈی اور امور بہ کیلئے معیار تو ہو

لیکن سبب نہ ہو، یہ رمضان کے قضا روزوں میں ہوگا، ذہن نشین کریں کہ قضا اور کفار و اعداء مطلق نذر کے روزوں کے لئے وقت معیار ہے، وقت کے معیار ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ کام یعنی امور اور موڈی کے کرنے کی مقدار تک ہی وقت ثابت ہو زیادہ نہیں مثلاً ناپ سے بچنے والے چیزوں مثلاً مینا معیار ہوتا ہے جتنا بڑا پینا ہوگا اتنی ہی چیز ناپ میں آئے گی نینے سے بڑھ جانا متصور نہیں ہوگا، روزہ ایک دراز دن کا ہے شریعت سے اسے ایک دن میں شعبین کر دیا وہی دن روزے کیلئے معیار ہے جتنا بڑا دن ہوگا روزہ اتنا ہی بڑا ہوگا، اگر دن بڑھتا ہے تب روزے کی درازی بڑھ جائے گی، اور جب دن گھٹ جائے گا تو روزے کی درازی گھٹ جائے گی یعنی دن روزے سے فاضل اور ناکم نہیں ہوگا، معلوم ہوا دن جسے ہم وقت کہتے ہیں روزے کے لئے معیار ہے اور روزہ کے لئے دن یعنی وقت معیار ہونے کے ساتھ اس کے واجب ہونے کا سبب بھی تھا کیونکہ سببیت اسی کی طرف انتساب یا چکی تھی یعنی اہ کا ایک جزو موجود ہو جانا ادار روزے کے لئے واجب کا سبب تھا اور قضا روزے میں شک نہیں کہ اس کی مقدار بھی دن کی مقدار سے قطعی متوازن ہوگی، دن یعنی وقت جس قدر بڑھتا گھٹتا رہے گا قضا روزہ بھی بڑھتا گھٹتا رہے گا، لہذا وقت قضا روزے کیلئے معیار تو ہو جائیگا لیکن یہ قضا روزے کے واجب ہونے کا سبب نہیں ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ قضا واجب ہونے کا سبب وہی ہوتا ہے جو ادار واجب ہونے کا سبب رہ چکا ہو، معلوم ہے کہ ادار واجب ہونے کا سبب رمضان کے مہینے کے ایک جزو کا وجود میں آ جانا تھا، لہذا گذرے ہوئے مہینے کا پہلا جز ہی رمضان کی قضا کے واجب ہونے کا سبب ہوگا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ ایام اور اوقات رمضان کے قضا روزوں کے واجب ہونے کے سبب نہیں ہوں گے جن میں قضا روزوں کو رکھا جا رہا ہے۔

قضا روزوں کے لئے وقت شرط ہے یا نہیں، شارح نے تہذیب کے ساتھ فیصلہ دیا کہ ظاہر اعتبار میں قضا روزوں میں وقت شرط نہیں موصوف اس کے باعث کی وضاحت میں گویا ہوئے کہ قضا بجالانے میں وقت کا تعیین نہیں تو کیسے ممکن ہوگا کہ وقت کو شرط قرار دیں، یہاں شارح سے عین غلطیاں ہوئی ہیں مگر افسوس کہ ہمیں انادات کا مشکل ترین باب مجبوراً ختم کر دینا پڑا، ورنہ میں وضاحت سے راست راست سمجھا دیتا، اللہ رب العزت کو منظر ہوا تو یہ کام کسی دوسرے موقع پر دوبارہ کیا جائے گا۔

وَدَقَعَ فِي بَعْضِ الْمُسْتَحْتَمِّ وَالنَّذْرُ الْمَطْلُوقُ فَإِنَّ وَقْتَهُ مَعْيَارٌ لَهُ وَلَيْسَ سَبَبًا لِلْوُجُوبِ وَإِنَّمَا السَّبَبُ هُوَ النَّذْرُ وَأَمَّا النَّذْرُ الْمَعْيَنُ فَقِيلَ إِنَّهُ شَرِيكَ لِلنَّذْرِ الْمَطْلُوقِ فِي هَذَا الْمَعْنَى وَإِنَّمَا يَخَالَفُهُ فِي بَعْضِ أَحْكَامِهِ وَهُوَ أَشْرَطُ بِئِنَّهُ الْمَعْيَنُ وَعَدَمُ إِحْتِمَالِ الْغَوَابِ وَلِذَا قِيلَ بِهِ وَالظَّاهِرُ أَنَّ النَّذْرَ الْمَعْيَنَ شَرِيكَ لِمَصْنَعٍ فِي كَوْنِ الْإِيَّامِ مَعْيَارًا لَهُ وَسَبَبًا لِلْوُجُوبِ بَعْدَ مَا أُوجِبَ عَلَى نَفْسِهِ فِي هَذِهِ الْإِيَّامِ وَإِنْ قَالُوا بَانَ النَّذْرُ سَبَبٌ لِلْوُجُوبِ وَالْحَاصِلُ أَنَّ النَّذْرَ الْمَعْيَنَ شَرِيكَ لِمَصْنَعٍ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ وَلِقَضَاءِ مَصْنَعٍ فِي بَعْضٍ آخَرَ فَالْحَقُّ بِإِنِّهِنَّ شِدَّتْ -

ترجمہ اور کتاب کے بعض نسخوں میں تیسری قسم کے مثال میں نذر مطلق مذکور ہے اس لئے کہ نذر مطلق کا وقت اس کے لئے معیار ہے اس کے وجوب کا سبب نہیں ہے ، سبب اس کا نذر ہے ، اور بہر حال نذر معین تو یہ مختلف فیہ ہے ، ایک قول یہ ہے وہ اس میں نذر مطلق کا شریک ہے (یعنی وقت معیار ہے سبب نہیں ہے) ہاں نذر معین بعض احکام میں نذر مطلق کے مخالف ہے ، وہ قیاس کی نیت کا شرط ہونا ، فوت ہونے کا احتمال نہ رکھنا ، نذر معین میں یہ دونوں شرطیں نہیں ہیں اور ظاہر ہے نذر معین رمضان کے شریک ہے اس بارہ میں ایام اس کے لئے معیار اور وجوب کا سبب ہیں بعد اس کے کہ نذر ماننے والے نے اپنے اور ان دونوں نذر کو واجب کر لیا ہو ایام اس کے وجوب کے لئے سبب ہیں ، اگرچہ علماء اصول نے کہا ہے کہ نذر وجوب کا سبب ہے ۔
حاصل کلام یہ ہے کہ نذر معین رمضان کے شریک ہے بعض احکام میں اور بعض دیگر احکام میں قضاء رمضان کے ساتھ شریک ہے لہذا ان دونوں میں جس کے ساتھ چاہو لاحق کر لو ۔

تشریح عبارات وقت جس امور بہ کی یاد دہانی کے لئے معیار ہوتا ہے اور وجوب کا سبب نہیں ہوتا ہے وہ مقید بالوقت امر کی تیسری قسم ہے اس کی مثال میں رمضان کے قضاء و زون کو پیش کیا جا چکا ہے ، شارح فرماتے ہیں بعض نسخوں میں النذر المطلق بھی آیا ہے ، شارح کے اسلوب سے واضح ہوتا ہے کہ والنذر المطلق میں واو عاطفہ ہے اور النذر المطلق قضاء رمضان معطوف علیہ کا معطوف ہے کیونکہ فاضل جون پوری کے کلام سے واضح نہیں ہوتا کہ والنذر المطلق قضاء رمضان کی جگہ یا اس کے ساتھ ہے تاہم شارح اس کی شروع کے دستیاب کسی بھی نسخے میں والنذر المطلق نہیں ہے حتی کہ خود متن کی اپنی شرح کشف میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں ، ممکن ہے نسخہ یا خطاط کی خطا کا دخل ہو ، اگر شارح کا فرمودہ واقعہ سے مربوط ہوتا تو ابوابہرکات کی اپنی شرح اس سے خالی نہ ہوتا ، واللہ اعلم بالصواب ۔

تاریخ کی بحث کا حاصل یہ ہوا کہ مطلق نذر میں وقت معیار ہوتا ہے و جب کا سبب نہیں ہوتا، میں لکھ آیا ہوں کہ قضاء کفارہ اور مطلق نذر کے روزے کیلئے وقت معیار ہے و جب کا سبب نہیں، مطلق نذر روزے کے واجب ہونے کا سبب نذر ہی ہے، مطلب یہ ہوا کہ اگر نذر مانی نہ جاتی تو منذور روزہ واجب نہ ہوتا، نذر ہی منذور روزے کے واجب کا سبب بنی۔

نذر ہی میں ایک معین نذر ہے جو مطلق نذر کے مقابل ہے، سوال یہ ہے کہ معین نذر کیا مطلق نذر کی طرح ہے یا اس سے مختلف ہے، اس کا حل یہ ہے کہ معین نذر میں دو جہتیں ہیں ایک جہت میں یہ مطلق نذر کی طرح یعنی اس کی شریک اور اس کے ساتھ متحد ہے اور دوسری جہت سے مطلق نذر سے معین نذر مختلف اور الگ ہے جس جہت سے معین نذر مطلق نذر کی مشارک و اس کی اتحادی ہے وہ یہ ہے کہ مطلق نذر میں وقت معیار ہوتا ہے و جب کا سبب نہیں ہوتا بلکہ و جب کا سبب اسی طرح معین نذر میں حقیقت میں وقت معیار ہوتا ہے و جب کا سبب نہیں ہوتا بلکہ واقعہ کی نظر سے و جب کا سبب نذر ہی ہوتی ہے اور جس جہت میں معین نذر نے مطلق نذر کی مخالفت کی تھی وہ یہ ہے کہ مطلق نذر میں تعیین کی نیت شرط ہے معین نذر میں شرط نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ معین نذر مطلق نیت سے بھی صحیح ہو جائے گی، اس کی توجیہ یہ ہے کہ نذر متعین ہو جانے کی وجہ سے مطلق نیت کی تاثیر کا اگر نہیں ہوتی بلکہ معین نذر کا تعیین نیت کا اطلاق سوخت کر دے گا، جس طرح معین نذر مطلق نیت کے ساتھ درست ہو جائے گی ٹھیک اسی طرح نفی روزے کی نیت کی صورت میں بھی صحیح ہو جائے گی یعنی نذر ہی ہوگی کیونکہ نذر کے لئے سابقہ تعیین موجودہ نفی نیت کا ابطال کر دے گا، ایسا ہونا ہی چاہئے، دلیل میں ہم کہیں گے، نذر معین میں وقت کا تعیین وصف ممتاز تھا اور مطلق نذر میں تعیین کا نام و نشان تھا لہذا تعیین اور لا تعیین کے مقتضیات وہی ہوں گے جس کی ہم نے ترجیح کر دی ہے۔

۱۔ مطلق نذر کے فوت ہونے کا امکان نہیں رہتا مطلق نذر جب بھی ادا کی جائیگی ادار ہوگی لیکن معین نذر اس کے مخالف ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ معین نذر اگر غیر معین وقت میں ادا کی گئی تو یہ ادا نہیں ہوگی، رہا مسئلہ رمضان کی قضاء کا تو اس میں بھی تعیین کی نیت شرط ہے، نیز اس کے فوت ہو جانے کا احتمال بھی نہیں ہے لہذا مطلق نذر اس بارے میں کہ نیت شرط ہوگی اور فوت ہونے کا اس میں احتمال و امکان نہیں رمضان کے مشابہ ہے کیونکہ اس میں بھی یہی بایں باقی جاتی ہیں، ذہن نشین رہنا چاہئے کہ معین نذر ہو یا مطلق نذر ہو یہ اسی لئے واجب ہوتی ہے کہ نذر عمل میں لانے والا اپنے ذمہ اسے واجب کرتا ہے اگر ہم اسی پہلو پر نظر رکھیں واجب کرنے کے بعد نذر واجب ہو جاتی ہے تو معین نذر میں بھی نذر ہی و جب کا سبب بنے گی البتہ مطلق میں نذر حقیقتاً و جب کا سبب ہوگی اور معین نذر میں واجب کرنے کے بعد اس توضیح کے تناظر میں معین نذر رمضان کی مشارک اور اتحادی

ہو جائیگی، رمضان میں ایام و اوقات معیار اور سبب وجوب ہوتے ہیں، اسی طرح معین نذر میں وجہ وجوب کے بعد وقت معیار اور وجوب کا سبب ہو جائے گا۔ فاضل چوہدری کے بقول علماء کی اس جماعت کا فرمودہ چنداں درخور اعتناء نہ ہوگا جنہوں نے فرمایا تھا کہ نذر ہی وجوب کا سبب ہے، شارح کی بالاصراحت سے یہ اشکال جاتا رہا کہ نذر معین بالفرض مقید بالوقت امر کی چار معلوم قسمیں چار نہ رہ کر پانچ ہو جائیں گی، شارح نے فرمایا معین نذر الگ نہیں بلکہ رمضان کی مشارک ہے۔

یہاں ایک سوال کیا جاسکتا ہے کہ آپ کے فرمودے کی مطابقت میں معین نذر اس بات میں رمضان کی مشارک و اتحادی ہے کہ دونوں میں ایام و اوقات معیار اور وجوب کا سبب ہیں، لہذا مزدوری تھا کہ آپ معین شارح کے لئے دستیاب بعض نسخوں میں عبارت یوں ہوئی والنذر المطلق والنذر المعین حالانکہ ایک نہیں ہوا فاضل شارح نے جواب دیا کہ معین نذر اس بات میں تو رمضان کی مشارک ہے کہ رمضان کی طرح اس میں بھی وقت وجوب کا سبب ہے گو واجب کرنے کے بعد سہی، لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ بعض احکام میں رمضان کی قضا کی مشارک ہے وہ یہ کہ قضا رمضان کے روزوں میں جس طرح وقت سبب نہیں رہتا اسی طرح حقیقت میں معین نذر اور قضا دونوں کی مشارک ہوئی ہو سکتا ہے ان بعض نسخوں میں اسی باعث کسی مخصوص بات کی وجہ سے نذر معین کا تذکرہ نہ کرتے ہوئے عبارت صرف اور صرف یوں رکھی گئی والنذر المطلق اور النذر المعین کا اضافہ نہیں ہوا۔

وَصَاحِبُ الْمُنْتَخِبِ الْحُسَامِيُّ جَعَلَ النَّذْرَ الْمَعِينَ مِنْ جَنْسِ صَوْمِ رَمَضَانَ وَلَوْ يَذْكُرُ قَضَاءَ رَمَضَانَ وَالنَّذْرَ الْمُطْلَقَ مِنْ أَقْسَامِ الْأُمُورِ بَلْ هُوَ مُطْلَقٌ مِنْ قَبْلِ الزَّكَاةِ وَصَدَقَهُ الْفُطْرُ مَنْ أَدَّاهُمْ فِي الْمُقَيَّدِ نَظَرَ لِي أَنَّهُمَا مُقَيَّدَانِ بِالْأَيَّامِ دُونَ اللَّيَالِي وَهَذَا مُحْتَلٌّ۔

ترجمہ اور صاحب حسامی نے نذر معین کو صوم رمضان کی جنس میں سے قرار دیا ہے اور قضا رمضان اور نذر مطلق کا ذکر امر مقید کے اقسام میں نہیں کیا بلکہ یہ دونوں زکوٰۃ اور صدقہ فطر کے قبیل سے امر مطلق عن الوقت میں سے ہے، اور جن لوگوں نے ان دونوں کو امر مقید میں داخل کیا ہے انہوں نے دیکھا کریہ دونوں ایام کے ساتھ مقید ہیں راتوں کے ساتھ مقید نہیں ہیں مگر یہ محض تکلف ہے۔

تشریح اتن علیہ الرحمہ نے رمضان کی قضا اور مطلق نذر مقید بالوقت امر میں داخل کر دی گئی ہے، فاضل شارح نے وصاحب المنتخب سے امر وہی کے انداز میں اتن پر اعتراض کیا، کہنا چاہتے ہیں کہ منتخب حسامی کے مؤلف نے قضا رمضان اور مطلق

نذر کو ادار رمضان کی جنس میں گردانا ہے، یعنی رمضان کے ادار روزوں میں وقت معیار ہوتا ہے اور وجوب کا سبب اسی طرح رمضان کی قضاء میں درمطلق نذر میں وقت معیار ہوتا ہے اور وجوب کا سبب ہوتا ہے شارح فرماتے ہیں صاحب حسامی نے قضاء رمضان اور مطلق نذر مقید بالوقت امر میں داخل نہیں کیا تھا بلکہ مطلق رکھا تھا، جس طرح زکوٰۃ اور صدقہ الفطر مطلق ہیں یعنی مطلق امر کی قسم سے ہیں جب ان کا سبب یعنی ملک نصاب اور سرمایہ اور شرط حولان حول اور فطر کا دن پائے جائیں تو کبھی بھی انہیں ادا کیا جاسکتا ہے، یعنی ادائیگی میں آزادی اور اطلاق ہوگا، ایسا نہیں ہو سکتا کہ کسی خاص وقت کے ساتھ زکوٰۃ اور صدقہ الفطر کی دائے کی بازمد دی جائے، وہ وقت خاص گذر جائے تو زکوٰۃ اور صدقہ الفطر ادا نہ رہ کر قضا ہو جائیں اس کے بجائے زکوٰۃ اور صدقہ فطر سبب اور شرط پائے جانے کے بعد اور جب بھی ادا کئے جائیں گے ادا ہی سمجھے جائیں گے باعث یہ ہوا کہ یہ مطلق عن الوقت امر کی قسم سے ہیں اسی طرح قضاء رمضان اور مطلق نذر بھی مطلق عن التست امر کی قسم سے ہیں رمضان کے روزے قضا ہو جانے کے بعد اور مطلق نذر کے ذمہ میں آنے کے بعد جب بھی چاہے وہ روزہ رکھے یا نذر مانے، مذکور نذر میں ماتن کے لئے ضروری تھا قضاء رمضان اور مطلق نذر کو مطلق عن الوقت امر کی قسم میں داخل کرنے مقید بالوقت امر کی تیسری قسم میں شامل کرنے کا جواز کہاں سے آیا، شارح نے ماتن کی طرف متوجہ کی گئی تردید میں زور پیدا کرتے ہوئے فرمایا کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ قضاء رمضان یا مطلق نذر کو ماتن نے اس لئے مقید بالوقت امر میں داخل و شامل کیا ہے کہ یہ دونوں دن کے ساتھ مقید کر دیئے گئے ہیں رات میں انہیں ذمے سے ساقط نہیں کیا جاسکتا، یعنی ایسا نہیں کہ قضاء رمضان یا مطلق نذر دن رات میں ذمے سے ساقط کئے جانے میں مطلق اور آزاد ہیں بلکہ ان دونوں کو جب بھی تکلف و امور اپنے ذمہ سے ساقط کرنے کی طرف متوجہ ہوگا شریعت لازم کر دے گی کہ وہ دن ہی میں اسے کر سکتا ہے معلوم ہوا دونوں دن کی قید میں مقید کر دیئے گئے ہیں، ناضل علامہ جون پوری کے بقول یہ صریح مکر کو شہی ہے، میں کہتا ہوں یہ برہنہ ہٹ دھرمی اور گج دیلی ہے، کیا دیکھتے نہیں شریعت کی نظر میں کلی زاویے سے روزہ دہی معتبر ہوگا جسے دن میں رکھا جائے، روزہ رات میں اعتبار سے اس لئے ہم گنار نہیں ہو سکتا کہ رات میں روزے کی مشروعیت اور جواز شریعت نے منوع بتلایا ہے اس لئے رات کا روزہ غیر معتبر نہیں ہوا کہ قضاء کا وقت نہیں تھا، کوئی بھی سنجیدہ شخص چغ اٹھے گا کہ قضاء رمضان اور مطلق نذر کو جس اندازے میں مقید بالوقت امر کی فہرست میں داخل و شامل مانا گیا وہ کھلی ہونہ کاری ہے واللہ اعلم

وَلَا يَشْتَرِطُ فِيهِ بَيِّنَةُ التَّحْيِينِ وَلَا يَحْتَثِلُ الْفَوَاقِ بِخِلَافِ الْأَوَّلَيْنِ أَيْ يَشْتَرِطُ فِي هَذَا الْقِسْمِ
الثَّالِثِ مِنَ الْوَقْتِ بَيِّنَةُ التَّحْيِينِ بِأَنْ يَقُولَ نَوَيْتُ الْقَضَاءَ وَاللَّذِي كَأَيْ يَتَأَدَّى بِمَطْلُوعِ الْبَيِّنَةِ
وَلَا بَيِّنَةَ النَّفْلِ أَوْ وَاجِبِ آخِرَ -

ترجمہ

اور اس تیسری قسم میں تعین کی شرط نہیں ہے، اور یہ فوت ہونے کا احتمال بھی نہیں رکھتی، برخلاف پہلی دو قسموں کے یعنی وقت کی اس تیسری قسم میں تعین کی نیت شرط ہے چنانچہ مطلق نیت سے فعل ادا نہ ہوگا مثلاً نیتاً للقبض، نیتاً سے التذکرہ اور اسی طرح نفی اور واجب آخر کی نیت سے بھی فعل ادا نہ ہوگا۔

شرح عبارات

بلکہ مقید بالوقت امر کی اس تیسری قسم میں دو شرطوں میں ایک شرط تو نفی ہے جسے برپا کرنا ضروری ہے شرط کے بغیر مشروط نہیں پایا جاتا اس لئے قضا اور نذر میں اگر نیت کرتے وقت صاف صاف متعین نہیں کر دیا کر میں قضا یا نذر کی نیت کر رہا ہوں تو یہ قضا اور نذر کے درجے اس لئے ذمے سے ساقط نہیں ہوں گے کہ قضا میں وقت کے اندر کسی بھی واجب کے اور نفل کے ادا کرنے کی ہر حال گنجائش رہتی ہے، کوئی بھی نفی یا واجب ادا کیا جاسکتا ہے اس لئے مطلق نیت کی صورت میں بھی قضا یا نذر ذمے سے ساقط نہیں ہوں گے نہ ہی کسی واجب کی نیت کرنے یا نفل کی نیت کرنے کی صورت میں یہ کہا جاسکے گا کہ قضا یا نذر کی نیت ہے اس لئے قضا یا نذر ادا ہو جائیں گے بلکہ قضا یا نذر ادا کرنے کی نیت میں قضا یا نذر متعین کر دینا ہر حال ضروری ہے۔

كَذَا اشْتَرَطَ فِيهِ التَّبَيُّتُ اَيَ التَّيَّةَ مِنَ اللَّيْلِ لِانَّ مَا سَوِيَ رَمَضَانَ كُلَّهُ مَحَلٌّ لِلنَّفْلِ
فَيَقَعُ جَمِيعُ الْمَسَاحَاتِ عَلَى النَّفْلِ مَا لَمْ يُعَيَّنْ مِنَ اللَّيْلِ الصَّوْمُ الْعَارِضِيُّ وَهُوَ الْقَضَاءُ وَالْكَفَّارَةُ
وَالنَّذْرُ الْمَطْلُوقُ بِخِلَافِ النَّذْرِ الْمُعَيَّنِ فَإِنَّهُ يَتَأَدَّى بِمَطْلُوقِ التَّيَّةِ وَنِيَّةِ
النَّفْلِ وَلَكِنْ لَا يَتَأَدَّى بِنِيَّةِ وَاجِبٍ آخَرَ وَلَا يَشْتَرَطُ فِيهِ التَّبَيُّتُ لِأَنَّهُ مُعَيَّنٌ فِي نَفْسِهِ
كَرَمَضَانَ لَا يَقَعُ إِلَّا مَسَاحَاتِ الْمَطْلُوقِ الْأَعْلَى عَلَيْهِ مَا لَمْ يَصْرِفْهُ إِلَى وَاجِبٍ آخَرَ أَيْضًا لَا يَحْتَمِلُ هَذَا
الْقِسْمُ الثَّالِثُ الْفَوَاتِ بَلْ كُلُّهَا صَاحِبٌ لَمْ يَكُنْ مُؤَدَّى لِأَنَّ كُلَّ الْحَمْرِ مَحَلٌّ لَهُ عِنْدَنَا وَ
عِنْدَ الشَّافِعِيِّ إِلَّا بَقِيضَ رَمَضَانَ حَتَّى جَاءَ رَمَضَانُ آخِرُ حَجَبٍ عَلَيْهِ الْفِدْيَةُ مَعَ الْقَضَاءِ
جَبْرًا عَلَى التَّكْسَلِ وَالشَّهَائِدِ بِخِلَافِ الْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ وَهُمَا الصَّلَاةُ وَالصَّوْمُ فَإِنَّهُمَا
يَحْتَمِلَانِ الْفَوَاتَ إِذَا لَمْ يُؤَدَّيْهُمَا فِي الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ فَيَكُونُ قَضَاءً

ترجمہ

اسی طرح اس قسم میں تبییت بھی داخل ہے، یعنی رات سے نیت کرنا بھی شرط ہے اس لئے کہ رمضان کے علاوہ تمام ایام نفلی روزہ کا محل ہیں لہذا تمام

امساک (روزہ) نفل پر محمول ہوں گے جب تک صوم عارضی کی تعیین رات نہ کر دے گا اور عارضی روزے کا قضا کفارہ نذر مطلق کے روزے میں بخلاف نذر معین کے کہ وہ مطلق نیت اور نفل کی نیت سے ادا ہو جاتی ہے ہاں واجب آخر کی نیت سے ادا نہیں ہوتی۔

ولا يشترط التبييت في الايام اور نذر معین میں رات سے نیت کرنا شرط نہیں کیونکہ وہ رمضان کی طرح فی نفسہ متعین ہے اور مطلق امساک اسی پر محمول ہوگا جب تک اسے واجب آخر کی طرف نہ پھیر دے، نیز تیسری قسم فوت ہونے کا احتمال نہیں رکھتی بلکہ جب بھی قضا رمضان کے روزے رکھے گا تو ادا کرنے والا شمار ہوگا کیونکہ پوری عمر ہمارے نزدیک اس کا محل ہے، امام شافعی کے نزدیک اگر اس نے رمضان کی قضا کو ادا نہ کیا حتیٰ کہ دوسرا رمضان آگیا تو اس پر قضا کے ساتھ ذریعہ بھی واجب ہوگا، سستی اور کاہلی کا تاوان بھی ہو جائے۔

بخلاف النقصين الاولين اور بخلاف پہلی دونوں قسموں کے اور وہ صلوٰۃ و صوم ہیں کیونکہ یہ دونوں فوت ہونے کا احتمال رکھتی ہیں جب کہ ان کو ان کے اوقات متعینہ میں ادا نہ کیا جائے تو دونوں قضا ہو جائیں گی۔

تشریح عبارات مقید: بوقت امر کی تیسری قسم جس میں وقت معیار ہوتا اور وجوب کا سبب نہیں ہوتا ہے کے لئے دو شرطیں بیان ہوئی ہیں ایک تو یہ کہ تعیین کی نیت شرط کر دی گئی، دوسری شرط یہ ہے کہ رات سے ہی نیت کرنی ہوگی، وجہ یہ ہے کہ رمضان کے علاوہ دوسرے ایام متعین نہیں ہیں متعین نہ ہونے کی وجہ سے روزہ رکھنے کی صورت میں ان کے اول ترین حصے میں یہ روزہ وقتی روزہ شمار ہوگا اور وقتی روزہ نفل و ادا روزہ ہے کیونکہ یہ وقت تنہا کا تمام نفل روزے کا محل ہے عارضی روزہ مثلاً قضا کفارہ یا مطلق نذر یہ واجب روزے میں اگر رات سے نیت نہیں کی گئی اور روزہ قضا کا بتلا گیا یا کفارہ یا مطلق نذر کا تو یہ روزہ بدلے گئے و اجبات کا روزہ شمار نہیں کیا جائے گا، وجہ یہ ہے کہ یہ واجب روزے محتمل روزے میں یعنی وقت جو وقتی یعنی نفل روزے کا محل تھا یہی وقت واجب یعنی قضا ادا اسکے اخوات کا محتمل ہے، اور یہ بات مانی جا چکی ہے کہ بات اپنے اصلی موضوع اور واقعی موضوع پر جمتی اور اسی میں ثابت ہوتی ہے محتمل پہلو پر نہیں رکھتی اس لئے رات سے نیت کرنا شرط قرار دیا گیا تاکہ عارضی روزہ یعنی قضا یا کفارہ یا مطلق نذر جو محتمل ہے یعنی جس کا وقت میل احتمال و امکان ہے پہلے پہلے میں قضا یا کفارہ یا نذر مطلق کے روزے کے حیثیت میں برپا ہو سکیں، بالقرض رات سے عارضی یعنی محتمل الوقت واجب روزوں کی نیت نہیں کی گئی تو بالاضابطہ کی مطابقت میں یہ روزے اپنے اصلی موضوع یعنی نفل روزے کی متابعت میں ثابت ہو جائیں گے اور نفل روزے ہی کے اندازے میں یہ اٹل رہیں گے، جب رات میں نیت نہ کرنے کی صورت میں

یہ نفل پر جم جائیں گے جو ان کا اصلی موضوع ہے تو پھر رات ختم ہونے کے بعد دن میں نفل کے علاوہ کی طرف منتقل ہونا جو ان کا اصلی نہیں عارضی موضوع تھا مکمل ہو جائے گا، یعنی عارضی موضوع کی جانب ان کا انتقال نہیں ہو جائے گا، لہذا قضا کفارہ اور مطلق نذر میں رات سے نیت کر کے انہیں کے لئے روزوں کو متعین کر دینا قضا اور کفارہ اور مطلق نذر کے وزے ثابت ہونے کے لئے شرط قرار دیا گیا۔

مطلق نذر کے مقابلے میں معین نذر کے لئے مذکورہ دونوں شرطوں میں سے کوئی بھی شرط کا درجہ نہیں رکھتی، معین نذر میں نہ تو یہ شرط ہے کہ اس میں نیت کی تعیین کی جائے گی نہ ہی یہ شرط ہے کہ رات سے نیت کی جائے، رمضان کا مہینہ جس طرح رمضان کے لئے متعین تھا اور رمضان میں مطلقاً روزے کی نیت کر لینے یا نفل روزے کی نیت کر لینے سے رمضان ہی کا روزہ صرف اس لئے شمار ہوتا تھا کہ رمضان کا مہینہ اس کے لئے متعین تھا ٹھیک اسی طرح معین نذر کے روزے کے لئے تعیین دیئے گئے ایام معین نذر روزے کے لئے یقینی تعیین یا حکم تھے، لہذا مطلقاً روزے کی نیت کر لینے یا نفل روزہ کی نیت کر لینے کے باوجود معین نذر کے ایام میں اگر کسی اور واجب روزے کی نیت کر لی گئی تو وہی واجب روزہ ادا ہو گا جس کی نیت کی گئی ہے، اس سے اللہ رب الغلین اور بندے کے اجماعات میں فرق و تمیز مقصود تھا معین نذر رمضان سے مشابہ تھی اسی وجہ سے اس میں رات سے نیت کرنا شرط نہیں ہوا۔

مقید باوقت امر کی تیسری قسم جس میں وقت معیار ہوتا، وجوب کا سبب نہیں ہوتا ہے فوات کا امکان نہیں رہتا، فوت ہونے کے احتمال و امکان کے نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ قضا نہیں ہو گے جب بھی کفارہ یا مطلق نذر کے روزے رکھے جائیں گے وہ ادا رہی شمار کئے جائیں گے ورنہ حقیقی تناظر میں ان کے فوت ہونے کا بھی احتمال ہے یعنی ادا نہ ہونے کا احتمال و امکان ان میں پایا جاتا ہے مثلاً جس شخص کے ذمہ کفارہ یا مطلق نذر کے روزے تھے وہ وفات پا جائے تو یقیناً یہ فوت ہو جائیں گے خلاصہ کلام یہ ہے کہ مدت عمر تک ان میں فوت ہونے کا احتمال نہیں اسی لئے عمر کے اختتام سے پیشتر جب بھی ادا کر دیا جائے ادا ہی شمار ہو گا یہ احاطہ ہی کے فرمودات ہیں، مثلاً فعی، و قضا رمضان کے نہیں کہتے ہیں کہ جس شخص کے ذمے رمضان کے روزے کی قضا تھی اس نے انہیں رکھنے میں لاپرواہی کسل انگاری ہست روی کا ثبوت دیا، قضا روزے نہیں رکھے حتیٰ کہ دوسرا رمضان آگیا تو اس پر قضا روزے کے وجوب کے ساتھ فدیہ بھی واجب کیا جائے گا اس سے کہا جائے گا کہ تم روزے کی قضا تو کرو گے ہی ساتھ ساتھ واجبی نظر سے اس لئے فدیہ دو گے کہ تم نے ٹھنکی اور سستی کا طویل مظاہرہ کیا ہے۔

پہلی دونوں قسموں میں فوت ہونے کا احتمال ہے ان سے مقید بالوقت امر کی پچھلی دونوں قسمیں مراد ہیں، ایک قسم وہ تھی جس میں وقت مامور بہ اور مودی کے لئے طرف تھا اور اس کے واجب ہونے کا سبب اور یہ نماز تھی وقت اس کے لئے طرف اور اس کے وجوب کا سبب ہے اور دوسری قسم وہ تھی جس میں وقت مامور بہ اور مودی کے لئے معیار اور وجوب کا سبب تھا اور یہ روزہ تھا وقت روزہ کے لئے معیار ہے طرف نہیں نیز اول ترین حصہ وقت روزہ کے وجوب کا سبب بھی ہے یہ دونوں قسمیں مقید بالوقت امر کی قسمیں ہیں ان کے اندر یہ احتمال وامکان پایا جاتا ہے کہ اگر انہیں متعینہ اوقات و ایام میں عدم سے وجود میں نہیں لایا گیا تو یہ فوت ہو جائیں گی یعنی ادا نہ رہ کر قضا ہو جائیں گی

أَوْ يَكُونُ مُشْكِلًا يَشْبَهُ الْمُعْيَارَ وَالظَّنَّ كَالْحَجِّ عَطْفٌ عَلَى مَا سَبَقَ وَهُوَ النَّوعُ الرَّابِعُ مِنْ أَنْوَاعِ الْمَوَاقِتِ يَعْنِي أَوْ يَكُونُ وَقْتُ الْمَوَاقِتِ مُشْكِلًا أَيْ مُشْتَبِهًا الْحَالَ يَشْبَهُ الْمُعْيَارَ مِنْ وَجْهِهِ وَالظَّنُّ مِنْ وَجْهِهِ وَنَظِيرُهُ وَقْتُ الْحَجِّ فَإِنَّهُ مُشْكِلٌ هَذَا الْمَعْنَى وَذَلِكَ مِنْ وَجْهَيْنِ الْأَوَّلُ إِنْ وَقْتُ الْحَجِّ سُؤَالٌ وَذَوُ الْقَعْدَةِ وَعَشْرُ ذِي الْحِجَّةِ وَالْحَجُّ لَا يُؤَدَّى إِلَّا فِي بَعْضِ عَشْرَةِ ذِي الْحِجَّةِ فَيَكُونُ الْوَقْتُ فَاضِلًا فَمِنْ هَذَا الْوَجْهِ يَكُونُ ظَرَفًا وَمِنْ حَيْثُ أَنَّ لَا يُؤَدَّى فِي هَذَا الْوَقْتِ إِلَّا حَجٌّ وَاحِدٌ يَكُونُ مَعْيَارًا لِغُلَابِ لَصَاوَةِ فَإِنَّهُ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ يُؤَدَّى صَلَاةٌ مُخْتَلِفَةٌ وَالثَّانِي أَنَّ الْحَجَّ لَا يَفْرَضُ فِي الْحِمْلِ كَأَمْرَةٍ وَاحِدَةٍ فَإِنْ أَدْرَكَ الْعَامَ الثَّانِي وَالثَّالِثُ يَكُونُ الْوَقْتُ مَوْسَعًا يُؤَدَّى فِيهِ فِي أَيِّ وَقْتٍ شَاءَ وَإِنْ لَمْ يَذَرِكِ الْعَامَ الثَّانِي يَكُونُ الْوَقْتُ مُضَيَّقًا لِأَبْدَلِهِ أَنْ يُؤَدَّى فِي الْعَامِ الْأَوَّلِ لَكِنَّ أَبَا يُوسُفَ اعْتَبَرَ جَانِبَ التَّضْيِيقِ وَمُحَمَّدٌ أَعْتَبَرَ جَانِبَ التَّوَسُّعِ عَلَى مَا قَالَ الْمُصَنِّفُ

ترجمہ یا وقت مشکل ہوگا کہ وہ معیار اور ظرف دونوں سے مشابہت رکھے گا جیسے حج، اس عبارت کا عطف بھی سابق قول "اما ان یكون الوقت ظرفا" سے ہے یہ امر مونت کی چار قسموں میں سے جو تھی قسم ہے، یعنی یا امر موقت کا وقت مشکل ہوگا یعنی مشتبہ الحال ہوگا ایک وجہ سے معیار کے اور دوسرا اعتبار سے طرف کے مشابہ ہوتا ہے اور اس کی نظر وقت حج ہے کیونکہ وہ دونوں معنوں کے درمیان مشکل ہے اس کی دو وجہ ہیں اول حج کا وقت شوال ذوالقعدہ، اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں اور حج صرف ذی الحجہ کے دس دنوں کے بعض میں ادا ہوتا ہے، اس اعتبار سے وقت مامور بہ کے ادا کرنے سے فاضل ہے اسی وجہ سے وقت طرف ہوگا اور اس اعتبار سے کہ اس وقت میں صرف ایک

ہی حج ادا ہو سکتا ہے وقت اس کے لئے معیار ہے بخلاف صلوٰۃ کے کہ ایک ہی وقت میں مختلف اور متعدد نماز ادا کی جاسکتی ہے، دوسری وجہ، حج عمر میں صرف ایک ہی بار فرض ہے، پس اگر مورب الحج نے دوسرا تیسرا سال پایا تو وقت میں وسعت دی گئی ہے جس سال چاہے ادا کرے، اور اگر اگلے سال کو نہیں پایا تو وقت میں تنگی سمجھی جائے گی ضروری تھا کہ وہ سال اول ہی میں ادا کر لیتا لیکن امام یوسف نے تنگی کی جانب کا اور امام محمد نے توسع کی جانب کا اعتبار کیا ہے جیسے کہ مصنف نے فرمایا۔

تشریح عبارات

ما تن نے مقید بالوقت امر کی جو تھی اور آخری قسم ذکر کی، فرمایا، اس قسم میں وقت موربہ اور مودئی کے انتساب میں اشکالی پہلو کا حامل ہوتا ہے یعنی وقت مشتبہ ہو جاتا ہے کبھی تو معیار معلوم ہوتا ہے اور کبھی رخ سے طرف جیسے حج کا وقت ہے، حج کا وقت مشکل ہے، مشکل سے اہل اصول کا معروف مصطلح مشکل مراد نہیں ہے بلکہ مشکل کا مفہوم یہ ہے کہ حج کا وقت اپنے اندر ایسی مشابہت رکھتا ہے جس کا رخ دو ایسی جانبوں میں ہوتا ہے جو مختلف اور مضاد ہیں اور یہ معیار اور ظرف ہیں اس میں کوئی شک نہیں کہ حج کا وقت مشتبہ ہے، حج کا وقت روزہ کے وقت سے مشابہ ہے جس طرح روزہ سال میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے اسی طرح ایک سال میں ایک ہی حج ممکن ہے، روزہ کا وقت معیار تھا لہذا حج کا وقت بھی معیار ہوگا، اور یہی حج کا وقت نماز کے وقت سے بھی مشابہ ہے جس طرح نماز ایسی عبادت ہے جس کے ارکان معلوم ہیں اور اس کی ادائیگی میں وقت کا تمام حصہ خیر نہیں ہوتا بلکہ وقت کا معتد بہ حصہ بچ جاتا اور فاضل ہو جاتا ہے ٹھیک اسی طرح حج ایسی عبادت ہے جس کے ارکان معلوم ہیں اور اسے بھی ادا کرنے میں وقت کا تمام حصہ خیر نہیں ہوتا بلکہ وقت کا معتد بہ ہی نہیں زیادہ بلکہ تقریباً کل کا حصہ ہی بچ جاتا اور فاضل ہو جاتا ہے، نماز کا وقت نماز کے لئے ظرف تھا، لہذا حج کا وقت حج کیلئے ظرف ہوگا۔

نیز حج عمر میں صرف ایک بار فرض کیا گیا اس لئے جس کے ذمہ فرض حج کی ادائیگی تھی اس نے پہلے اور دوسرے سالوں کو پالینے کے بعد ادا کیا تو تیسرے سال میں ادا کرے گا وقت اس کے لئے وسیع ہو جائیگا اس حیثیت سے وقت حج حج کے لئے ظرف ہو جائے گا، بالفرض ذمے میں فرض حج کی ادائیگی واجب ہونے کے بعد ادا نہ کیا گیا اور دوسرا سال نہیں ملا تو وقت تنگ ہو جائے گا اس صورت میں کہا جائے گا کہ ضروری تھا کہ حج پہلے سال ہی ادا کیا جاتا، معلوم ہوا وقت میں وسعت نہیں تھی تنگی تھی، اس تنگی اور عدم وسعت سے نتیجہ نکالا گیا کہ حج کا وقت حج کے لئے معیار ہے، حج کے وقت میں جو اشکال و اشتباہ آیا جس کی وجہ سے اس میں وسعت و تنگی ظرف و معیار کے دو متضاد الوصف گوشے پیدا ہو گئے اس میں سے کون معتبر ہوگا اور کون نہیں اس میں احناف کے قائلین مختلف الرائے ہو گئے، چنانچہ حضرت القاضی امام ابو یوسف رحمہ نے فرمایا حج کے وقت میں ضیق و تنگی یعنی معیاریت کو ترجیح دی جائیگی اور امام محمد بن الحسن الشیبانی رحمہ نے فرمایا میں وسعت و گنجائش یعنی ظرفیت محل ترجیح ہوگی باتن نے اسی زاویے کے لحاظ سے اپنا تین استوار کرتے ہوئے فرمایا

وَسَعَيْنَ اشْهَرِ الْحَجَّ مِنَ الْعَامِ الْأَوَّلِ عِنْدَ ابْنِ يُوسُفَ خِلَافًا لِمُحَمَّدٍ ابْنِ الْأَبْدِ عِنْدَ ابْنِ يُوسُفَ أَنْ يُؤَدَّى
الْحَجَّ فِي الْعَامِ الْأَوَّلِ احْتِيَاظًا بِخِلَافِ عَيْنِ الْقَوَاتِ فَإِنَّ الْحَيَاةَ إِلَى الْعَامِ الثَّانِي مُوَهَّبَةٌ وَالْوَقْتُ مَدِيدٌ وَ
عِنْدَ مُحَمَّدٍ يَدْرُخُصُّ لَهُ أَنْ يُخْجَلَ إِلَى الْعَامِ الْآخِرِ بِشَرْطِ أَنْ لَا يَقُوتَ مِنْهُ وَتَمَرُّ الْخِلَافَاتُ لَا تَطْهَرُ
إِلَّا فِي الْإِثْمِ فَإِذَا الْمَوْتُ فِي الْعَامِ الْأَوَّلِ يَصِيرُ قَاسِمًا مَرْدُودًا الشَّهَادَةِ عِنْدَ ابْنِ يُوسُفَ ثُمَّ إِذَا آذَى فِي
الْعَامِ الثَّانِي يَرْتَفِعُ عَنْهُ الْإِثْمُ وَيَقْبَلُ شَهَادَتَهُ وَهَكَذَا فِي كُلِّ عَامٍ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ لَا يَأْتِي إِلَّا عِنْدَ
الْمَوْتِ أَوْ إِذَا رَأَى عَلَى مَا تَبَيَّنَ وَلَا يَكُونُ مَرْدُودًا الشَّهَادَةِ وَلَكِنْ كَمَا آذَى يَكُونُ آذَاءً عِنْدَ الْعَيْنِ يَقْبَلُ
لَا قَضَاءَ -

ترجمہ اور حج کے پہلے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پہلے سال سے متعین ہوتے ہیں، بخلاف امام محمدؒ کے
یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضروری ہے کہ حج پہلے ہی سال ادا کرے احتیاطاً تاکہ فوت ہونے سے بچ
جائے کیونکہ دوسرے سال کی زندگی موہوم ہے اور وقت تو بہت (دراز) ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک مکلف
کو اجازت ہے کہ وہ حج کو دوسرے سال کے لئے مؤخر کر دے، شرط یہ ہے کہ اس سے فوت نہ ہو جائے اس خلاف
کا ثمرہ صرف گناہ کے حق میں ظاہر ہوتا ہے، پس جب اس نے پہلے سال ادا نہیں کیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک
فاسق، مردود واثبات ہوا ہو جائے گا، پھر جب اگلے سال ادا کرے گا تو گناہ ختم ہو جائے گا، اور شہادت قبول کی
جائے گی، اسی طرح ہر سال میں، اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ صرف موت کے وقت گنہگار ہوگا، یا موت کی علامات
ظاہر ہونے کے وقت گنہگار ہوگا اور وہ مردود واثبات نہ ہوگا، لیکن جب کبھی ادا کرے گا دونوں فریق کے نزدیک
ادا ہوگا، قضا نہ ہوگا۔

تشریح عبارات امام ابو یوسفؒ نے حج کی ادائیگی میں وقت حج کی تنگی کی جانب کا اعتبار
کرتے ہوئے گویا معیاریت کا اثبات کرتے ہوئے فرمایا کہ احتیاط اسی میں ہے
کہ حج واجب ہونے کے بعد پہلے سال اسے ادا کر دیا جائے، اس کا واضح مفہوم یہ ہوا کہ ابو یوسفؒ کے عہدے
کی مطابقت میں حج کی ادائیگی کے لئے حج کے پہلے پہلے ساں متعین ہو جائیں گے، یعنی پہلے سال ادائیگی
حج واجب ہونے کے نتیجے میں حج ادا کیا جانا فوت و ضیاع کے اندیشے کے باعث اس سے واجب اور ضروری
ہو جائے گا کہ احتیاط اسی میں ہے، جب پہلے سال حج واجب ہوا تو اسی سال ادا کر دیا جائے گا، اگلے سال
پر طائف اس لئے احتیاط کے خلاف ہے کہ زندگی کی اگلے سال تک بقا غیر متیقن ہے، وقت لمبا ہے عرصہ
عمر دراز ہے اس میں کون شک کرتا ہے لیکن اس میں بھی مجال شک نہیں کہ زندگی کا چند ثانیے بھی دراز ہونا
موہوم خیال ہے۔

م محمد نے فرمایا ادائیگی حج واجب ہونے کی صورت میں اسے مؤخر کیا جائے، جائز ہو کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر حج پہلے فرض ہوا تھا، والا نہ آپ نے اسے مؤخر کر کے سنا ہے میں ادا فرمایا، معلوم ہوا کہ تاخیر جائز ہے اور تاخیر میں ترخص دہولت ملحوظ ہوگی، البتہ یہ شرط لگادی جائے گی کہ حج فوت نہ ہو سکے، ابو یوسف نے فرمایا چونکہ تاخیر کی صورت میں حج فوت ہونے کا اندیشہ ہے، لہذا تاخیر حرام ہو جائے گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ زندگی کی بقا اور اگلے سال تک درازی میں شک پیدا ہو گیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تاخیر سے استدلال اس لئے راست نہیں ہوگا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں مذکور شک تھا ہی نہیں ہم دلیل میں کہیں گے کہ آپ کی مبادت زندگی اس وقت تک کے لئے حتمی اور یقینی اندازے میں دراز تھی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حج کے امور بیان فرمادیں، مذکور توجہ کی روشنی میں عمر کی درازی اور زندگی کی بقا کسی اور کیلئے متعین ہو کر شکوک سے باماتر ہو جائے یہ ناممکن ہے۔

الاصراحت سے واضح ہو گیا کہ ابو یوسف کے یہاں حج کے وقت میں تاخیر کی گنجائش نہیں ہوگی یعنی حج کا وقت نماز کے وقت جیسا ہے، جب خطاب و مطالبہ ادا رہے حج کے فریضے سے جڑ گئے تو اس سال جس میں خطاب متوجہ ہوا حج ادا کرنا ضروری ہوگا، بالغرض اس سال ادا نہ کیا اور دوسرا سال اسے مل گیا تو دوسرا سال پہلے کی حیثیت یا جائیگا البتہ پہلے سال ادا نہ کرنے کی وجہ سے خلاف ورزی کرینوالا اور آثم ہوگا، اسی وجہ سے اسے فاسق یا مقبول فی الشہادت قرار دیا جائے گا۔ جب دوسرے سال ادا کر لے گا تب اس کا فسق ختم ہوگا اور شہادت بھی قبول کی جائے گی، اور امام محمد کے یہاں یہ وقت ادار کے لئے متعین وقت تسلیم نہیں ہوگا، اس لئے حج کا وقت تو پوری مدت عمر تھی، لہذا اس وقت میں تاخیر کی گنجائش اس شرط پر دیدی جائے گی کہ عمر میں یہ ادا کرے اس سے عمر کے اندر اندر حج فوت نہ ہو، امام محمد کہتے ہیں اس سال کے حج کے مہینے ٹھیک تھما رمضان کے اس دن کی طرح ہیں جسے روزہ دار پائیگا تھا اگر رمضان کی قضا اس دن سے مؤخر کر دینے سے یہ فوت کرنا نہیں ہوتا تو حج کو سال اول کے اشہر سے اگلے سال یا عمر کے کسی اور سال تک ادا کر لینے کی شرط کے ساتھ مؤخر کرنے سے کیسے حج فوت کرنے والا ٹھہرایا جائے گا اسی وجہ سے پہلے سال حج ادا نہ کرنے اور اگلے سال تک مؤخر کر دینے کی صورت میں امام ابو یوسف کے یہاں حاجی خلاف ورزی کرنے والا اور آثم نہیں ہوگا، اور اس کی شہادت مردود نہیں ہوگی، ہاں موت ہی آئے اور موت کی علامات اور شواہد واضح ہو جائیں گی تب وہ آثم ہو جائیگا اتنی بات ذہن نشین رہے کہ دونوں حضرات کے فیصلے کی مطابقت میں جب بھی حج ادا کیا جائے گا ادا ہی سمجھا جائے گا، قضا نہیں سمجھا جائے گا، امام محمد کے ہاں ادا ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ ان کے حج کے وجوب میں وجوب موسع ہے ایسا وجوب ہے جس میں وسعت و انتقال پایا جاتا ہے یعنی عمر کے آخری لمحات تک یہ وجوب وسیع اور منتقل ہوتا رہے گا اور ابو یوسف کے ہاں اگرچہ وجوب موسع نہیں بلکہ وجوب

مضیق اور تنگ تھا پھر بھی پہلے سال کے اختتام اور اگلے سال کی آمد پر اگلا سال گزرے ہوئے سال کا درجہ اختیار کر لے گا، یعنی اگلے سال کی ادائیگی گزرے سال کی ادائیگی سمجھی جائے گی، اس لئے دونوں حضرات کے عندیے میں ادائیگی ہمیشہ ادا رکھلائے گی۔ قضا نہیں کھلائے گی۔

وَيَأْتِي بِأَخْلَاقِ النَّبِيِّ لَا بِنَيْتَةِ النَّفْلِ هَذَا مِنْ حُكْمِ كَوْنِهِ مُشْكِلًا أَيُّ أَنْ أَدَى الْحَجَّ بِمُطْلَقِ النَّبِيِّ بَأَن يَقُولُ نَوَيْتُ الْحَجَّ يَتَّبِعُ عَنِ الْفَرْضِ بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ نَوَيْتُ الْحَجَّ النَّفْلَ فَإِنَّهُ يَتَّبِعُ عَنِ النَّفْلِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَتَّبِعُ هَهُنَا عَنِ الْفَرْضِ أَيْمَ لِأَنَّهُ سَفِيهٌ يُحِبُّ أَنْ يُحَجَّ عَنْ عَلَيْهِ وَلَا يَقْبَلُ تَصَرُّفَهُ فَلَنَا هَذَا يُبَيِّنُ الْأَخْتِيَارَ الَّذِي شَرَطَ فِي الْعِبَادَاتِ وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْحَجَّ لَمَّا كَانَ يَشْبَهُ الْمِخْيَارَ وَالْفَرْقُ أَخَذَ شَبْهًا مِنْ كُلِّ مِثْلِهِمَا فَمِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ مُعْيَارًا أَخَذَ شَبْهًا مِنَ الصَّوْمِ فَيَأْتِي بِمُطْلَقِ النَّبِيِّ كَالصَّوْمِ وَمِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ فَرْقًا أَخَذَ شَبْهًا مِنَ الصَّلَاةِ فَلَا يَأْتِي بِنَيْتَةِ النَّفْلِ كَالصَّلَاةِ هَكَذَا يَنْبَغِي أَنْ يُفْهَمَ -

ترجمہ اور فرض حج مطلق نیت سے ادا ہو جاتا ہے، نفل کی نیت سے فرض ادا نہیں ہوتا، اس مثال میں وقت کے مشکل ہونے کا ایک حکم بیان کیا گیا ہے، یعنی اگر مطلق نیت سے حج ادا کیا جائے تو رکبے میں نے حج کی نیت کی تو فرض سے واقع ہوگا، بخلاف اس صورت کے کہ جب اس نے کہا "نویت حج النفل" میں نے حج نفل کی نیت کی، کیونکہ یہ حج نفل سے واقع ہوگا، اور امام شافعیؒ نے فرمایا اس صورت میں بھی حج فرض ہوگا، کیونکہ نیت کرنے والا بے وقوف اور نا سمجھ ہے، واجب ہے کہ اس کو معذور اور محجور قرار دیا جائے، اس کا تصرف قبول نہ کیا جائے، ہم جواب دیں گے کہ یہ تو اس کے اختیار کو باطل کرتا ہے جو کہ عبادت میں اولین شرط ہے۔

والحاصل لما كان يشبه الإجماع حاصل کلام یہ ہے کہ حج جب کہ معیار اور ظرف دونوں سے مشابہت رکھتا ہے تو اس نے ہر ایک سے تھوڑی تھوڑی مشابہت لے لی، پس اس حیثیت سے کہ وقت معیار ہے روزہ کے مشابہ ہو گیا، لہذا مطلق سے ادا ہو جائے گا جیسے کہ روزہ، اور اس حیثیت سے کہ (وقت حج) ظرف ہے نماز سے کچھ مشابہت اخذ کر لی، لہذا نفل کی نیت سے حج فرض ادا نہ ہوگا جیسے فرض نماز اس موقع پر اسی طرح سمجھنا چاہئے۔

تشریح مقید بالوقت امر کی آخری قسم مشکل تھی، مشکل اور مشتبہ الحال ہونے کی وجہ سے مطلق نیت سے فرض ادا ہو جائے گا، لیکن نفل کی نیت کر لینے سے فرض ادا نہیں ہوگا لہذا شافعیؒ کہتے ہیں نفل حج کی نیت کرنے کے باوجود فرض ادا ہوگا، جیسے رمضان کے فرض روزوں میں نفل روزے کی نیت کرے

تب بھی وہ فرض ہی ادا ہوگا، اخاف کی طرف سے اس پر اعتراض کیا گیا کہ نفل نیت کرنے سے فرض حج ادا نہیں ہوگا، شافعی کے فرمودے کی متابعت میں اگر تسلیم کر لیا جائے کہ نفل نیت کے باوجود فرض ادا ہوگا تو اس سے بندے کا وہ اختیار مسلوب و سوخت ہو جائے گا جو اسے عبادات کے بجائے آدمی کے باب میں دیا جا چکا تھا، بندہ کو اختیار تھا وہ جو عبادت چاہتا ادا کرتا۔ چاہے نفل ہو یا فرض ہو تو نفل عبادت کی نیت کو فرض عبادت کی طرف جبری انداز میں موڑنے کی وجہ سے مذکور اختیار کی سبلی ظاہر ہے، لیکن احاف براعتراض ہوگا کہ آپ کے ہاں بھی رمضان کے فرض روزوں کے دنوں میں اگر کوئی نفل روزہ کی ادائیگی کی نیت کرے تب بھی اس نفل نیت کا سوخت ہونا لازم آتا ہے اس لئے آپ نے نفل نیت کے باوجود فرمایا ہے کہ فرض روزہ ہی ادا ہوگا جو اب میں اخاف نے فرمایا کہ رمضان کے فرض روزوں کے ایام میں جب نفل روزے کی نیت کی گئی تو وصف نفل مردود الشہادت کا عدم اس لئے ہو گیا، روزوں کا یہ وقت نفل کی صفت قبول نہیں کر سکتا تھا، جب بات یہ تھی تو نیت رہ گئی اصل نیت سے فرض روزہ ادا ہو جائے گا، مگر حج میں ایسا ممکن تھا باعث یہ تھا کہ حج کا وقت نفل کی صفت قبول کرے گا، اسی لئے حج کے وقت میں نفل کا وصف رد نہ ہو جائے گا، لہذا حج کے اوقات میں نفل حج کی نیت کرنے سے فرض حج ادا نہیں ہو سکے گا بلکہ فرض سے بہت کہ نفل ہی ادا ہوگا جس کی نیت کی گئی ہے، معلوم ہوا حج کے وقت میں فرض سے تجاوز اور نفل کی طرف انتقال برپا ہو جائیگا لیکن روزے میں ایسا اس لئے ہوگا کہ اوقات صوم میں اس نفل کی صفت قبول کرنے کی گنجائش نہیں تھی، لکھنوی کے فرمودے کی صراحت میں ابن الملک کی شرح میں یہی کچھ ملے گا۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ مَبَاحِثِ الْمُطْلَقِ وَالْمَوْقِفِ شَرَعَ فِي بَيَانِ كَوْنِ الْكُفَّارِ مَا مَوْزُونٍ
بِالْأَمْرِ وَلَا فَقَالَ مَا الْكُفَّارُ فَطَبِخْتُ بِالْأَمْرِ بِالْإِيمَانِ وَبِالْمَشْرُوعِ مِنَ الْعُقُوبَاتِ وَالْمَعَامَلَاتِ
لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْإِيمَانِ فِي الْوَاقِعِ لَا يَكُونُ إِلَّا لِلْكَفَّارِ وَأَمَّا لِلْمُؤْمِنِينَ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ
آمَنُوا مِنْ أَفْوَاقٍ عَمَّا يُرَادُ بِهِ الثَّبَاتُ عَلَى الْإِيمَانِ وَالِاسْتِقَامَةُ عَلَيْهِ أَوْ مَوَاطَاةُ الْقَلْبِ لِللِّسَانِ
أَوْ تَحُودُ ذَلِكَ كَمَا أَهَمُّ أَلْفٌ بِالْعُقُوبَاتِ وَهِيَ الْحُدُودُ وَالْقَصَاصُ إِذَا كَانَتْ تَجْرِي عَلَى الْمُسْلِمِينَ
لِاجْتِلِائِ نِظَامِ الْعَالَمِ وَمُصْلِحَةِ الْبَقَاءِ وَالرَّجْعِ عَنِ الْمَعَاصِي مَا الْكُفَّارُ أَوَّلِي بِهَا سَيِّئًا عِنْدَ
أَيِّ حَيْفَةٍ لِأَنَّ الْحُدُودَ وَالْكَفَّارَةَ عِنْدَهُ رَاجِعَةٌ لِلنَّاسِ عَنْ رِجَابِ لَا سَايَرَةٍ وَمَزِيكَةٍ
لِلْمَعْصِيَةِ وَأَمَّا الْمَعَامَلَاتُ فَهِيَ دَارَةُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ فَيَكُونُ أَنْ تَعَامَلَ مَعَهُمْ حَسَبَ مَا تَعَامَلْنَا
بَيْنَنَا فِي الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ وَالْإِبْرَاقِ وَغَيْرِهَا سَوَى الْخَمْرِ وَالْخِنْزِيرِ فَإِنَّهُمَا مَبَاحَانِ لَهُمْ لَنَا وَإِلَيْهِ
أَشَارَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِقَوْلِهِ الْخَمْرُ لَهْمُ كَالْحَلِ لَنَا وَالْخِنْزِيرُ لَهُمْ كَالشَّاةِ لَنَا وَأَمَّا بَذَلُ الْجَرِيَّةِ

لِيَكُونَ دِمَاؤُهُمْ كِدْمًا مِنَّا وَأَمْوَالُهُمْ كَمَاؤَالِنَا۔

ترجمہ

پھر جب مصنف مطلق اور موت کی بحثوں سے نارغ ہو گئے تو اس بحث کو شروع فرمایا کہ آیا کفار امر کے امور میں یا نہیں پس فرمایا، اور کفار ایمان لانے اور حدود و قصاص اور معاملات سے متعلق احکام کے بجا لانے کے مخاطب میں کیونکہ ایمان لانے کا حکم تو واقع میں صرف کفار کے لئے ہوتا ہے اور بہر حال مومنین کے لئے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس قول یا ایہا الذین آمنوا (اے ایمان والو ایمان لاؤ) میں تو اس سے ایمان پر مضبوطی سے ثابت قدم رہنا مراد ہے یا دل کو زبان سے مطابق کرنا، یا اس طرح کی کوئی اور چیز مراد ہے، ایسے ہی کفار حدود و قصاص کے زیادہ مستحق ہیں۔

لاذ العقوبات وھی المحدودات (اس لئے کہ عقوبات اور وہ حدود و قصاص ہیں، بقا رہا ہم اور انتظام عالم کی مصلحت سے مسلمانوں پر جاری ہوتے ہیں تو کفار ان کے زیادہ مستحق ہیں، خاص کر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کیونکہ حدود و کفارات ان کے نزدیک لوگوں کو ارتکاب سے باز اور روکنے والے ہیں، معصیت کو چھپانے اور زائل کرنے والے نہیں ہیں اور معاملات (آپس میں مین دین) یہ دونوں کے درمیان جاری ہیں پس مناسب ہے کہ ہم ان کے ساتھ اپنے معاملات کی طرح معاملہ طے کریں، بیع، شرا، اجارہ وغیرہ میں ماسواغ اور خمر کے، پس یہ دونوں ان کے لئے مباح ہیں جاریسے لئے نہیں، چنانچہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرف اپنے فرمان میں اشارہ فرمایا ہے کہ خمر ان کے لئے ایسی ہے جیسے کہ ہمارے لئے سرکہ ہے، اور خمر ایران کے لئے ایسی ہے جیسے ہمارے لئے بکری ہے، اور چونکہ انھوں نے جزیرہ ادا کیا ہے تاکہ ان کا خون ہمارے خون کی طرح اور ان کے اموال ہمارے اموال کی طرح محفوظ رہیں

تشریح عبارات

ایمان کے امر کے اصل مخاطب کافر ہیں، مومنین اصل مخاطب نہیں ہیں، قرآن حکیم میں اللہ رب العزت نے جن آیات میں ایمان والوں کو ایمان کے امر کا خطاب کیا ہے ان کا مقصد ایمان والوں سے ایمان پر ثابت قدم رہنے، جم جانے، قرار پکڑنے، اختیار کر لینے اور ہرگز ہرگز ایمان سے نہ ٹٹنے کا اشارہ کرنا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد یا ایہا الذین آمنوا آمنوا، ایمان والو اپنے ایمان پر جم جاؤ ثبات و قرار پکڑو،

واقعاتی تناظر میں ایمان کے مخاطب کفار بتلائے گئے، انھیں ایمان کے حکم مخاطب بنانے کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا کے تمام انسانوں کے لئے رسول بنا کر بھیجے گئے تاکہ آپ سب کو ایمان کی طرف بلائیں، اللہ رب العزت فرماتے ہیں قل یا ایہا الناس اتقوا رسول اللہ الذی یمشی علیکم جمیعاً، آپ اعلان فرمادیجئے کہ لوگو! میں تم سب کے لئے رسول بنا کر بھیجا گیا ہوں، کفار نہ صرف ایمان کے مخاطب ہیں بلکہ شریعت کے دوسرے احکام مثلاً سزاؤں کے بھی مخاطب ہیں، یعنی حدود و قصاص کا انھیں بھی حکم دیا گیا ہے، سزاؤں سے پیدا ہونے والے مفاسد دنیا اور کراہتوں کا دفاع و انسداد بھی کیا جاتا ہے اور مفاسد دکر اہتوں کا غالب امکان کفار کی طرف

سے زیادہ ہوتا ہے اس لئے کفار ایمان کی طرح سزاؤں میں بھی مسلمانوں کے انتساب سے کچھ زیادہ مخاطب بننے کے مستحق ہیں دنیوی مفاہیم اور کائناتی معانی کی تحقیق، عالمی انتظام و انصرام اور کائناتی مصالح و مفادات کا تحفظ کرنے اور جرائم و درزیوں کے انہدام کے لئے سزائیں مسلمانوں کو دی جاتی ہیں تو کافروں کو بدرجہ اولیٰ سزا ملنی چاہئے کیونکہ مذکورہ مفاسد اور بالاکراہتوں کا صدور جیسا کہ میں نے لکھا کافروں کی طرف سے غابی اسکان ہی نہیں غابی مشاہد میں آتا رہتا ہے، کون نہیں جانتا کہ دماغ کفر اپنی عالمی سفاہت و بے وقوفی کے نتیجے میں عالمی نظم و نسق اسمن و انتظام کو سبوتاژ کرنے کے لئے بے چین رہتا ہے اور معاملات میں کافروں کو مخاطب بنانا تو کھلی ہوئی بات ہے مفادات کے لئے ان کی بھاگ دوڑ ہی انھیں کفر میں لوث کئے ہوئے ہے، دنیوی مطلوبات میں وہ مسلمانوں سے بہر حال آگے ہیں، دیکھئے تو سہی انھوں نے آخرت کو لاشیٰ سمجھ کر پس پشت ڈال دیا اور دنیا کو سینے میں لایا، اس لئے دنیوی معاملات سے متعلق احکامات جیسے خرید و فروخت اجارہ اور نکاح وغیرہ امور ہیں جن سے دنیوی فوائد اور عوائد کا محکم رابطہ ہے، ہمارے جیسا معاملہ ان کے ساتھ بھی ہوگا جو ہدایتیں اللہ نے ہمیں دے رکھی ہیں انہی ہدایات اور امار کا اتباع کفار کے ذمے لازم ہو جائے گا البتہ بعض چیزوں میں کفار مستثنیٰ ہوں گے جیسے شراب اور سورہیں، یہ ہمارے لئے جائز نہیں ہیں ان کے لئے جائز ہیں، اللہ کے رسول نے فرمایا کہ شراب کفار کے لئے ایسا ہے جیسے مومنوں کے لئے سرکہ اور خنزیر ان کے لئے ایسا ہے جیسے مومنوں کے حق میں بکری یعنی مومنوں کیلئے سرکہ اور بکری جائز ہیں اور کفار کے لئے شراب و خنزیر۔

وَالشَّرَائِعُ فِي حُكْمِ الْمُوَاحِدَةِ فِي الْآخِرَةِ بِالْإِخْلَافِ يَعْنِي أَنَّ الْكُفَّارَ مَخْطُوبُونَ بِالشَّرَائِعِ وَهِيَ الصِّيَامُ وَالصَّلَاةُ وَالزَّكَاةُ وَالْحَجُّ فِي حَقِّ الْمُوَاحِدَةِ فِي الْآخِرَةِ بِاتِّفَاقٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ فَهُمْ يُعَذِّبُونَ بِتَرْكِ إِعْقَادِ الْفَرَائِضِ وَالْوَجِبَاتِ كَمَا يُعَذِّبُونَ بِتَرْكِ إِعْقَادِ أَصْلِ الْإِيمَانِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى مَا سَأَلَكُمْ فِي سَبْقِ قَالُوا لَوْلَا نَفْكَ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَلَمْ نَفْكَ نَطْعِمُ الْمَسْكِينِ أَيْ لَوْ نَفْكَ مِنَ الْمُعَقِّدِينَ لِلصَّلَاةِ الْمَفْرُوضَةِ وَالزَّكَاةِ الْمَفْرُوضَةِ هَكَذَا قَالُوا وَقَدْ فَسَّرْتَهُ فِي التَّفْسِيرِ الْأَعْلَى بِأَطْنَبٍ وَجْهِهٖ وَأَشْمَلُهُ.

ترجمہ

اور مواخذہ اخروی کے لحاظ سے احکام عبادات کے بھی بالاتفاق مخاطب ہیں، یعنی کفار شرائع یعنی نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کے اخروی مواخذہ کے لحاظ سے بلا اختلاف مخاطب ہیں اس میں ہمارے اور امام شافعی کے درمیان اتفاق ہے پس کفار عذاب دیئے جائیں گے فرائض اور واجبات کے اعتقاد کو ترک کرنے کی وجہ سے جیسا کہ وہ اصل ایمان کے اعتقاد کو ترک کرنے کی وجہ عذاب دیئے جائیں گے اسلئے کہ حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے باسکلم فی مقرر قالوا لا نک

من المصلین ولعنک نطعم المسکین (تم کو کون سی چیز جہنم میں لے آئی، وہ جواب دیں گے نہ ہم نماز پڑھنے والوں میں سے تھے، اور نہ مسکین کو کھانا کھلاتے تھے، مطلب یہ کہ ہم فرض نماز اور فرضیت صوم کے معتقد نہ تھے، علامہ نے اسی طرح فرمایا ہے اور میں نے اس مسئلہ کو تفصیل کے ساتھ تفسیر احمدی میں تحریر کر دیا ہے۔

تشریح عبارات

کفار جس طرح ایمان لانے کے مخاطب میں اسی طرح شراغ اور عبادات کے اعتقاد رکھنے کے مخاطب میں یعنی ضروری تھا کہ وہ عبادات مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ و حج کا اعتقاد رکھتے، کیونکہ اعتقاد نہ رکھنے کا مفہوم تو یہی ہوگا کہ کافر طاعات و عبادات کا متارک کر رہا ہے اور انہیں جھوٹا رہا ہے اور یہ کفر و کفر ہے، ایک کفر تو یہ تھا کہ اس نے اصل ایمان کو ترک کر دیا، دوسرا کفر یہ کہ بیٹھا کہ طاعات و عبادات ترک کر دیں لامحالہ جس طرح اصل کفر یعنی ایمان کے متارک پر آخرت میں اس کا مواخذہ ہوگا اور اسے عقاب و عذاب کا سامنا ہوگا، اسی طرح طاعات و عبادات کے متارک پر آخرت میں مواخذہ ہوگا چنانچہ اس صورت میں بھی اسے عقاب و عذاب سے دوچار کیا جائے گا، آخرت میں طاعات و عبادات کے متارک پر مواخذہ اور عقاب و عذاب ہونے کی دلیل اللہ رب العزت کا یہ فرمان ہے مَا سَأَلَكُمْ فِي سَقَرٍ تَأْمَنُوا أَلَمْ نَكُ مِنَ الْمَصْلُومِينَ وَلَمْ نَكُ نَطْعِمِ الْمَسْكِينَ آخِرَتِمْ مومن کافروں سے گویا ہوں گے ان سے پوچھیں گے، کافر تو انہیں کس چیز نے جہنم رسید کیا وہ کہیں گے ہمارے اندر اہل ایمان کی علامتوں میں سے کوئی علامت نہیں تھی نہ ہماری زندگی میں نماز کا اعتقاد موجود تھا نہ ہی ہم اطعمہ کے معتقد تھے، اس کے برعکس ہم میں کفریہ نشانات اور علامات پائی جاتی تھیں، کافروں کے ساتھ ہم اوٹ پٹانگ ہاتھ تھے اور ہر اکے دن کے سلسلے میں دروغ باف تھے اس لئے ہمیں عذہور رہا ہے، ہم مواخذۃ الہی سے دوچار اور اللہ کے عقاب میں گرفتار ہیں، اس آیت سے معلوم ہوا کہ کافر مشروع احکام یعنی عبادات کے مخاطب ہیں اگر عبادات کی حقیقت کا اعتقاد نہیں رکھا گیا تو آخرت میں مواخذہ ہوگا، عبادات کے خطاب و مواخذہ کے سلسلے میں اخاف، و شوافع متفق الابرار ہیں۔

وَأَمَّا فِي وُجُوبِ الْأَدَاءِ فِي أَحْكَامِ الدُّنْيَا فَكَذَلِكَ عِنْدَ بَعْضِ أَهْلِ بَعْضٍ مُخَاطَبُونَ بِأَدَاءِ الْعِبَادَاتِ فِي الدُّنْيَا بَعْدَ عِنْدَ بَعْضِ أَهْلِ بَعْضٍ مِنَ مَشَارِخِ الْعِلْقِ وَأَكْثَرُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رَوَاهُ مَغْلَطَةً عَظِيمَةً الْقَوْمُ لِأَنَّ الشَّافِعِيَّ لَمَّا لَمْ يَقُلْ بِصِحَّةِ أَدَائِهَا مِنْهُمْ حَالَةَ الْكُفْرِ كَمَا يَوْجِبُ قَضَائُهَا بَعْدَ الْإِسْلَامِ فَمَا مَعْنَى وَجُوبِ الْأَدَاءِ فِي الدُّنْيَا فَيَذَلُّوا كَلَامَهُ بِأَنَّهُ مَعْنَى الْخُطَابِ فِي حَقِّهِمْ أَمْوَالُهُمْ وَصَلُوا فَيَقْدَرُ الْإِيمَانُ مُقْتَضِي بَعْدَ الْعِبَادَاتِ وَثَمَرَتُهُ أَنَّهُمْ يَتَأَخَذُونَ عَنْدَهُ فِي الْأَحْيَاءِ بِرَكِّ فِعْلِ الصَّلَاةِ لَمَّا يَعْدُونَ بِرَكِّ اعْتِقَادِهَا إِثْقَانًا فَلَوْ لَوْ كُنْتُمْ مُخَاطَبِينَ

بَادَا الْعِبَادَاتِ فِي الدُّنْيَا لِمَا عُنِيَ بِلَا فِي الْآخِرَةِ بِتَرَكِّهَا هَذَا عَاكِفٌ مَائِلٌ فِي التَّلَوُّنِ فِي تَحْقِيقِ هَذَا الْمَقَامِ

ترجمہ

البتہ دنیوی احکام میں ادائے عبادت کے وجوب میں مخاطب ہیں یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے بعض علماء کے نزدیک وہ اس میں بھی مخاطب ہیں، یعنی کفار دنیا میں بھی ادائے عبادت کے لئے مخاطب ہیں، عراق کے بعض مشائخ اور امام شافعیؒ کے اکثر اصحاب کے نزدیک یحقر قوم کو اس میں بڑا مغالطہ ہوا ہے، کیونکہ حضرت امام شافعیؒ نے جب ان کی طرف سے حالت کفر میں ادا کی جانے والی عبادت کو صحیح نہیں کہا نہ اسلام قبول کرنے کے بعد ان کی قضا کو واجب فرمایا پھر دنیا میں وجوب ادا کے کیا معنی ہوں گے، اسی وجہ سے ان کے اصحاب نے امام شافعیؒ کے قول کی تاویل فرمائی ہے کہ کفار کے مخاطب ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ایمان قبول کر دو پھر نماز پڑھو، پس اقتضای ایمان کو عبادات کے تابع ان کو محذوف مانا جائے گا۔

وخرتہ انہم یواخذونہ عنہ، اور اس وجوب کا ثمرہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ رحمہ اللہ علیہ کے نزدیک آخرت میں فعل صلوٰۃ کے ترک کرنے کی وجہ سے مواخذہ کئے جائیں گے جیسا کہ وہ ان کا اعتقاد ترک کرنے کی وجہ سے عذاب دیئے جائیں گے اور اس میں سب کا اتفاق ہے، پس اگر وہ دنیا میں عبادات کے ادا کرنے کے مخاطب نہ ہوتے تو ان کے ترک کرنے سے آخرت میں عذاب نہ دیئے جاتے، کتاب تلویح میں اس مقام پر جوابات کہی گئی ہیں یہ اس کا خلاصہ ہے۔

شرح عبارات

دنیا میں عبادات کی ادائیگی کا وجوب اور اس کا خطاب و مطالبہ کافروں سے ہے یا نہیں اس باب میں دو گروہ ہیں، ہمارے حنفی حضرات میں عراقی مشائخ اور علامہ احمد جون پوری کے بقول اکثر شوافع، و اکثر عبدالحلیم لکھنوی کی صراحت میں ابن ملک کی تحقیق کے پیش نظر خود شافعی بھی قائل ہوئے کہ دنیا میں کفار مخاطب ہیں کہ لا جہی اور ضروری طور پر عبادتیں ادا کریں ابواب برکات نے اپنی کتاب کشف میں اس مقام پر مذکور آیت الم نلک من المصلین ولم نلک فطعم المسکین عبادات کی دنیا میں واجب الادا ہونے کے لئے دین میں پیش کیا کیونکہ مومنین کے سوال کے جواب میں کافرا نہیں بتلائیں گے کہ ہم نماز و زکوٰۃ چھوڑنے کی وجہ سے عذاب کے مستحق ہو گئے معلوم ہوا کہ عبادات کی ادائیگی کفار پر ضروری تھی اور واجب بھی کفار اس کے مخاطب ہیں ورنہ انھیں سزا و عذاب ہونے کا کوئی مفہوم نہیں۔

فاضل شارح نے اپنی حیرت کا اظہار کیا فرمایا شافعی علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ کفری حالت میں کافر کی ادا کی گئی عبادت درست نہیں ہوگی، نیز انھوں نے یہ بھی نہیں فرمایا کہ یہی کافر مسلمان ہو جائے تو اس پر عبادات کی قضا واجب ہوگی، لہذا شافعیہ نے کیسے کہہ دیا کہ دنیا میں کفار کو مخاطب بنا دیا گیا کہ وہ دا جہی اور ضروری حیثیت میں عبادتیں ادا کریں پھر اس کا جواب دینے کے لئے خود وہی کہتے ہیں کہ احکام کئی طرح سے ثابت ہوتے

ہیں کبھی عبارتہ النص اور کبھی تقضار النص سے عبادات کے واجب ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ ایمان جو عبارتہ النص کے طور پر ثابت تھا کہ پہلے ایمان لایا جائے یہی ایمان عبادات کے واجب ہونے کے سلسلے میں تقضار النص کے انداز سے میں ثابت ہو جائے گا کہ عبادات کا وجوب خود تقاضا کرے گا کہ ایمان جو عبارت الہی میں اللہ کے خطاب میں پہلے کافروں کی طرف متوجہ کر دیا گیا تھا اب عبادت کے وجوب میں عبادت کے ضمن میں اقتضائی زائے میں ثابت ہو جائے گا لہذا مطلب یہ ہے کہ پہلے ایمان لاؤ پھر عبادات واجبہ اور بخارج کے عیب کی مطابقت میں نماز چھوڑنے پر امام شافعی کے ہاں کفار کو سزا دی جائے گی، یعنی فعل نماز چھوڑنے پر جیسا کہ اعتقاد نماز شک کی صورت میں انھیں سزا دی جائے گی البتہ نماز و عبادات کے متار کے میں سزا دینے کے احکامات بھی قائل ہیں اور فعل نماز چھوڑنے کی صورت میں احکامات کے بعض سرکردہ جو عوامی کہلاتے ہیں، وہی امام شافعی کے ساتھ ہیں۔

وَالصَّحِيحُ أَنَّهُمْ لَا يَخَاطَبُونَ بِأَدَاءِ مَا يَحْتَلُّ السَّقُوطُ مِنَ الْعِبَادَاتِ إِحَى الْمَذْهَبُ الصَّحِيحُ لَنَا أَنَّ الْكُفَّارَ لَا يَخَاطَبُونَ بِأَدَاءِ الْعِبَادَاتِ الَّتِي تَحْتَلُّ السَّقُوطُ مِثْلُ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ فَإِنَّهُمَا يَسْقُطَانِ عَنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ بِالْحَيْضِ وَالنَّفَاسِ وَخَوَّهُمَا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لِمُعَاذٍ مِنْ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ لِيَأْتِيَ قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَأَدَّاهُمْ إِلَى شَهَادَةٍ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَإِنِّي رَسُولُ اللَّهِ فَإِنَّهُمْ أَطَاعُواكَ فَأَعْلَمَهُمْ أَنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ الْحَدِيثُ فَإِنَّهُ تَصَرَّحَ بِأَنَّهُمْ لَا يَكْفُلُونَ بِالْعِبَادَاتِ إِلَّا بَعْدَ الْإِيمَانِ وَأَمَّا الْإِيمَانُ فَلَمَّا لَمْ يَحْتَلِّ السَّقُوطُ مِنْ أَحَدٍ كَأَجْرٍ كَأَنَّا مُخَاطَبِينَ بِهِ .

ترجمہ

اور صحیح یہ ہے کہ کفار ان عبادات کے ادا کرنے کے مخاطب نہیں ہیں جو ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہیں مثلاً نماز، روزہ کیونکہ یہ اہل اسلام سے بعض عوارض کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں جیسے حیض نفاس وغیرہ ہیں جیسے حدیث میں ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے فرمایا جس وقت کہ ان کو ملک میں بھیجے گا کہ تم ان کی قوم کے پاس پہنچو گے پس ان کو کلمہ شہادت کی دعوت دینا، پس اگر وہ تمہاری اطاعت کر لیں پھر ان کو بتانا کہ تم پر اللہ نے دن رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں، یہ حدیث صراحت کرتی ہے کہ بے شک کفار عبادت کے مکلف نہ ہیں ہوتے، لیکن ایمان قبول کر لینے کے بعد، اور بہر حال ایمان پس جب کہ وہ کسی سے بھی ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتا تو لا محالہ وہ اس کے مخاطب اور مکلف ہیں۔

تشریح عبارات

ابوالبرکات نے فرمایا کہ ان کے علاقے یعنی ماوراء النہر کے مشائخ اور عام احناف کا درست فیصلہ یہ ہے کہ کفار اسی عبادت کے مخاطب ہوں گے جس میں ساقط ہونے کا شائبہ نہیں، ایسی عبادت جس میں ساقط ہونے کا شائبہ نہیں ایمان ہے یہ تمام طاعات کی اصل اور جڑ ہے اور کسی سے بھی ساقط نہیں ہو سکتی لہذا کفار ایمان لانے کے تو مخاطب رہیں گے البتہ وہ عبادت جس میں احتمال ہو کہ وہ ساقط ہو جاوے گی کفار ان کے ادا کرنے کے مخاطب نہیں ہو سکتے کیونکہ کافر عبادت ادا کرنے کا اہل نہیں ہے اہل نہ ہونے کی وجہ یہ ہوتی کہ عبادت ادا کئے جانے کی غرض یہ ہے کہ ادا کرنے والا ثواب کا مستحق ہو جائے اور کافر ہرگز ہرگز ثواب کا اہل نہیں وہ عبادت جو ساقط ہو جاتی ہے نماز اور روزہ ہے عورت کو حیض آجائے یا زچگی کا خون آ رہا ہو تو نماز روزہ اس سے ساقط ہو جاتے ہیں اسی طرح یورسے اوقات کو محیط جنون بھی ساقط کر دیتا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معاذہ کو یہ کہنا کہ تم اہل کتاب برادری میں جارہے ہو پہلے انہیں توحید و رسالت یعنی ایمان باللہ و بالرسول کی دعوت دو اگر وہ دعوت قبول کر کے ایمان لائیں تب انہیں نماز سکھانا، نماز پڑھنے لگیں تب زکوٰۃ کا مطالبہ کرو، دلیل یہ ہے کہ کافروں کو عبادات کا مکلف و مخاطب حالت کفر میں نہیں بنایا جائے گا بلکہ ایمان لانے کے بعد انہیں عبادات کا مخاطب بنایا جائے گا۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمَصْنُفُ عَنْ مَبَاحِثِ الْأُمُورِ شَرَعَ فِي مَبَاحِثِ النَّهْيِ فَقَالَ وَمِنْهُ النَّهْيُ وَهُوَ قَوْلُهُ
إِنِّي الْقَائِلُ لِغَيْرِي عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِعْلَاءِ لَا تَفْعَلْ يَعْنِي أَنَّ النَّهْيَ كَالْأَمْرِ فِي كَوْنِهِ مِنَ الْخَاصِّ
لِأَنَّهُ لَفْظٌ وَضِعَ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ وَهُوَ التَّحْرِيمُ وَبَاقِي الْقِيُودَاتِ كَمَا مَضَى فِي الْأَمْرِ غَيْرَ أَنَّهُ وَضِعَ قَوْلُهُ
لَا تَفْعَلْ مَكَانَ قَوْلِهِ وَهُوَ يَسْمَلُ الْمُخَاطَبَ وَالْعَائِبَ وَالْمُنْكَتَمَ وَالْمَعْرِفَ وَالْمُجْهُولَ وَ
أَنَّهُ يَقْضِي صِفَةَ الْقَسْمِ لِلْمَنْهِي عَنْهُ صَرُوحًا وَحِكْمَةً النَّهْيُ وَالْحَكِيمُ إِنَّمَا يَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ
لَمَّا أَنَّ الْحُسْنَ فِي جَانِبِ الْأَمْرِ كُلِّهِ۔

ترجمہ

اور مصنف جب امر کی مباحث سے فارغ ہوئے تو، انہوں نے نہی کے مباحث کو شروع کیا اور کہا ومنہ النہی وهو قولہ انی القائل لغیرہ لا تفعل (مت کر) کہنا ہے یعنی خاص کی قسم ہونے میں، نہی بھی امر کی طرح ہے کیونکہ اپنے غیر سے بڑائی کے طور پر لا تفعل (مت کر) کہنا ہے یعنی خاص کی قسم ہونے میں، نہی بھی امر کی طرح ہے کیونکہ نہی ایسا لفظ ہے جو معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ تحریم ہے اور باقی قیود جس طرح امر میں آچکی ہیں نہی میں بھی آتی ہیں صرف اتنا فرق ہے کہ اس کا قول لا تفعل وضع کیا گیا ہے اور امر میں انفل تھا اور فعل نہی مخاطب و غائب، منکمل معروف و مجہول سب کو مشتعل ہے اور نہی صفت قبح و برائی کا تقاضا کرتی ہے نہی نہ

کے لئے، کیونکہ انہی (منع کرنے والے) کی حکمت بدیہی ہے، اور حکم فحش اور منکر باتوں سے روکتا ہے جیسا کہ امر کی جانب امور بہ کا حسن امر کی حکمت کی وجہ سے ہے

تشریح عبارات اور خاص کی تعریف اور حکم بیان کرنے کے بعد اس کی اقسام میں سے امر کا بیان گذر چکا ہے، اسے فراغت کے بعد، تن خاص کی معروف اور مشہور قسم نہی کے متعلق

بیان کریں گے، نہی کی تعریف، اس کی تقسیم اور اس کے مصداقوں کی وضاحت کی جائے گی، نہی کی تعریف یہ ہے نہی خود کو بلند مرتبہ در کرتے ہوئے دوسرے کو کہنا کہ تم مست کردو۔

نہی امر کی ضد یعنی اس کی مقابل قسم تھی اس لئے لوگوں کی مونہنگانی کے وہی احتمالات نہی میں بھی پائے جاتے گئے جو امر میں پائے گئے تھے میں اس کی معمولی سی وضاحت کئے دیتا ہوں، یہاں نہی سے نہی کے الفاظ مراد نہیں ہیں بلکہ نہی سے اس کا معنی اور مفہوم مراد ہے، اس مفہوم و معنی پر نہی کے الفاظ ن، ہ، ی روشنی ڈالتے ہیں، نہی کا یہ مفہوم ہے فعل کے متار کے کا مطالبہ، یعنی فعل چھوڑنے کا مطالبہ کرنا، امر لفظ ہے اور قول مصدر تھا جو یہاں محمول یعنی خبر ہے اور مصدر محمول نہیں بن سکتا اس لئے یہاں قول سے مقول اسم مفعول مراد لیں گے، یہ یقینی ہے کہ اسم مفعول محمول ہوتا ہے نیز قول کے اندر ہر طرح کے اقوال کا سمانا ممکن تھا یعنی جس طرح کا قول بھی متار کے فعل کا مطالبہ کرے اسے نہی کہنا پڑ سکتا، حالانکہ ہر اس مطالبے کو جو متار کے فعل چاہتا ہے نہی نہیں کہہ سکتے اس لئے ماتن نے علی سید نے الاستعلاء کا اضافہ فرمایا یعنی نہی اس قول اور فرمود کو کہنا روا ہوگا جس کا کہنے والے خود کو بلند مرتبہ اعتقاد رکھتا ہو، اس سے بحث نہیں کہ وہ حقیقت میں بلند مرتبہ ہے یا فرد مرتبہ ہے، نہی صرف اسی قول کو کیوں کہتے ہیں جس میں قائل اپنی ذات کے متعلق بلندی درجہ و مقام کو اعتقاد لئے رہتا ہے، اس کی وجہ میں علمائے اصول نے کوئی معقول کلام نہیں کیا ممکن ہے کہ امر کی طرح چونکہ نہی خاص کی ایک قسم ہے اور امر سے صرف بلندی کے زعم میں فعل کے، بجالانے کا مطالبہ ہی مقصود نہیں ہوتا بلکہ اصولی علماء کی تصریحات میں امر سے بلندی مرتبہ کے یقین کے ساتھ فعل کی بجا آوری کو واجب و لازم کرنا مقصود ہوتا ہے، اور یہ اسی وقت ممکن ہوگا جب فعل کا مطالبہ کرنے والا خود کو بلند مرتبہ تعین کرے اس سے کوئی سروکار نہیں کہ آیا وہ حقیقت کی متابعت میں بلند مرتبہ ہے یا نہیں،

ٹھیک اسی طرح نہی میں فعل کے متار کے کا مطالبہ کرنے کا مقصود صرف یہ نہیں کہ مطالبہ کرنے والا اپنی ذات کو بال و اعلیٰ تصور کرتے ہوئے کسی فعل کے ذکر کرنے کا مطالبہ کرتا رہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس فعل کے چھوڑنے کا مطالبہ اپنی ذات کو بلند خیال کرتے ہوئے اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ متار کے فعل کو واجب اور لازم کیا جائے اس لئے کہ اگر فعل کو لازم اور واجب کرنا بنیادی نقطہ نہ ہو تو استعلاء کی قید و وجہوں سے لغو قرار پائے گی اس لئے کہ اہل عرب کے استعالات میں لا تفعل کے طرز پر کلمات استعمال کئے جاتے ہیں جب کہ ان سے مقصود نہی یعنی تحریم نہیں ہوتی جیسے اہل عرب اس شخص لا تشرے ہلکا بولتے ہیں جو ایک جوتا پہن کر

چلنے لگے، لامتش کا بھی ہونا بد بھی ہے مگر اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ یہ وہ بھی نہیں جس کا بیان اصولی علماء کرتے ہیں کیونکہ لامتش کہنے والا مشی کے متار کے کو واجب و لازم نہیں کرتا، نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ فی نفسہ اور اپنی ذات و شخصیت کو وہ اس درجہ بلند و بالا تصور نہیں کرتا کہ اس کے ایجاب و الزام کا خاطر خواہ اثر مرتب ہو سکے بلکہ یہ لامتش استدعا اور التماس کے تناظر میں ایک پیش کش ہے کہ آپ ایسا نہ کیجئے۔

بالا وضاحت سے ٹپک پڑا کہ نہیں میں استعلا رکھنا انتہائی ضروری ہے، اور اگر ضروری نہیں مانتے تو بہت سارے وہ جملے بھی میں داخل ہو جائیں گے جن کا استعمال بھی کی نظر سے نہیں ہوتا بلکہ اور اغراض سے انھیں استعمال کیا جاتا ہے جیسے کسی کو بار بار کہنے کے باوجود کام نہ کہنے کی شکل میں خطاب کرتے ہوئے کہا جاتا ہے لا تفعل تم اسے مت کرو، اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ تم اسے کرو ہی مت بلکہ لا تفعل کی ایسے مواقع پر یہ فرض ہوتی ہے کہ تم مت کرو، حالانکہ کرنا ضروری ہے، نہیں کر دگے تو اس کا خیازہ تم ہی کو بھگتنا ہوگا، معلوم ہوا نہیں میں بھی تہذیب پائی جاتی ہے، ایسے موقع پر لا تفعل کہنے والے کیلئے خود کو بلند تصور کرنا اس لئے ضروری نہیں کہ اس سے متار کے فعل کے مطالبہ کا ایجاب و الزام مقصود ہوتا ہی نہیں، الغرض یہی جس کا مفہوم یہ ہے کہ فعل کے متار کا مطالبہ کیا جاتے یعنی فعل کو حرام کر دیا جاتے، اسی وقت تصور ہوگا جب اس میں واجب کرنے اور لازم کرنے کا مادہ ہوگا، اور یہ مادہ ناہی اور حرام ٹھہرانے والے کا خود کو اعلیٰ و بالا باور کرنا ہے اصولی علماء کی نظر میں خاص کراخاف اور فقہاء کے طبقات میں ایک بڑی تعداد کے عندیے میں بھی اعلیٰ وقت بھی کہلائیگی جب وہی معنی اس کے معتبر ہوں جسے میں نے خوب اور خوب واضح کر دیا۔

لا تفعل سے صرف یہی صیغہ مراد نہیں ہے بلکہ اسے ایک مثال سے سمجھئے بتانا یہ ہے کہ لا تفعل کے طرز پر مضارع سے جو بھی صیغہ ماخوذ ہوگا جو بھی بنائے گا صرفیوں کی نظر میں شہید و متعارف طریقہ ہے اسے بھی کہیں گے، اگر مضارع حاضر و مخاطب سے بھی بنائی گئی تو اسے بھی حاضر یا نہیں مخاطب کہیں گے جیسے لا تفعل بھی حاضر و مخاطب میں، حاضر و مخاطب فاعل سے فعل کے متار کا مطالبہ کیا جاتا ہے اسی طرح اس مضارع سے بھی بنائی جائے گی جو غائب ہے اس سے ماخوذ بھی نہیں غائب کہلائے گی جیسے لا تفعل، غائب نہیں میں غائب فعل سے فعل کے متار کا مطالبہ کیا جاتا ہے، نیز مضارع متکلم کا صیغہ ہے تو ماخوذ ہونے والا نہیں کا صیغہ بھی نہیں متکلم کہلائے گا جیسے لا افعل یا لا تفعل بھی متکلم میں متکلم فاعل سے متار کہلائے گا مطالبہ کیا جاتا ہے، چاہے متکلم فاعل واحد ہو یا جمع ہو یا تشبیہ ہو یا مذکر ہو یا مؤنث نہ بھی کے تمام صیغے جو ظاہر و غائب اور متکلم میں محدود ہیں اس وقت معروف ہوتے ہیں جب معروف مضارع سے وجود میں آئے ہوں اور تب مجہول رہتے ہیں جب مجہول مضارع سے ماخوذ ہوں۔

تَوَّانَ فِي النَّهْلِ تَقْسِيمًا يَحْسِبُ اَقْسَامَ الْفَجِّ وَهُوَ اَنَّهُ اَمَّا يَسْجَحُ لِحَيْنِهِ اَوْ لِعَيْرِهِ وَكُلٌّ مِنْهُمَا كَوْنًا

فَصَارَ الْمَحْمُوعُ اَرْبَعَةً عَنْ مَابَيْدَهُ الْمُصَيِّفُ بِقَوْلِهِ وَهُوَ اَيُّ الْمَنْعِيِّ عَنْهُ الْمَهْلُومُ مِنَ النَّهْيِ اِمَّا اَنْ
يَكُونَ قِيْحًا لِعَيْنِهِ كَيْ تَكُونَ ذَاتُهُ تَبِيْحَةً يَقْطَعُ النَّظْرَ عَنِ الْاَوْصَافِ الْاَلَزِمَةِ وَالْعَوَاضِلِ الْمُجَاوِرَةِ
وَذَلِكَ نَوْعَانِ وَضَعًا وَشَرْعًا اَيُّ الْاَوَّلُ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ وَضِعَ لِلْفَيْحِ الْعَقْلِيَّ يَقْطَعُ النَّظْرَ عَنْ
وَرُودِ الشَّرْعِ وَالثَّانِي مِنْ حَيْثُ اَنَّ الشَّرْعَ وَرَدَّ بِهِ ذَا الْاَلَا فَاَلْعَقْلُ يَجْزِيهِ اَوْ لَعِبَرُهُ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ
لِعَيْنِهِ وَذَلِكَ نَوْعَانِ وَضَعًا وَمَجَازًا يَعْنِي اَنَّ النَّزْعَ الْاَوَّلَ مَا يَكُونُ الْفَيْحُ وَضَعًا لِلْمَنْعِيِّ عَنْهُ اَيُّ
لَا رَمَاعِيَةً مُنْفَكَّةً عَنْهُ كَالْوَصْفِ وَالنَّوْعَ الثَّانِي مَا يَكُونُ الْفَيْحُ فِيهِ مُجَاوِرًا لِلْمَنْعِيِّ عَنْهُ فِي بَعْضِ
الْاَحْيَانِ وَمُنْفَكَّةً عَنْهُ فِي بَعْضٍ آخَرَ كَالْفَيْحِ وَبَيْعِ الْحَرِّ وَصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَبَيْعِ ذَاتِ الشَّذَاءِ
اَمْثِلُهُ بِالنَّوْعِ الْاَرْبَعَةِ عَلَى تَرْتِيبِ الْكَلِمَةِ وَالشَّرْحِ وَالْفَيْحِ مِثَالُ مَا قَبِجَ لِعَيْنِهِ وَضَعًا لِأَنَّهُ وَضِعَ
لِمَعْنَى هُوَ قَبِيْحٌ فِي اَصْلِهِ وَضَعُهُ وَالْعَقْلُ مِمَّا يَحْرُمُهُ لَوْ كَمْ يَرُدُّ عَلَيْهِ الشَّرْعُ لِأَنَّ قَبِيْحًا لَفَرَّانِ الْمَنْعِ
مَّا كَوْنُهُ فِي الْعَقُولِ السَّلِيمَةِ وَبَيْعِ الْحَرِّ مِثَالُ الْفَيْحِ لِعَيْنِهِ شَرْعًا لِأَنَّ الْبَيْعَ لَمْ يَوْضَعْ فِي اللَّغَةِ
لِمَعْنَى هُوَ قَبِيْحٌ عَقْلًا وَاِنَّمَا الْفَيْحُ فِيهِ لِأَجْلِ اَنَّ الشَّرْعَ فَسَدَ الْبَيْعَ بِبَادِلِهِ الْمَالِ بِمَالٍ وَالْحَرُّ
لَيْسَ بِمَالٍ عِنْدَهُ وَكَذَلِكَ اَصْلُوهُ الْمُحْدِثُ قَبِيْحَةٌ شَرْعًا لِأَنَّ الشَّرْعَ اَخْرَجَ الْمُحْدِثَ مِنْ اَنْ
يَكُونَ اَهْلًا لِادَائِهَا وَصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ مِثَالُ مَا قَبِجَ لِعَيْنِهِ وَضَعًا فَإِنَّ الصَّوْمَ فِي نَفْسِهِ عِبَادَةٌ
وَامْسَاكٌ لِلَّهِ تَعَالَى وَاِنَّمَا يَحْرُمُ لِأَجْلِ اَنَّ يَوْمَ النَّحْرِ يَوْضَافُهُ اللهُ تَعَالَى فِي الصَّوْمِ اِعْرَاضٌ
عَنْهَا وَهَذَا الْمَعْنَى لَزِمَ بِمَنْزِلَةِ الْوَصْفِ لِهَذَا الصَّوْمِ لِأَنَّ الْوُتَّ دَاخِلٌ فِي تَعْرِيفِ
الصَّوْمِ وَدُضِعَ لِحُزْوٍ وَضِعَ الْكُلِّ فَصَارَ فَاسِدًا وَلَوْ يَلْزَمُ بِالشَّرْعِ بِخِلَافِ الذَّكَرِ فَإِنَّهُ
فِي نَفْسِهِ طَاعَةٌ وَلَا فُسَادٌ فِي السَّمِيَّةِ وَاِنَّمَا الْفُسَادُ فِي الْفِعْلِ فَيَجِبُ قَضَاءُهَا وَبِخِلَافِ الصَّلَاةِ
فِي الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ فَإِنَّهَا وَاِنْ كَانَتْ مِنْ هَذَا الْقِسْمِ اَيْضًا لَكِنَّ الْوُتَّ لَيْسَ دَاخِلًا فِي
تَعْرِيفِهَا وَلَا مَعْيَارِهَا فَلَمْ تَكُنْ فَاسِدَةً بَلْ مَكْرُوهَةً تَلْزَمُ بِالشَّرْعِ وَيَجِبُ الْقَضَاءُ
بِالْاَفْسَادِ وَالْبَيْعِ وَذَاتِ الشَّذَاءِ مِثَالُ مَا قَبِجَ لِعَيْنِهِ مُجَاوِرًا فَإِنَّ الْبَيْعَ فِي ذَاتِهِ اَمْرٌ مُشْرَعٌ
مُفِيدٌ لِلْمَالِكِ وَاِنَّمَا يَحْرُمُ وَتَتْ الشَّذَاءُ لِأَنَّ فِيهِ تَرْكُ السَّعْيِ إِلَى الْجَمْعَةِ الْوَاجِبِ بِقَوْلِهِ
تَعَالَى نَاسِعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذُرُّوا الْبَيْعَ وَهَذَا الْمَعْنَى مِمَّا يَجَاوِرُ الْبَيْعَ فِي بَعْضِ
الْاَحْيَانِ فِيمَا اِذَا بَاعَ وَتَرَكَ السَّعْيَ وَبَيْعًا عَنْهُ فِي بَعْضِ الْاَحْيَانِ فِيمَا اِذَا سَعَى إِلَى الْجَمْعَةِ

وَبَاعَ فِي الطَّرِيقِ بَانَ يَكُونُ الْبَائِعُ وَالْمُشْتَرِي رَاكِبَيْنِ فِي سَفِينَةٍ تَذْهَبُ إِلَى الْجَامِعِ وَفِيهَا إِذَا لَمْ يَبِعْ وَلَمْ يَسْمَعْ إِلَى الْجَمْعَةِ بَلْ اشْتَغَلَ بِلَهْوٍ آخَرَ فَهَذَا الْبَيْعُ كَبَيْعِ الْغَاصِبِ يَفِيدُ الْمَلَكَ بَعْدَ الْفَيْضِ وَمِثْلُهُ وَطَى الْحَائِضُ مَشْرُوعٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُمَا مَتَكَوُّحَتَهُ وَإِنَّمَا يَحْرُمُ الرَّجُلُ الْأَذَى وَهُوَ مَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَعَلَّكَ عَنِ الْوُطَى بَانَ يَتَوَجَّدُ الْوُطَى بِدُونِ الْأَذَى وَالْأَذَى بِدُونِ الْوُطَى وَكَذَا الصَّلَاةُ فِي الْأَرْضِ الْمُغْصُوبَةِ مَشْرُوعَةٌ فِي ذَاتِهَا وَإِنَّمَا يَحْرُمُ الرَّجُلُ شُغْلَ مِلْكٍ الْغَيْرِ وَهُوَ مَا يَنْفَكُ عَنِ الصَّلَاةِ بَانَ تَوَجَّدَ الصَّلَاةُ بِدُونِ شُغْلِ مِلْكٍ الْغَيْرِ بَلْ فِي مِلْكٍ نَفْسِهِ وَلَوْ جَدَّ اشْتَغَلَ بِدُونِ الصَّلَاةِ بَانَ يُمْكِنُ فِيهِ وَكَأَيُّهَا.

ترجمہ

پھر قباحت کی قسموں کے لحاظ سے نہیں میں بھی تقسیم ہے، اور وہ یہ ہے کہ قبض لعینہ ہوگی یا غیرہ ہوگی پھر ان دونوں کی دو قسمیں ہیں، پس مصنف کے بیان کے مطابق مجموعہ چار ہو گیا (یعنی کل چار قسمیں ہوں گی) اور وہ یعنی منہی عنہ جو نہیں سے مفہوم ہے، یا قبض لعینہ ہے یعنی اس کی ذات قبض ہوگی قطع نظر ان اوصاف کے جو اس کے لئے لازم ہیں یا ان عوارض کے جو اس کے مجاور اور ساتھ ہیں۔
وذاک نوعان وصفاً و مجاورۃً الخ اور قبض لعینہ کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم قبض وضعی ہے اور دوسری قسم قبض شرعی ہے، یعنی اول (قبض وضعی) یعنی وہ قبض عقلی کے لئے وضع کی گئی ہے شرع کے درود سے قطع نظر کرتے ہوئے (جس کی قباحت کا عقل تقاضا کرتی ہے) اس سے قطع نظر کہ اس کو شریعت قبض کہتی ہے یا ثانی قباحت اس حیثیت سے کہ اس کی قباحت پر شرع وارد ہوئی ہے، ورنہ نفس عقل اس کو جائز کہتی ہے، اول غیرہ الخ یا قبض غیرہ ہے، اس کا عطف لعینہ یہ ہے وذاک نوعان الخ اور قبض غیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں، ایک قسم قبض وضعی ہے، دوسری قسم قبض جوار ہے (پہلی قسم وہ ہے جس میں کسی خاص وصف کی وجہ سے قباحت آئی ہے) اس کی پہلی نوع وہ ہے کہ قباحت منہی عنہ کا وصف ہو یعنی ایسا وصف جو لازم اور غیر منفک ہو جیسے وصف لازم غیر منفک ہوتا ہے اور دوسری نوع وہ منہی عنہ ہے جس میں قباحت بعض اوقات مجاور اور ساتھ ہو جائے، اور بعض دوسرے اوقات میں اس سے جدا ہو جائے جیسے کاکف و بیع المحرم و صوم یوم النحر و البیع وقت النداء یہ لف و نشہ کے طریقہ پر نبی کی چاروں قسموں کی مثالیں ہیں پس کفر قبض لعینہ وضعی کی مثال ہے اس لئے کہ کفر ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے جو اصل وضع پر قبض ہے اور عقل بھی اس کو حرام سمجھتی ہے اگر شرع اس کی قباحت پر وارد نہ ہوتی اس لئے کہ منعم کے احسان کی ناشکری پر عقل سلیم تسلیم نہیں کرتی ہے اور آزاد کی بیع قبض لعینہ کی شرعی مثال ہے، کیونکہ بیع بخت میں ایسے معنی کے لئے وضع نہیں کی گئی جو عقلاً قبض ہو، اس میں قباحت اس وجہ سے داخل ہوگی کہ شریعت نے بیع کی تفسیر

مبادلات المال بالمال سے کی، اور شریعت کے نزدیک حرام نہیں ہے، ایسے ہی بلا وضو (محدث) کی نماز شرعاً قبیح ہے کیونکہ حضرت شارع نے محدث کو اس بات سے قاریج کر دیا ہے کہ وہ نماز ادا کرنے کا بل ہو۔

وصوم یوم النحر۔ اور دسویں ذی الحجہ (یوم نحر) کا روزہ، قبیح لغیرہ وصف کی مثال ہے، کیونکہ فی نفسہ صوم عبادت ہے اور اللہ تعالیٰ کے لئے کھانے پینے وغیرہ سے رکنے کا نام ہے، البتہ یوم نحر کی وجہ سے حرام ہے کیوں کہ یوم النحر خدائے تعالیٰ کی ضیافت کا دن ہے اور روزہ رکھنے میں اس سے اعراض پایا جاتا ہے، اور صوم کے لئے یہ وصف بمنزلة لازم وضعی ہے اس لئے کہ وقت صوم کی تعریف میں داخل ہے اور جزء کا وصف نفل کا وصف سمجھا جاتا ہے، لہذا فاسد ہو گیا، اور یہ روزہ شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا بخلاف صوم نذر کے کیونکہ وہ فی نفسہ طاعت ہے اور صرف نام لئے سے فاسد نہیں ہوتا، البتہ فعل میں فاسد ہے، لہذا اس کی قضا واجب ہے، صورت اس کی یہ ہے کہ ایک شخص نے یوم نحر میں روزہ رکھنے کی نذر مانی تو اس کو کہا جائے گا نذر صحیح ہے مگر روزہ رکھنا منع ہے البتہ اس کی دوسرے دنوں میں قضا کر لینا بخلاف اوقات مکروہ میں نماز پڑھنے کے، پس وہ بھی اگرچہ اسی نوع میں داخل ہے لیکن چونکہ وقت نماز کی تعریف میں داخل نہیں ہے اور صلوة کے لئے وقت معیار ہے لہذا نماز فاسد نہ ہوگی بلکہ مکروہ ہوگی جو شروع کر دینے سے لازم ہو جائے گی اور اگر اس کو فاسد کر دیا تو قضا لازم ہوگی۔ (ایک شخص نے وقت مکروہ میں کوئی نفل نماز یا نذر کی نماز شروع کی تو اس کو پورا کرنا ضروری ہے اور اگر توڑ دے گا تو اس کی قضا کرنا پڑے گی کیونکہ اس میں مباحث صوة کا جز نہیں ہے)۔

والبیع وقت الذلۃ جمعہ کی نماز کے وقت بیع و شرا کرنا یہ قبیح لغیرہ مجاورۃ کی مثال ہے، کیونکہ بیع اپنی ذات میں امر مشروع (جائز فعل) ہے ملک کا فائدہ دیتا ہے، وقت افان حرام اس وجہ سے ہے کیونکہ اس میں مصروف ہونے سے سعی الی الجمعہ (جو مکروہ واجب ہے) میں رکاوٹ ہوتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول فاسوا الی ذکر اللہ و ذکر البیع، اور بعض اوقات یہ وصف بیع کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے، اس صورت میں کہ کسی شخص نے بیع کیا اور سعی الی الجمعہ چھوڑ دیا، اور کبھی یہ وصف دور بھی ہو جاتا ہے، مثلاً ایک شخص جمعہ کے لئے جا رہا ہے تو سعی پائی گئی مگر راستے میں بیع بھی کرتا جا رہا ہے بایں صورت کہ بیع اور مشتری دونوں کسی گھنٹی میں سوار ہیں اور مشتری جامع مسجد کی طرف چل رہی ہے تو سعی کلی ہے اور بیع بھی ہے۔

وفیما اذا لم یبیم ولم یسمۃ اور اس صورت میں بھی کہ معاملہ نہ کرے اور سعی الی الجمعہ بھی نہ کرے بلکہ دوسرے کام میں مشغول ہو گیا، پس یہ بیع غاصب کی بیع کی طرح ہے جو قبضہ کرنے کے بعد ملکیت کا فائدہ دیتا ہے، اور اس کے مثل حیض والی عورت سے وطی کرنا اس حیثیت سے مشروع ہے کہ عورت اس کی منکوحہ ہے اور وطی کی حرمت اذیت کی وجہ سے ہے (اذیت سے مراد ناپاکی ہے) اور یہ نجاست وطی سے جہاں ہو سکتی ہے بایں طور کہ وطی پائی جائے اور نجاست نہ پائی جائے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ نجاست ہو اور وطی نہ پائی جائے، ایسے ہی نماز غضب کی ہوئی زمین میں اپنی ذات میں جائز ہے اور غیر کی ملک مشغول کر لینے کی وجہ سے حرام ہے، اور یہ

نماز سے جدا ہو سکتی ہے یاں طور کہ نماز پائی جائے اور غیر کی ملک مشغول نہ ہو بلکہ وہ اپنی ملک میں نماز پڑھتا ہے اور غیر کی ملکیت کو مشغول کرنا پایا جائے مثلاً اس میں رہائش اختیار کرنا اور نماز نہیں پڑھنا

شرح عبارات

وصفی و قبیح لغیر منہی عنہ میں وصف اس غیر کے ساتھ رو نما ہوتا ہے یعنی غیر منہی عنہ کے ساتھ قائم ہوتا ہے، اور اس میں سرایت کر جاتا ہے، یہی معنی وصف کے ذرا قریب الفہم میں در ذلہ رب العزت کی ضیانت سے انحراف یوم النحر کے روزے کا وصف کیسے ہو جائے گا، علامہ عبد الحلیم لکھنوی کہتے ہیں وصف سے مراد یہ ہے کہ وہ معنی غیر منہی عنہ کے لئے لازم ہو جائے یعنی اس سے جدا ہو، یعنی اس معنی کا وجود و تحقق اس غیر کے بغیر نہ ہو سکے، وہ وصف جو جوازی حیثیت میں نہ ہو اس کی حقیقت یہی ہے جیسے یوم النحر میں روزہ رکھنا، اللہ کی ضیانت سے اعراض کرنا ہے، یہ ایک غیر ہے یعنی غیر منہی ہے، منہی عنہ تو روزہ رکھنا ہے، لیکن یہی غیر روزے کے لئے ایسا وصف ہو گیا جو یوم النحر کے روزے سے کبھی جدا نہیں ہوتے، جب بھی قربانی کے ایام میں روزہ رکھا جائے گا اس میں اعراض و انحراف برپا ہوتے رہیں گے، اور اسی وجہ سے روزہ ممنوع اور منہی عنہ ہو جائے گا۔

آزاد انسان شریعت کی نظر میں غالبی حالات میں مال نہیں ہے اس لئے ضرورت کے وقت آزاد انسان کے حق میں جواز آجاتا ہے کہ وہ خود کو فروخت کر لے مثلاً کچھ مال اس کے ذمہ ادا کرنے واجب ہو مگر وہ عاجز آگیا اسکے پاس کسی طرح کا مال موجود نہیں یا وہ ایسی مصیبت دانت میں گرفتار ہو گیا کہ بھوکوں رنے لگا حتیٰ کہ شریعت کے ضابطے میں اس کے لئے مردار خوری اور خنزیر تک کھانے جائز ہو گئے تو وہ خود کو بیچ سکتا ہے کیونکہ مردار خوری یا خنزیر کھانے سے بہتر یہ ہے کہ آدمی اپنی ذات کی قیمت لگائے، بالفرض جرم مطلق مال نہ ہوتا تو ضرورت کے بھی اس کی خرید و فروخت جائز نہ ہوتی، کیوں کہ جو چیز مال نہ ہو وہ ضرورت نہ پڑنے پر کبھی مال نہیں ہوتی جیسے مردار لہذا ذخیرہ کی مراحت میں درست تو یہی تھا کہ علامہ جون پوری کہتے ہیں کہ بیع کا محل عام مستعمل مال ہے، اور آزاد اس شان کا مال نہیں ہے اگرچہ آزاد بھی مال ہے ہاں ضرورت پڑنے پر یہی آزاد عام مستعمل مال کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے اسی لئے ضرورت کے موقع میں اس کو جائز رکھی گئی

و کذا صلوة الموحش البے وضو شخص کی نماز شرعی قبیح لعینہ ہے، حقیقت یہ تھی کہ نماز ایسے ذاتی اور واقعی معنی میں ایک عمدہ مامورہ اور دلکش اور حسین موڈی اور پسندیدہ عمل ہے، تاہم شریعت نے بندے کو نماز کا اہل اسی حالت میں تسلیم کیا جب کہ وہ حدیث سے دور یعنی مالک اور با وضو ہو، بالفرض کوئی وضو کے بغیر نماز ادا کرے گا تو یہ ادا کی گئی شریعت کی نظر میں قبیح اور منکر ہوگی اور اصولی علماء اسے شرعی قبیح لعینہ کا نام دیں گے۔

هذا المعنى لازم الا عيد قربان کے دن روزہ رکھنا الہی مہمان نوازی سے انحراف کرنا ہے اللہ

تعالیٰ کی ضیانت سے انحراف ہی ایسا معنی ہے جو عید قرباں کے دن کے سبب وصف کی حیثیت رکھتا ہے کیونکہ یہ معنی جسے ہم اللہ تعالیٰ کی جہان نوازی سے روگردانی اور انحراف سے روشناس میں وقت کے ساتھ وصف بیکر متصل ہو گیا اور جڑ گیا ہے معلوم ہے کہ وقت روزہ کی ادائیگی کا محل ہے اور یہی وقت قربانی، عید اور الہی نیت کا دن ہے، روزے کی تعریف میں وقت داخل ملا یعنی وقت روزے کا ایک جز ثابت ہوا، اللہ رب العزت کی ضیانت سے اعراض و انحراف اسی جز یعنی وقت کا وصف ہے، ایک جز یعنی وقت کا وصف کل یعنی عید قربان کے روزے کا وصف ثابت ہوا، معلوم ہوا اللہ رب العزت کی ضیانت سے انحراف عید قرباں کے دن روزے کا وصف ہو گیا، یوم قرباں کے روزے سے الہی جہان نوازی سے انحراف و اعراض الگ ہو جائیں نا ممکن ہو گا، اس لئے یوم قرباں میں روزہ رکھنا فساد ہو جائے گا یہ فساد الہی ضیانت سے اعراض کے مفہوم و معنی نے برپا کیا، چونکہ اس روزہ روزہ رکھنا فساد ہے اسی لئے کسی نے اس دن روزہ کا آغاز کیا جب بھی اسے پورا کرنا ضروری نہیں، حقیقت یہ ہے کہ شریعت نے اس دن کے شروع کردہ روزے کا رافضہ اور ترک ضروری بتلایا ہے یوم قربان میں رکھے گئے روزے کو ترک کر دینے سے قضاء بھی واجب نہیں ہوگی، مثلاً اس میں یہ حکمت معبرمان لی جائے کہ امور برہ کی عمدگی اور بلندی اور اس کی مقبولیت اور پسندیدگی کا تحفظ اسے پورا کرنے کو واجب اور ضروری ٹھہراتا ہے اور روشن ہے کہ یوم قربان کے روزے میں قبول حسن، عمدگی و دلکشی تو کجا قناعت اور منکریت، انحراف و اعراض کا ارتکاب کیا جاتا ہے اس لئے یہ سرے سے واجب ہی نہیں کہ اس کی عمدگی و قبولیت کے پیش نظر اسے پورا کرنا، و جب ٹھہرا جائے اور رافضہ اور ترک کی شکل میں قضا لازم اور واجب بتلائی جائے۔

بخلاف النذر ای یوم قربان میں نذر کا روزہ رکھنے سے اس کی قضا اس لئے واجب ہوگی کہ بالفرض نذر ماننے والا نذریوں ماننا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے میں کل روزہ رکھوں گا، کل عید قرباں کا دن ہے تو اس صورت میں فتویٰ دیا جائے گا کہ نذر ماننے والا یہ روزہ ادا کرے یعنی عید قرباں کے دن روزہ نہ رکھے بلکہ اسے چھوڑ دے، اور بعد میں اسے اس لئے قضا کرے کہ روزہ کا نام لینے میں کسی طرح کی معصیت اور خلاف ورزی نہیں ہے معصیت تو یہ ہے کہ عید قرباں کے دن روزہ رکھنے سے اللہ رب العزت کی ضیانت سے اعراض و انحراف کا لزوم ہوگا معلوم ہوا معصیت اور مفسدہ و فساد عید قربان کے دن روزہ رکھنے میں ہے، اس کے برعکس اگر نذر ماننے والے وقت منہی عنہ یعنی ممنوع کی تصریح کر دی جائے مثلاً یہ کہا جائے کہ میں اللہ رب العزت کے لئے عید قربان کے دن روزہ رکھوں گا تو یہ نذر صحیح نہیں ہوگی، امام اعظم سے منقول ان کے شاگرد حسن کی روایت یہی بتلاتی ہے، البتہ درمختار وغیرہ میں اس صورت میں بھی نذر درست قرار دی گئی، ان کی دلیل کیا ہے اس کا کوئی تذکرہ نہیں، اسی لئے متاخرین اخلاف نے فتویٰ دیا تھا کہ منہی عنہ یعنی عید قربان کے روز کی صراحت کے ساتھ برپا کیا جانے والی نذر کا روزہ اگر اس دن رکھ دیا جائے تو اس شخص کے ذمے سے وجوب ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس نے جو چیز جس

کے لئے جس اندازے میں پوری کرنی لازم کر لیا تھا ٹھیک ٹھیک اسی طرح اسے پوری کر چکا ہے۔
 عبدالحلیم لکھنوی کی تصریحات میں یہ ملاحظہ بڑا اہم ہے کہ ابو داؤد میں مروی روایت سے کھل جاتا ہے کہ
 یہ نذر راست نہیں ہوگی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت آئی ہے کہ آپ نے فرمایا لا نذر فی معصیۃ
 وکفارتہ کفارة یحییٰ، رواہ ابو داؤد کسی معصیت کا ارتکاب کرنے کے ساتھ نذر معتبر نہیں ہوگی اور اس کا کفارہ
 کفارة یحییٰ ہوگا، دوسری روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا وفاء للنذر فی معصیۃ اللہ رواہ
 ابو داؤد، اللہ رب العزت کی معصیت اور خداف و درزی کے ارتکاب کے ساتھ کوئی نذر پوری نہیں کی جائے گی،
 واضح ہوتا ہے کہ عید قربان کے روزے کی نذر کا کوئی جواب نہیں نہ ہی اس روز نذر کے انعقاد کا امکان ہوگا
 جس تاویل میں یہ کہا گیا کہ روایت میں معصیت سے وہ معصیت مراد ہے جو عینی ہو جیسے کوئی شراب پینے کی
 نذر ماننے لگے تو یہ نذر اس لئے معتبر نہیں ہوگی کہ شراب نوشی ایسی معصیت ہے جو شراب کی عین، اس کی
 حقیقت سے بڑا ہوتی ہے، پس یوم قربان کے روزے کی نذر معصیت تھی، ہم مانتے ہیں لیکن یہ ایسی معصیت
 نہیں تھی جو عینی ہو، یعنی روزے کی حقیقت اور اس کے عین میں یہ معصیت نہیں یہ تو عرضی اور محوئی
 معصیت تھی لہذا یوم قربان کی نذر کے انعقاد میں ان روایات سے ممانعت کا قصد نہیں لیا جائے گا۔
 بالفرض بالاتاویل کارگر رہے تو اخاف کے عید قربان کے دن روزے سے متعلق فرمودات وہی ہونے
 چاہئیں جو آپ نے پڑھے بات دل کو گھسکتی ہے کہ یہاں تحقیق سے کام لیا جانا چاہئے لعل اللہ سحر ثبہا۔

وَمَا فَرَعَ مِنْ تَقْسِيمِ النَّهْيِ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ النَّهْيَ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَآتَى نَهْيَ يَقَعُ
 عَلَى الْقِسْمِ الْآخِرِ فَقَالَ وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَالْمُرَادُ بِالْأَفْعَالِ
 الْحِسِّيَّةِ مَا تَكُونُ مَعَانِيهَا الْمَعْلُومَةُ الْقَدِيمَةُ قَبْلَ الشَّرْعِ بَاقِيَةً عَلَى حَالِهَا لَا تَتَغَيَّرُ بِالشَّرْعِ كَالْقَتْلِ
 وَالزَّوْءِ وَشَرْبِ الْخَمْرِ بَقِيَتْ مَعَانِيهَا وَمَا هِيَ تَبَعُ نَزْوِلِ التَّحْرِيمِ عَلَى حَالِهَا وَلَا يَرَادُ أَنَّ
 حُرْمَتَهَا حِسِّيَّةٌ مَعْلُومَةٌ بِالْحِسِّ لَا تَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ وَالنَّهْيُ عَنِ هَذِهِ الْأَفْعَالِ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ
 وَعَدَمِ الْمَوَاضِعِ عَلَى الْقَبْحِ لِحَيْثُهِ إِلَّا إِذَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى خِلَافِهِ كَالْوُطْئِ حَالَةَ الْخِيَضِ
 حَرَامٍ لِغَيْرِهِ مَعَ أَنَّهُ يُفْعَلُ حِسِّيًّا لِقِيَامِ الدَّلِيلِ وَعَنِ الْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الَّذِي اتَّصَلَ
 بِهِ وَصْفًا عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ أَيُّ وَالنَّهْيُ عَنِ الْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى
 الْقِسْمِ الَّذِي اتَّصَلَ بِهِ الْقُبْحُ وَصَفًا يَعْنِي يُجْمَلُ عَلَى أَنَّهُ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ وَصَفًا وَالْمُرَادُ بِالْأُمُورِ
 الشَّرْعِيَّةِ مَا تَغَيَّرَتْ مَعَانِيهَا الْأَصْلِيَّةُ بَعْدَ دُرُودِ الشَّرْعِ بِهَا كَالصُّوْمِ وَالصَّلَاةِ وَالْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ

فَإِنَّ الصَّوْمَ هُوَ الْأَمْسَاكُ فِي الْأَصْلِ وَزِيدَتْ عَلَيْهِ الشَّرْعُ أَشْيَاءٌ وَالصَّلَاةُ الدُّعَاءُ زِيدَتْ عَلَيْهِ أَشْيَاءٌ وَالْبَيْعُ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ فَقُطِرَتْ عَلَيْهِ أَهْلِيَّةُ الْعَاقِدِينَ وَخَلِيلَةُ الْمُعْقُودِ عَلَيْهِ وَغَيْرُ ذَلِكَ وَالْإِبْرَاقُ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَنَافِعِ زِيدَتْ عَلَيْهِ مَعْلُومِيَّةُ الْمُسَاجِرِ الْخَبْرَةُ وَالْمُدَّةُ وَغَيْرُ ذَلِكَ فَالْتَهَى عَنْ هَذِهِ الْأَفْعَالِ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ يُحْمَلُ عَلَى الْقَبِيحِ الْوَضْعِيِّ إِلَّا إِذَا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى كَوْنِهِ قَبِيحًا لِعَيْنِهِ كَالْبَيْعِ عَنْ بَيْعِ الْمُضَامِينِ وَالْمَلَا قِيَمِ وَصَلَوَاتُ الْمُحَدَّثِ -

ترجمہ اور جب مصنف نے تقسیم نہیں کی تقسیم نے فارغ ہو گئے تو ارادہ کیا کہ یہ بیان کریں کہ کون سی قسم نہیں تقسیم اول میں اور کون سی نہیں تقسیم ثانی میں واقع ہوتی ہے۔ پس فرمایا۔ والنہی عن الافعال المحسۃ یقع علی القسم الاول، نہی عن الافعال المحسۃ کا اطلاق پہلی قسم پر ہوتا ہے، افعال محسۃ سے مراد وہ افعال ہیں جن کے معنی قدیم ہیں اور شریعت کے درود سے پہلے معلوم ہیں، اور اب تک اپنی حالت پر باقی ہیں شرع سے تبدیل نہیں ہوئے جیسے قتل کرنا، زنا کرنا، شراب پینا، ان کے معنی اور باہت حرمت نازل ہونے کے بعد اپنی حالت پر باقی ہیں اور یہ مراد نہیں ہے کہ ان کی حرمت حسی ہے جس کے ذریعہ معلوم ہوتی ہے شرع پر موقوف نہیں ہے پس عنداطلاق اور عدم الواقع ان افعال محسۃ سے نہیں کا اطلاق قبیح لعینہ پر ہوتا ہے لیکن جب کوئی دلیل اس کے خلاف پر قائم ہو جائے تو قبیح لعینہ پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا ہے جیسے وطی بحالت حیض کہ یہ حرام لغو ہے، باوجودیکہ یہ فعل حسی ہے اس کے خلاف میں دلیل قائم ہے، اور نہی عن الامور الشرعیہ کا اطلاق اس قسم پر ہوتا ہے جس سے قبیح وصفی متصل ہے، اس کا عطف عن الافعال المحسۃ پر ہے یعنی امور شرعیہ سے نہیں اس قسم پر ہوتا ہے جس سے قبیح وصفی متصل ہوتا ہے یعنی اس نہی کا محل اس بات پر ہوتا ہے کہ منہی عنہ قبیح لغو وصفی ہے اور امور شرعیہ سے مراد وہ امور ہیں جن کے اصلی معنوں میں شرع کے درود کے بعد تغیر و تبدل آگیا ہو جیسے روزہ نماز، بیع اور اجارہ۔

فانص الصوم هو الامساك في الصوم اصل في امساك (روکنے) کا نام ہے اور شرع میں چند چیزیں اس میں بڑھادی گئی ہیں (جیسے کھانے، پینے، درجماع سے نفس کو روکنا) اور یہ روکنا صبح صادق سے غروب شمس تک ہو اور نیت بھی ہو، اور صلوٰۃ یہ اصل میں دعا ہے اس پر بھی چند چیزیں بڑھا دی گئی ہیں (جیسے رکوع، سجود، قنود قیام وغیرہ) اور بیع فقط ایک مال کو دوسرے مال کے بدلے بدلنے کا نام ہے اس پر عاقدین کی اہلیت کا ہونا (یعنی بائع اور مشتری کا عقل مند اور تمیز دہ ہونا) معقود علیہ یعنی بیع کا محل ہونا وغیرہ مثلاً بیع موجود ہو کیونکہ معدوم چیز کی بیع نہیں ہوتی، بیع مملوک ہو کیونکہ غیر مملوک شئی کی بیع نہیں ہوتی وغیرہ، اور اجارہ اصل میں مال کو منافع سے بدلنے کا نام ہے، پھر اس پر اضافہ کیا گیا

کہ اجرت پر لینے والا اور اجرت مدت وغیرہ معلوم ہوں۔

فالہی عن ہذہ الافعال عند الاطلاق ان الافعال سے ہنی کا اطلاق قبیح وصفی پر محمول کیا جاتا ہے لیکن اس وقت جب کہ ہنی عن کے قبیح لعینہ ہونے پر دلیل قائم ہو جائے جیسے مضامین اور ملائح کی بیع اور محدث کی صلوة سے ہنی (کیونکہ ان دونوں کے قبیح لعینہ ہونے پر دلیل موجود ہے)۔

تشریح عبارات ہنی اور مانعت کا مریخ افعال اور کام میں، ہنی کے ذریعہ کسی کام کے متارکہ ہی کا مطالبہ لازم اور ضروری کیا جاتا ہے اس لئے ضرورت داعی ہوئی کہ کاموں سے متعلق ایسا قانون بنایا جائے جو واضح کر دے کہ کون کون سے کام ہنی کی کون کون سی قسموں سے تعلق رکھتے ہیں۔

ما تن علیہ الرحمہ نے ہنی کی تعریف اور اس کی تقسیم اور تفہیم کے بعد ایسے کاموں کے متعلق متن استوار کیا جو ہنی کے اطلاق و استعمال میں سامنے ہوتے ہیں۔

وہ کام جن سے ہنی کی جاتی ہے دو طرح کے ہیں ۱۔ محسوس کام ۲۔ شریعت کے کام محسوس کام کے سلسلے میں برائی جانے والی ہنی کی پہلی قسم قبیح لعینہ میں شمار کی جائے گی اور شریعت کے کاموں کے تعلق سے ردنا ہونے والی ہنی وصفی قبیح لغیرہ کی قسم میں شامل ہوگی۔

محسوس کاموں سے مراد یہ ہے کہ شریعت آنے سے قبل ان کاموں کے جو معانی اور مفہیم لوگوں کو معلوم تھے شریعت آنے کے بعد وہ ہی معانی جوں کے توں باقی رہیں ان میں کسی طرح کا کوئی تغیر نہ کیا جائے جیسے قتل کرنا، کشتی یا احترام جان کو ضائع کر دینا، قتل کہلا سنا ہے، یہ معنی شریعت سے قبل معلوم تھے، شریعت کی آمد کے بعد بھی یہی معنی جوں کے توں باقی ہیں جب بھی کسی محترم جان کو یعنی جس کے ضیاع کا استحقاق حاصل نہ ہو، ضائع کیا جائے گا تب تب اسے قتل ہی کہیں گے۔

ایک محسوس کام زنا ہے اس کا معنی اور مفہوم یہ ہے کہ کسی عورت کی شرمگاہ سے شہوت رانی کی جائے، اس شرمگاہ کا کوئی حق شہوت شانے والے کو نہ پہنچتا ہو، یعنی نہ تونکاج نہ نکاج کے شبہ و ملک میں نہ کاٹہ تھا کہ جس مذکور شرمگاہ سے شہوت جائز قرار دی جائے، بہر کیف کسی طرح کے معروف استحقاق کے بغیر کسی شرمگاہ سے شہوت رانی زنا ہے یہ ایسا مفہوم و معنی ہے جو شریعت سے پہلے جس انداز سے میں موجود تھا ٹھیک اس کی مطابقت میں شریعت کی آمد کے بعد بھی موجود ہے اس کے مفہوم میں شریعت کے درود سے باعث کوئی تبدیلی طلوع نہیں ہوئی، یہی بات شراب پینے میں ہے، قتل زنا شراب نوشی حرام کر دیئے گئے، حرام کرنے کے بعد بھی ان کے وہی معنی باقی ہیں جو تحریم سے پہلے معلوم اور متعارف تھے، نیز ان کاموں کی باہتیس تحریم کے بعد بھی قطعی وہی ہیں جو تحریم کے اعلان سے پیشتر لوگوں کو معلوم تھے ان کاموں کے محسوساتی زاویے میں حرام ہونے کا یہ مفہوم نہیں کہ ان کی حرمت صرف اور صرف محسوس پر منحصر ہے

اور شریعت سے اس کا کوئی علاقہ نہیں بلکہ بات یہ ہے کہ حرمت تو شریعت ہی سے معلوم ہوگی البتہ آمد شریعت سے پیشتر ان کے مفاہیم کے معلوم ہونے کی وجہ سے انہیں محسوس کام کہا گیا، اس کی توجیہ یہ ہے کہ حرمت اور تحریم کا علاقہ احکام سے ہونا بدیہی تھا، پھر یہ بھی غیر مبہم ہے کہ احکام کے ثبوت میں شریعت ہی پر انحصار کیا جائے گا، شریعت سے برگشتہ ہو کر کوئی اور دلیل نامعتبر ہوگی۔

تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ محسوس کاموں سے نہی کی جائے تو یہ نہی قبیح لعینہ کہلائے گی یعنی مطلقاً نہی کی جائے اور کوئی مانع یعنی قرینہ موجود نہ ہو جو نہی کو مطلق ہونے سے غیر مطلق کی جانب پھردے تو محسوس کاموں سے متعلق یہ نہی قبیح لعینہ والی قسم میں داخل کر دی جائے گی۔

البتہ اگر کوئی کام محسوس کاموں کی فہرست میں آتا ہو اور اس سے نہی کی گئی ہو تو لیکن اس نہی کے اندر اطلاق و آزادی اور مانع و قرینہ کی معدومیت نہ ہو بلکہ کوئی دلیل وہاں ایسی ہو جو اس محسوس کام سے متعلق نہی کے بارے میں واضح کر دے کہ یہ نہی قبیح لعینہ نہیں بلکہ قبیح لغیرہ ہے تو محسوس کام کے بارے میں اس کی گئی یہ نہی قبیح لغیرہ میں داخل ہوگی جیسے حالتہ بیوی سے جماع کرنا، یہ ایک حسی کام ہے اس لئے کہ اس کا معنی معلوم ہے اپنی بیوی سے جماع کرنا روا نہ تھا مگر اس سے نہی کی گئی، اس نہی کا تقاضا یہ تھا کہ یہ قبیح لعینہ ہوتی کیونکہ محسوس کام سے نہی تھی لیکن قلعہ ہوا ذی آپ کہئے حیض گندگی ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان تھا مگر اس نے بتلایا کہ یہاں نہی اذلی اور گندگی کی وجہ سے کی گئی اور یہ اذی مجاور اور بڑ دس ہونے کے اندازے میں جماع سے جڑا ہوا ہے اس لیے اس دلیل نے صاف کر دیا کہ یہاں محسوس کام سے نہی قبیح لعینہ نہیں ہے بلکہ قبیح لغیرہ ہے اس لئے کہ مجاور سے نہی قبیح لغیرہ کہلاتی ہے۔ شریعت کے امور سے متعلق نہی وصفی قبیح لغیرہ کی قسم میں شمار کی جائے گی

قبیح لغیرہ کی دو قسمیں ہیں ۱۔ وصفی ۲۔ جوری، شرعی امور سے متعلق نہی وصفی قبیح لغیرہ میں شمار کئے جانے کے لئے مخصوص اس لئے ہو چکا ہے کہ ممکنہ حد تک قباحت اور منکریت کا بھرپور مظاہرہ مذ نظر تھا وصف جس کے باعث منہی عنہ میں قباحت و انکار آتے ہیں منہی عنہ سے چٹا رہتا ہے اس سے جدا نہیں ہوتا اور مجاور منہی عنہ جد بھی ہو جاتا ہے اس لئے باوجودیکہ مجاور سے بھی منہی عنہ میں قباحت و برتری رونما ہوتی ہے لیکن یہ قباحت اور برتری اس قدر تک نہیں ہوتی جتنی وصفی منہی عنہ میں ہوتی ہے۔

اصولی علماء نے شرعی امور سے متعلق نہی کو وصفی قبیح لغیرہ سے منسلک کرنے میں عمومیت اور غالبی حالت کا اعتبار کیا ہے ویسے حقیقت یہ ہے کہ کبھی کبھی شرعی امور سے مربوط نہی جوری قبیح لغیرہ کی قسم میں داخل کرنی پڑتی ہے، ابن ملک کے ارشاد کے مطابق غصب کردہ زمین میں نماز پڑھنے سے روکنا ایسی چیز ہے جو شرعی امر یعنی نماز سے متعلق ہونے کی وجہ سے وصفی قبیح لغیرہ میں داخل ہونی چاہئے تھی تاہم یہ جوری قبیح لغیرہ میں اس لئے داخل ہے کہ وہ معنی و مفہوم جس نے منہی عنہ یعنی نماز میں قباحت و

شناخت کے مفہوم کو ٹھونسنا ہے غصب کا معنی مفہوم ہے اور یہ وصف بن کر لازم نہیں ہو سکتا دلیل میں کہا جائے گا کہ کوئی شخص اپنی زمین میں نماز پڑھے تو یہاں غصب کا مفہوم معدوم ملے گا معلوم ہوا یہ مجاور اور پڑوسی کے انداز سے میں نماز سے ملا ہوا تھا، مجاور ہی کی خوبی ہے کہ وہ جدا ہو جاتا ہے، بات صاف ہو گئی کہ غصب کردہ زمین میں نماز پڑھنا شرعی امر تھا لیکن اس سے نہیں، جواری قبیح لغیرہ میں داخل ہو گئی نتیجے میں واضح ہو چلا کہ ہر ہر شرعی امر سے متعلق نازل ہونے والی نہیں وصفی قبیح لغیرہ نہیں ہو سکتی۔ شریعت کے کاموں یا شرعی امور سے مراد یہ ہے کہ کام ایسے ہوں جن کے معانی اور مفہوم میں شریعت کی آمد کے بعد تبدیلی واقع ہوئی ہو جیسے صوم، روزہ کا لغوی معنی تھا روکنا لیکن شریعت نے اس میں کئی اضافات کئے مثلاً عداقت عدا نیت عدا حیض اور نفاس سے طہارت عدا ایمان عدا روزہ کو توڑنا یا تین چیزوں سے روکنا، وقت تو یہ ہے کہ صبح صادق سے غروب آفتاب تک رکنا ہو گا ساتھ ہی اللہ رب العزت کے لئے اپنے آپ کو روکے رہنے کی نیت کی جائے، عورت ہے تو حیض و نفاس سے پاک ہو ورنہ اس کا روکنا معتبر نہیں ہو گا، نیز عورت ہو یا مرد انہیں لوگوں کا خود کو اللہ جل شانہ کے لئے روکنا قابل اعتبار ہو گا جو مومن ہوں، اس شرط کے ساتھ کہ شریعت کے ملے کردہ تین مضطرات ادا کھانے پینے اور ہم بستر ہونے سے اپنے کو روکا جائے۔

نماز کا معنی لغت میں اور لوگوں کے علم و ادراک میں دعا کرنا تھا یا سرین کے دونوں حصوں کو حرکت دینا تھا، مگر شریعت نے اس میں بھی کچھ اضافات کئے جنہیں آپ نماز کے ارکان کہہ سکتے ہیں چنانچہ شریعت نے نماز میں عدا قیام عدا قرارت عدا رکوع عدا سجود اور شرائط مثلاً عدا چھوٹی بڑی ناپاکی سے پاک ہو گا، عدا ستر کا چھپانا عدا قبلہ کا استقبال عدا نیت کرنا، مذکورہ اضافات کی رعایت کے ساتھ ادا کی جانے والی نماز شریعت نماز کہے گی۔

بیع یعنی خرید و فروخت کا لغوی اور لوگوں میں متعارف مفہوم و معنی جو اس کا اصلی یعنی لغوی معنی تھا یہ تھا کہ ایک مال کا دوسرے مال سے تبادلہ کیا جائے، ایک شخص ایک مال دے کر دوسرے شخص سے دوسرا مال لیتا تھا اسے ہی لغت میں بیع اور خرید و فروخت کا نام دیتے ہیں پھر بھی شریعت نے اس میں چند اضافات ایسے کئے ہیں جن میں بعض اضافات کا تعلق اہل معاملہ سے ہے اور بعض کا معاملہ کے محل سے شریعت نے واضح کر دیا کہ خرید و فروخت کے لئے ضروری ہے کہ عاقدین یعنی خریدنے اور بیچنے والے اہل ہوں اہل سے شریعت کے نزدیک عقل اور تمیز کی طرف اشارہ ہوتا ہے یعنی خریدنے اور بیچنے والے عقلمند اور باتمیز ہوں، مجنوں اور بے تمیز یعنی لاشعور کی خرید و فروخت شریعت میں بے معنی ہو گی، اور جس چیز کی بیع کی جائے جسے معقود علیہ کہتے ہیں موجود ہو کیونکہ موجود نہ ہونے کی شکل میں یہ بیع شریعت نامعتبر ٹھہرائے گی باعث یہ ہے کہ غیر موجود یعنی معدوم کی بیع

شریعت نے لایع شمار کیا ہے نیز جس چیز کو بیجا جا رہا ہے جسے بیع کہتے ہیں بیچنے والے کی ملکیت میں ہو اگر اس کی ملکیت میں نہیں یعنی بیع کا بایع مالک نہیں تو یہ بیع شریعت میں بیع نہیں کہلائے گی، اسی طرح خریدنے اور بیچنے والے کے لئے ضروری ہوگا کہ قوت سماع رکھتے ہوں فتاویٰ ہندیہ میں صراحت ملتی ہے کہ بالفرض خریدنے والے نے کہا کہ میں یہ چیز خرید رہا ہوں اور بیچنے والے نے سنا نہیں تو یہ بیع انعقاد پذیر نہیں ہوگی، بہر حال شریعت کی نظر میں مذکور تمام اضافات کی انجام دہی کے بعد ہی بیع بیع کہلائے گی۔

آخر میں اجارہ لے لیجئے، اجارہ کا اصل یعنی لغوی معنی تھا مال کو منافع سے بدلنا، یعنی مال کے بدلے نفع حاصل کرنا فائدے کے حصول کو مال سے چاہنا، مگر شریعت نے اجارے میں کچھ اضافے کئے ہیں شریعت اپنے برپا کردہ انہی اضافوں کے جلو میں اجارے کا حجاز دے گی، مثلاً جو چیز اجارے پر لی جا رہی ہے وہ معلوم ہونی چاہئے بالفرض یہ معلوم ہو کہ آپ گھر اجارے پر لے رہے ہیں یا گدھا، گھوڑا، یا غلام، باندی، نیز چند گھر اور کسی غلام باندی اور متعدد گدھوں، گھوڑوں کے موجود ہونے کی صورت میں ضروری ہوگا کہ اجرت پر لیا جانے والا گھر یا گدھا، یا گھوڑا یا غلام، باندی متعین ہو جائے یہ بھی معلوم ہو کہ کتنی اجرت پر آپ اجارہ کا معاملہ کر رہے ہیں بالفرض اجرت کی مقدار اور اس کا مبلغ رقم و نقد معلوم نہ ہو تو یہ عدم علم جو جہالت کہلائے گی منازعت اور جھگڑے پر آمادہ کریگی ۳ اور اجارے کی مدت بھی معلوم ہو یعنی کتنے دنوں کے لئے آپ اجارہ کا معاملہ کر رہے ہیں، عتق اور حقیقی یا شرعی تناظر میں منافع کا حصول ممکن ہونا ضروری ہوگا، یہی وجہ ہے کہ ایک بھاگے ہوئے غلام پر اجارہ کا معاملہ کرنا درست نہیں ہوگا کیونکہ حقیقی معنوں میں اس سے منافع کا حصول قدرت و امکان سے خارج ہے، نیز کسی معصیت پر اجارہ کا معاملہ کرنا جائز نہیں ہوگا، باعث یہ ہے کہ شرعی نقطہ نگاہ سے معصیت پر برپائے گئے اجارے کے ذریعہ منافع کا حصول قدرت و امکان سے باہر ہوگا اس لئے کہ شریعت اسے اجارہ تسلیم نہیں کرتی بہر کیف اجارہ کا معاملہ شریعت کے اضافوں کے ساتھ عدم سے وجود میں لانا ہی شریعت کا کام اور شرعی امر ہے،

بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ جو امور و معاملات شرعی امور و معاملات ہیں ان کے سلسلہ میں طہلوع ہونے والی نہیں وصفی قبیح لغیرہ کی قسم میں داخل شمار کی جائے گی، یہیں سے ذہن نشین رکھئے شرعی امور کے سلسلے میں جب مطلق نہیں کی جائے گی تو یہ نہیں وصفی قبیح لغیرہ میں داخل ہوگی اور مطلق نہیں سے مراد یہ ہے کہ اس نہیں کے قبیح لغیرہ کی قسم میں شمار نہ کئے جائے کی نہ کوئی دلیل اور قرینہ موجود ہو نہ ہی کوئی چیز مانع بنے کہ اسے قبیح لغیرہ وصفی نہیں کے برعکس قبیح لعینہ میں داخل مانا جائے، البتہ اگر دلیل موجود ہو کہ منہی عنہ قبیح لعینہ ہے اگرچہ شرعی سے نہیں کی گئی ہے تب یہ منہی عنہ قبیح لعینہ

ہو جائے گا جیسے مضمون اور ملقوح کی خرید اور فروخت اور بے وضو شخص کی نماز، یہ شریعت کے امور تھے ان تمام باتوں سے منع کیا گیا ہے چاہیے تو یہ تھا کہ یہ بھی قبیح لغیرہ وصفی میں شمار کی جائے لیکن دلیل نے واضح کر دیا کہ منہی عنہ میں پایا جانے والا قبیح قبیح لعینہ ہے لہذا ابھی قبیح لعینہ کی قسم میں داخل ہوگی، مضمون اور ملقوح میں بیع کا رکن یعنی مبیع موجود نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ مضمون ترکا مادہ تولید اور ملقوح مادہ کے رحم میں داخل کیا گیا پانی جن کی بیع کی جا رہی ہے موجود نہیں، یہی لہذا یہ باطل بیع اور قبیح لعینہ ہوگی یعنی اس بیع کے عین اس کی حقیقت میں قباحت موجود سمجھیے اور بے وضو شخص کی نماز اس لئے قبیح ہے کہ نماز گرچہ اپنے اندر ایک اچھا معنی لئے ہوئے ہے یہ تو سراسر عبادت ہے تاہم شریعت نے بندے کو مامور کر دیا تھا کہ وہ نماز ادا کرے گا اہل اسی وقت سمجھا جائے گا جب با وضو ہو اگر بے وضو ہو کر نماز ادا کرے گا تو لازماً اس کی نماز قبیح لعینہ ہوگی، چاہیے تو یہ تھا کہ یہ بھی قبیح لغیرہ وصفی ہوتی مگر دلیل نے اسے قبیح لعینہ کے بطور واضح کیا، جسے میں واضح کر چکا ہوں۔

مضامین اور ملائح کے متعلق نہیں کے مسئلے میں ابتدائی صفحات لکھتے ہوئے ہم کلام کر چکے ہیں، یہاں آپ کو ماضی کی تفصیل کی طرف لوٹنا ہے، شارح چونکہ آگے چل کر خود ہی مضامین اور ملائح کی تحقیق کریں گے اس لئے مناسب یہی ہے کہ یہاں جتنا کلام کیا گیا اسی پر قناعت کی جائے۔

ضرورت نہیں تھی کہ محدث یعنی بے وضو شخص کی نماز کی ادائے گ کا قبیح لعینہ ہونا واضح کیا جائے اس لئے کہ اس سے قبل یہی وضاحت گزر چکی تھی لیکن مسئلے کی تفہیم کے لئے واجباً تفصیل سے گریز ناممکن ہو جاتا ہے،

لَاَنَّ الْقُبْحَ يَثْبُتُ اِتِّصَاءً فَلَا يَتَحَقُّ عَلَى وَجْهِ يَبْطُلُ بِهِ الْمُقْتَضَى وَهُوَ النَّهْيُ دَلِيلٌ عَلَى الدَّعْوَى الْاُخْيَرَةِ وَيَبَيِّنُهَا يَنْقَضِي بَسْطًا وَهُوَ اَنْ فِي النَّهْيِ عَنِ الْاَنْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ اِخْتِلَافًا فَقَالَ الشَّافِعِيُّ "اِنَّهُ يَنْقَضِي الْقُبْحُ لِحَيْثِهِ وَهُوَ اَكْمَلُ قِيَاسًا عَلَى الْاَوَّلِ عَلَى مَا يَأْتِي وَنَحْنُ نَقُولُ اَنَّ النَّهْيَ يَرَادُ بِهِ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا اِلَى اِخْتِيَارِ الْعِبَادَةِ اِنْ كَفَّ عَنِ الْمُنْهَى عَنْهُ بِاخْتِيَارِهِ يَتَابُ عَلَيْهِ وَلَا اِيْعَاقُ عَلَيْهِ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ ثُمَّ اِخْتِيَارُ شَيْءٍ ذَلِكَ اَلْكَفُّ نَفْيًا وَنَسْخًا لِاَنَّهُمَا كَمَا اِذَا لَمْ يَكُنْ فِي الْكُوزِ مَاءٌ وَيُقَالُ لَهُ لَا تَشْرِبْ هَذَا نَفْيٌ وَاِنْ قِيلَ لَهُ ذَلِكَ يَوْجُودُ الْمَاءُ شَيْءٌ نَهْيًا فَالْاَصْلُ فِي النَّهْيِ عَدَمُ الْفِعْلِ بِالْاِخْتِيَارِ وَالْقُبْحُ اِمَّا يَثْبُتُ فِي النَّهْيِ اِتِّصَاءً صَوْرَةً حِكْمَةً النَّاهِي فَيَنْبَغِي اَنْ لَا يَصَحَّ هَذَا الْقُبْحُ عَلَى وَجْهِ يَبْطُلُ بِهِ الْمُقْتَضَى اَعْنَى النَّهْيُ لِاَنَّهُ اِذَا اخَذَ الْقُبْحُ قُبْحًا لِحَيْثِهِ صَارَ النَّهْيُ نَفْيًا وَيَبْطُلُ الْاِخْتِيَارُ اِذَا اِخْتِيَارَ كُلَّ شَيْءٍ مِمَّا نَاسَبُ

فَالْإِخْتِيَارُ الْأَفْعَالِ الْحَسْبِيَّةُ هُوَ الْقُدْرَةُ حَسَبًا أَيُّ يَقْدِرُ الْفَاعِلُ أَنْ يَفْعَلَ لِمَنْ نَابَ بِإِخْتِيَارِهِ ثُمَّ
يَكْفُ عَنْهُ نَظَرٌ إِلَى تَعَالَى اللَّهُ تَعَالَى فَيَكُونُ الْقَبْحُ ثَمَّةً لِعَيْنِهِ وَإِخْتِيَارُ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةُ أَنْ
يَكُونَ إِخْتِيَارُ الْفِعْلِ فِيهِ مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ وَمَعَ ذَلِكَ يَنْهَاهُ عَنْهُ فَيَكُونُ مَا ذُوْنًا فِيهِ وَمُتَمَوِّعًا
عَنْهُ جَمِيعًا وَلَا يَجْتَمِعَانِ قَطْرًا إِلَّا أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْفِعْلُ مُشْرُوعًا بِإِعْتِبَارِ أَصْلِهِ وَذَاتِهِ وَفَيْضًا
بِإِعْتِبَارِ وَصْفِهِ وَلَا يَكْفِي فِي هَذِهِ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ الْإِخْتِيَارُ الْحَسْبِيُّ كَمَا كَانَ فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ
وَالشَّارِعِيُّ إِذَا قَالَ بِكَمَالِ الْقَبْحِ أَعْنَى لِعَيْنِهِ ذَهَبَ الْإِخْتِيَارُ الشَّرْعِيُّ وَبَقِيَ الْإِخْتِيَارُ الْحَسْبِيُّ
وَهُوَ الْبَقِيَّةُ فَصَارَ النَّهْيُ نَهْيًا وَلَسْتُحًا وَبَطَلَ الْمُقْتَضَى لِحَاكِيَةِ الْمُقْتَضَى وَهُوَ قَبِيحٌ جَدًّا هَذَا هُوَ
عَايَةُ الْحَقِيقَةِ فِي هَذَا الْمَقَامِ

ترجمہ اس لئے کہ قباحت اقتضار سے ثابت ہوتی ہے لہذا اس کا تحقق اس طریق پر نہ ہوگا کہ جس سے
مقتضیٰ یعنی نفی باطل ہو جائے، یہ آخری دعوے کی دلیل ہے، دعویٰ یہ ہے کہ افعال شرعیہ سے
نفی کا اطلاق قبح وصفی پر ہوتا ہے اس کا بیان تفصیل چاہتا ہے اور وہ یہ ہے کہ نفی عن الافعال الشرعیہ میں
اختلاف ہے، امام شافعیؒ نے فرمایا کہ یہ نفی قبح لعینہ کا تقاضا کرتی ہے اور یہی کامل ہے قسم اول پر
قیاس کرتے ہوئے جیسا کہ آگے آئے گا، ادرہم کہتے ہیں کہ نفی سے مراد فعل کا نہ ہونا اس اعتبار سے کہ وہ
بندوں کے اختیار کی طرف مضاف ہے کیونکہ منہی عنہ سے رکنا بندے کے اختیار میں ہے، رُکے گا تو ثواب
دیا جائے گا ورنہ عذاب دیا جائے گا، اور اگر یہاں اختیار نہ ہو اس کف یعنی رکنے کو نفی اور نسخ کہاں
جائے گا، نفی نہ کہا جائے گا جیسے پیار میں پانی نہ ہو پھر مخاطب سے کہا جائے کہ مت یو، تو یہ نفی ہے (یعنی
فعل شرب کی نفی ہے) اور اگر یہی لفظ پانی کی موجودگی میں کہا جائے تو اس کا نام نفی رکھا جاتا ہے، پس معلوم
ہوا کہ نفی میں اصل یہ ہے کہ فعل کا عدم اختیار سے ہو، اور قباحت نفی میں اقتضار ثابت ہوتی ہے نہ ہی
کی حکمت کی وجہ سے، پس مناسب یہ ہے کہ یہ قباحت ایسے طریق پر مستحق نہ ہو جس کے مقتضیٰ یعنی نفی باطل
ہو جائے کیونکہ جب قبح قبح لعینہ ہوگا تو یوں ہی نفی بن جائے گا اور اختیار باطل ہو جائے گا کیونکہ ہر شے کا
اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے۔

فَالْإِخْتِيَارُ الْأَفْعَالِ الْحَسْبِيَّةِ پس افعال حسبیہ میں اختیار کا ہونا قدرت حسبیہ ہے، یعنی فاعل اس
بات کی قدرت رکھتا ہے کہ زنا کرے مگر اللہ تعالیٰ کی طرف نفی (مانعت) کو دیکھ کر اس سے رک جاتا ہے
تو یہاں قبح لعینہ ہوگا اور افعال شرعیہ کا اختیار یہ ہے کہ اس میں فعل کا اختیار شارع کی جانب
سے اس کے باوجود مکلف کو اس سے منع کرتا (رہتا) ہے۔ پس بندہ اس فعل میں ماذون (اجازت یافتہ) ہوا

بھی ہے، اور اس سے رد کا بھی کیا ہے، اور یہ دونوں کام ایک وقت میں جمع نہیں ہو سکتے سوار اس کے کفعل اپنی اصل اور ذات سے مشروع اور جائز ہو اور اپنے وصف کی وجہ سے قبیح ہو اور افعال شرعیہ میں اختیار حسی کافی نہیں ہے جس طرح قسم اول میں کافی تھا، اور امام شافعیؒ نے جب کہ کمال قبح یعنی قبیح لعینہ کے قائل ہیں تو اس سے اختیار شرعی ختم ہو گیا اور اختیار حسی باقی رہ گیا اور ہمارے لئے نفع نہیں دیتا پس یہی نفی اور نسخ ہو گئی اور مقتضی کی رعایت سے مقتضی باطل ہو گیا اور یہ بہت زیادہ قبیح ہے، اس مقام پر یہی آخری تحقیق ہے۔

تشریح عبارات واضح رہے کہ شرعی افعال اور امور کے بارے میں نمودار ہونے والی بھی قبیح لغیرہ وصفی نہیں کہلاتی ہے، اسے ہم بیان کرتے آئے ہیں، یہ احناف کا فرمودہ تھا لیکن اس فرمودے کو شافعیؒ نے تسلیم نہیں کیا وہ کہتے ہیں شرعی افعال اور امور کے بارے میں نمودار ہونے والی بھی قبیح لغیرہ وصفی نہیں ہے بلکہ قبیح لعینہ ہے۔

ماتن علیہ الرحمہ نے احناف کے اس فیصلہ کو کہ شرعی افعال اور امور کے سلسلہ میں ہر پا کردہ بھی وصفی قبیح لغیرہ کہلاتی ہے مدلل اور برحق اور شافعیؒ نے اس عندیہ کو کہ شرعی افعال اور امور کے تعلق سے طلوع ہونے والی بھی وصفی قبیح لغیرہ نہیں ہوتی بلکہ قبیح لعینہ ہوتی ہے غیر مدلل اور باطل و سوخت قرار دیا ہے۔

لان القبح یثبت اقتضاء عبارت سے ماتن نے انتہائی مختصر عبارت میں احناف کی صحت اور شافعی کے بطلان کا واضح اشارہ دیا، ہم اس کی وضاحت کے لئے، تفصیلی کلام کرنے پر مجبور ہیں۔ آپ پڑھ آتے ہیں کہ نہی دو طرح کے افعال کے بارے میں رد نہا ہوتی ہے عا حسی افعال کے

بارے میں عا شرعی افعال کے بارے میں جسی افعال کے بارے میں مطلق نہی کا رد نہا ہونا بذات خود دلیل بخاتا ہے کہ یہ افعال اپنی ذات واصل میں قبیح اور بد ہیں کیونکہ حسی افعال کے واقعی مفاہیم میں قباحت پائی جاتی ہے حسی افعال کے بارے میں جاری کی گئی تھی، قبیح لعینہ اسی لئے ہوتی ہے کہ حسی افعال اپنے عین اور واقعی مفہوم میں قبیح ہوتے ہیں، احناف اور شافعیؒ اس بارے میں متفق ہیں کہ حسی افعال کے متعلق برپا کی گئی نہی قبیح لعینہ ہے اور اس میں پایا جانے والا قبح قبیح لعینہ ہے، قبیح لغیرہ قباحت اور مکمل منکریت کا نام ہے باعث یہ ہے کہ نہی کرنے والی ذات کے اختیارات بھرپور ہیں اس کی قدرت کے نافذ ہونے میں شک نہیں کیا جاسکتا اور اس کی گہری حکمت و دانشمندی کا اعتراف طبعی امر ہے، جب نہی فرمانے والی عظیم ذات کے بالا اوصاف بد بھی ملے تب ضروری ٹھہرا کہ نہی حسی افعال کے عین اور ان کی اصل میں قبیح و منکریت پائے جانے کا اقتضاء تقاضا کرے، اس تقاضے کی وجہ یہ ہے کہ حسی افعال اپنے عین اور اپنی اصل میں حسی انداز سے

میں قباحت کے ساتھ ہی وجود پذیر ہوتے اور پائے جاتے ہیں،
 حسی افعال کی طرح شرعی افعال کے سلسلے میں بھی نہی واقع ہوتی ہے، شرعی افعال دامور کے حق میں نمودار
 ہونے والی نہی کے بارے میں تفصیل پڑھتے چلیے، شرعی تقرنات اور شرعی افعال دامور کے متعلق نمودار ہونوالی
 مطلق نہی یہ تقاضا کرے گی کہ شرعی افعال جن سے رد کا گیا جنہیں منہی عنہ کہا جاتا ہے ان میں جو قباحت و فح
 پایا جا رہا ہے وہ شرعی افعال کے عین اور ان کی اصل میں نہیں پایا جاتا بلکہ یہ فح ایسے معنی اور مفہوم کی وجہ
 سے رونما ہو رہا ہے جو شرعی افعال یعنی منہی عنہ کے علاوہ میں پایا جا رہا ہے، لیکن شرعی افعال یعنی منہی عنہ کے علاوہ
 پایا جانے والا فح شرعی افعال یعنی منہی عنہ سے متفصل اور اس کے ساتھ لگا رہتا ہے یہ اتصال اور لگنا وصف
 کی حیثیت سے ہوتا ہے، معلوم ہوا شرعی افعال یعنی منہی عنہ اپنے عین اور اپنی اصل میں قباحت نہ پائی جانے کی
 وجہ سے جس طرح نہی آنے سے پہلے پہلے جائز اور مشروع تھے اسی طرح نہی آنے کے بعد بھی اپنے عین اور اپنی
 اصل کے لحاظ سے جائز اور مشروع رہیں گے اس لئے کہ ان کے عین اور اصل میں کوئی بھی فح نہیں، لیکن ان
 شرعی افعال جنہیں منہی عنہ میں وصف کے لحاظ سے فح آگیا وصف کے لحاظ سے فح اس لئے آیا کہ شرعی وہ افعال
 میں فح ان کے عین اور ان کی اصل میں یعنی لغت کے لحاظ سے ان شرعی افعال میں فح ثابت اور موجود نہیں
 تھا بلکہ ان شرعی افعال میں فح اس لئے آیا کہ ان کے بارے میں نہی کی گئی ہے اور نا ہی حکیم دانا تھے نا ہی
 اور نہی کرنے والے کی حکمت کی بداهت واضح کئے دیتی ہے کہ شرعی افعال یعنی منہی عنہ میں فح ہو مطلب
 یہ ہوا کہ شرعی افعال کے عین ان کی اصل میں فح نہیں تھا پھر بھی جب ان افعال کی نہی کر دی گئی اور انہیں
 ممنوع ٹھہرا دیا گیا تو نہی کرنے والے اور مخالفت کا حکم دینے والے کی طرف دیکھا جائے گا، نہی کرنوالے
 حکیم ہیں ان کی نہی اور مخالفت میں ضرور حکمت ہو گی نہی کرنے والے کی حکمت علانیہ تقاضا کرے گی کہ شرعی
 افعال یعنی منہی عنہ میں قباحت ہو گی، وجہ کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ نہی جب بھی کسی چیز سے کی جاتی ہے تو نہی
 تقاضا کرتی ہے کہ جس چیز سے نہی کی جا رہی ہے جسے منہی عنہ کہتے ہیں اس میں قباحت پائی جائے تو نہی مقتضی
 ہوتی یعنی تقاضا کرنے والی اور فح مقتضی ہوا یعنی تقاضا کیا گیا، شرعی افعال سے جو نہی کی گئی تھی تو اس نہی
 نے غور کرنے پر مجبور کر دیا تھا کہ ان افعال کے عین و اصل میں قباحت نہیں ہوتی اور نہی قباحت کی مقتضی
 اور تقاضا کرنے والی ہوتی ہے اور فح و قباحت مقتضی اور تقاضا کیا گیا کہلاتا ہے لہذا شرعی افعال سے متعلق
 آنے والی مطلق نہی یعنی مقتضی (فاعل) کا تقاضا تھا کہ فح مقتضی (مفعول) منہی عنہ یعنی شرعی افعال میں ضرور موجود
 ہوتا کہ مقتضی (فاعل) یعنی نہی کو صحیح قرار دیا جاسکے، کیونکہ شرعی افعال میں اگر فح نہ ملا تو ان سے نہی صحیح نہیں ہو گی
 کیونکہ نہی تو وہیں ہوتی ہے جن افعال میں فح پایا جائے، شرعی افعال کے عین و اصل میں فح نہیں تھا تو ان کے
 وصف میں فح مانا گیا تا کہ نہی یعنی مقتضی (فاعل) کو صحیح قرار دیا جاسکے، بس نہی کو صحیح قرار دینے کی ضرورت
 اس سے پوری ہو گئی کہ شرعی افعال میں فح وصف میں تسلیم کیا جائے اور اسے وصفی لغیرہ فح کہا جائے کیونکہ اگر

وصفی لغیرہ قبیح تسلیم نہ کیا جائے بلکہ قبیح لعینہ تسلیم کیا جائے تو یہ اس لئے صحیح نہیں ہوگا کہ قبیح مقتضی (مفعول ہے) اور قبیح لعینہ تسلیم کرنے میں مقتضی کی اتنی بھرپور رعایت لازم آئے گی کہ اس کی رعایت کی وجہ سے ہی یعنی مقتضی فاعل، باطل اور سوخت ہو جائے گا، حالانکہ شرعی افعال سے متعلق ہی کو صحیح قرار دینے کے لئے مقتضی یعنی قبیح کا اثبات اس طریقہ پر ہونا چاہیے کہ اس سے مقتضی یعنی ہی باطل نہ ہونے پائے، شرعی افعال میں قبیح اس انداز میں ثابت کیا جائے کہ ہی کا تقاضا پورا ہو جائے یعنی مہی عنہ میں قبیح ثابت ہو جائے، شرعی افعال میں قبیح اس انداز میں ثابت نہیں کیا جانا چاہیے کہ اس کی وجہ سے خود ہی باطل ہو جائے حالانکہ ہی ہی مہی عنہ میں قبیح کے موجود ہونے کا تقاضا کرتی ہے، اور قبیح تقاضا کردہ شئی ہے پس تقاضا کردہ شئی (مقتضی بصیغہ مفعول) قبیح کو اس انداز سے میں ثابت کیا جائے گا کہ اس سے تقاضا کرنے والی شئی (مقتضی بصیغہ فاعل) ہی کا احقاق اور اثبات ہو یعنی تقاضا کرنے والی شئی بذات خود تو موجود ہو، کیوں کہ آپ تقاضا کردہ شئی ثابت کرنے کے چکر میں تقاضا کرنے والی شئی کو ضائع اور سوخت کر دیں تو یہ بدترین قسم کی قباحت و دشنامت ہوگی، اس تناظر میں شافعی کی یہ منطق مان لیں کہ شرعی افعال سے کیا جائے والی ہی قبیح لعینہ کا تقاضا کرتی ہے تو شرعی فعل مشروع رہے گا ہی نہیں اور جب مشروع اور جائز نہیں رہے گا تو مقتضی اور ہی خود بخود سوخت اور لوہو ہوجائے گی اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی چیز سے جب ہی کی جاتی ہے تو مہی عنہ اور ممنوع کے تصور پر ہی ہی کا اعتماد ہوتا ہے کیونکہ ہی شے مراد ہوتی ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے کوئی کام نہ کرے تاکہ ہی کے بعد اختیار کے ساتھ رکنے کے باعث ثواب پائے اور ہی کے بعد اختیار کے ساتھ مہی عنہ اور ممنوع فعل کے ارتکاب کے سبب عقاب و عذاب کا مستحق ہو، کیونکہ کسی شئی سے ہی کرنا ایک آزمائش اور امتحان ہے ٹھیک اسی طرح جس طرح کسی حکم کے کرنے میں آزمائش اور امتحان کا اشارہ نمایاں ہوتا ہے، دیکھنا یہ ہوتا ہے کہ بندہ اپنے حاصل اختیار کے باوجود ناہی اور آمر یعنی اللہ رب العزت کی کتنی پروا کرتا ہے کہ ہی کے نتیجہ میں مہی عنہ سے رکنا اور امر کے باعث مامور بہ کو بجاتا ہے تاکہ رکنے اور بجا آوری کے بعد ثواب و نوازش کا استحقاق حاصل کرے اور نحران و خلاف ورزی کی حالت میں عذاب و عقاب کا مستحق ٹھہرے، اور امتحان و آزمائش اسی وقت ممکن الوجود ہوں گے جب بندہ کو کرنے نہ کرنے کا اختیار دیا جائے، اور بندے کا اختیار اسی وقت کہا جاسکے گا جب مہی عنہ مقصور ہو، اس لائق ہو کہ مہی عنہ کے مشروع ہونے کا تصور کیا جائے اور مہی عنہ کے مشروع ہونے کا تصور اسی وقت درست ہوگا جب اس مہی عنہ کو کیا جانا ممکن ہو، یعنی شریعت کی جانب سے اس کام کا جواز ہو جسے مشروع اور جائز کیا گیا کہتے ہیں۔ جب شریعت کا کام جواز ختم کر دے گی تو شریعت کی نگاہ میں وہ کام جائز ہی نہیں رہے گا پھر شرعی نقطہ نظر سے اس کام کے وجود میں لانے کا تصور ہی باطل ہو جائے گا۔

بالا تفصیل کے بعد اب شارح کو سمجھتے چلیے۔
یہی مقتضی (تقاضا کرنے والی اسم فاعل) ہے یہ قبیح مقتضی (تقاضا کیا گیا اسم مفعول) ہے یہ مہی عنہ

کے لئے قبیح کا تقاضا کیا جاتا ہے، مگر منہی عنہ ہی شرعی فعل ہے، قبیح کا تقاضا اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ مقتضیٰ یعنی منہی صحیح ہو، کسی مقتضیٰ یعنی تقاضا کی گئی شئی ثابت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ مقتضیٰ تقاضا کرنیوالی شئی موجود رہے (یعنی مقتضیٰ کو ثابت کرنے سے مقتضیٰ باطل اور معدوم ہو، تو یہ انتہائی بدترین صورت ہوگی جو قطعی مقبول اور معقول نہیں کہی جاسکتی۔

ایک ہے منہی ایک ہے نفی اور نسخ، دونوں میں فرق ہے، منہی اسے کہتے ہیں کہ کام کرنے نہ کرنے کا اختیار ہو مگر نہ کرنے کا حکم دیا جائے اور نفی اسے کہتے ہیں کہ کسی قسم کا اختیار ہی نہ ہو اسی کو نسخ کہتے ہیں، منہی میں کام کے جواز کا اور وجود میں لانے کا تصور باقی رہتا ہے اور نفی و نسخ میں اس کے جواز اور وجود میں لانے کا تصور باقی تو رہتا نہیں ساتھ ہی عدم بقا میں بندے کو کوئی اختیار بھی نہیں ہوتا۔

کسی چیز کا اختیار ہو بندہ کرنے نہ کرنے کا اختیار رکھتا ہے پھر اس سے روکا جائے تو اسے منہی کہتے ہیں جیسے زنا کرنا نہ کرنا بندے کے اختیار میں ہے لیکن زنا کاری سے روکا نہیں کہلائے گا اسی طرح عید قرباں کے دن روزہ رکھنا نہ رکھنا بندے کے اختیار میں ہے لیکن اس روزہ روزہ رکھنے کی ممانعت کرنا نہیں ہے، اس کے برعکس بندے کو کرنے نہ کرنے کا اختیار نہ ہو پھر اس سے روکا جائے تو یہ منہی کے بجائے نفی و نسخ کہلائے گی جیسے کسی اندھے سے کہا جائے تم مت دیکھو تو یہ منہی نہیں کہلائے گی بلکہ نفی اور نسخ کہلائے گی نفی کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ کام جس سے آپ روک رہے ہیں وجود پذیر نہیں کہا جاسکتا یعنی اس کے وجود پالینے اور ثابت ہو لینے کا تصور ہی ختم ہو چکا ہے اور اسی طرح پہلے میں پانی نہ ہو اور پھر آپ کہیں کہ تم مت پیو تو یہ منہی نہیں بلکہ نفی ہے یعنی آپ کہنا چاہتے ہیں کہ پیئے کا تصور ختم ہو چکا ہے یعنی پینا جو ایک کام اور ایک عمل تھا اس کا وجود اور ثبوت قطعی غیر متصور اور ناممکن ہے بالفرض اگر آپ اسے نفی کے بجائے منہی کہیں گے تو لازم آئے گا کہ ایک محال العمل کام سے آپ منع کر رہے ہیں اور یہ نری حماقت ہوگی کہ آپ ایسے کام سے روکیں جو خود ہی محال ہو مثلاً کسی سے کہنے لگیں تم آسمان پر مت چڑھو، اگر اسے آپ منہی اور روکنا کہیں تو یہ لغو اور عبث فرمودہ ہوگا اس لئے کہ آسمان پر چڑھنا ہی کب ممکن و متصور تھا کہ آپ اس سے روک رہے ہیں، ہاں اس کلام کو صحیح جب ہی کہہ سکیں کہ ہم اسے نفی اور نسخ قرار دیں یعنی یہ کہیں کہ آپ آسمان میں چڑھ نہیں سکتے آسمان پر چڑھنے کی نفی کرنے اور اس کے تصور و امکان کا انکار واضح کرنے کے لئے ایسا کہہ سکتے ہیں۔

بحث کا حاصل یہ ہے کہ منہی میں فعل کا عدم اور نہ کرنا مطلوب ہوتا ہے اور اس میں اختیار ہوتا ہے اور منہی کسی کام سے جب ہی کی جاتی ہے کہ منہی عنہ کام میں قباحت ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ منہی کرنے والا حکیم ہے اس کی حکمت کی بدایت کا ذاتی تقاضا یہ ہے کہ منہی عنہ میں قبیح ہو، لہذا منہی عنہ اور ممنوع کام میں قباحت ایسے ڈھنگ سے اور اتنی ہی ثابت کی جانی چاہیئے کہ جس سے قباحت کی مقتضیٰ یعنی منہی کا خاتمہ اور ضیاع نہ ہو اس لئے کہ شرعی افعال میں اگر قبیح لعینہ تسلیم کیا جائے تو منہی منہی نہ رہ کر نفی اور نسخ ہو جائے گی کیونکہ منہی عنہ

کام جب قبیح لعین ہوگا تو وہ ناممکن العمل اور محال العمل ہوگا اور باطل بھی ہوگا، یعنی شرعی نقطہ نظر سے اس کام کا نکلنا اور عدم سے وجود میں لانا، برپا کیا جانا اور عمل میں لانا ناممکن اس لئے ہوگا کہ قبیح لعینہ کی صورت میں اس کے جواز کا یہی سے قبل و بعد کوئی امکان ہی نہیں رہے گا کیونکہ یہ کام قبیح لعینہ ہونے کی وجہ سے عینی اور ذاتی قباحت کی حتمی کے نتیجے میں محال العمل ہو چکا تھا، یہ بات کھلی ہوئی ہے کہ محال العمل کام سے روکنا اور نہی کرنا ایک حماقت اور لغو کام کرنا ہے، اس حماقت سے بچنے کے لئے یہی کہا جائے گا کہ یہ ہی نہیں بلکہ نفی اور نسخ ہے تاکہ معکم کا کلام صحیح ٹھہرایا جاسکے، حاصل کلام یہ نکلا کہ شرعی افعال سے نہی کی صورت میں قبیح لعینہ کا فیصلہ دینے کی صورت میں نہی نفی ہو جائے گی اور نفی کا مطلب یہ ہے کہ وہاں اختیار نہیں رہ پائے گا، یعنی شریعت کی نظر میں اختیار نہیں رہے گا اس سے بحث نہیں کہ اس میں حسی قدرت اور عرف عامہ کی حد تک اختیار ہے لیکن اس نوعیت کا اختیار نہی کو نہی باقی رکھنے میں ناکام رہے گا، اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر شئی میں اسی کے مناسب یعنی اس چیز کے مقتضیات سے میل کھاتا ہوا اختیار ہونا چاہیے، اس زائد سے شرعی افعال میں شرعی اختیار معتبر ہوگا، یعنی وہ اختیار قابل قبول ہوگا جسے شارع کی جانب سے اختیار کی حیثیت میں عطا کیا گیا ہو، شرعی افعال میں عرف عامہ اور حسی قدرت جیسے اعتبارات اس لئے کارگر نہ ہونگے کہ یہ شرعی افعال سے میل نہیں کھاتے کیوں کہ یہ حسی افعال کے اندر جاری ہونے والے اعتبارات نہیں اور کون ہے جو نہیں جانتا کہ حسی اور شرعی افعال کی حدیں جدا جدا ہیں، حسی قدرت اور عرف عامہ کی حد تک محدود رہنے والے اختیار کی مثالی وضاحت میں گنہگار نے زنا کو پیش کیا ہے حسی قدرت کے اختیار کا مفہوم یہ ہے کہ زنا کرنے والا اس کا اختیار رکھتا ہے کہ وہ زنا کرے لیکن اللہ کی نہی اور مخالفت اور متارکہ فعل کے مطالبہ کی طرف نظر کرتے ہوئے وہ زنا نہیں کرتا تو اس میں قبیح لعینہ اس لئے ہوگا کہ یہ حسی فعل ہے اور میں واضح کر چکا ہوں کہ حسی افعال میں قبیح لعینہ ہی ہوتا ہے اور شرعی افعال میں موزوں ہونے والے اختیار کا مفہوم یہ ہے کہ وہاں شارع یعنی اللہ رب العزت کی جانب سے بندے کو اس نہی عنہ اور ممنوع فعل کے کرنے کا اختیار دیا جائے اور ساتھ ہی اس سے نہی کی جائے یعنی روک دیا جائے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شرعی فعل جس سے روکا گیا وہ نہی عنہ اور ممنوع ہوا اور ساتھ ہی روا اور مشروع بھی اور ایسا کبھی ہو ہی نہیں سکتا یعنی یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ ایک فعل اپنے فعل ہونے کی حد تک یعنی اپنے عین اور اصل کے لحاظ سے جائز بھی ہو اور ممنوع بھی ہو، اگر شرعی فعل سے متعلق نہی کے لئے یہ مان لیا جائے کہ اس نہی سے نہی عنہ اور ممنوع فعل میں قبیح لعینہ ثابت ہوتا ہے تو ماننا پڑے گا کہ شرعی فعل اپنی اصل اور عین میں قباحت رکھتا ہو اور اس قباحت سے روکنے کا حکم ہوا لہذا معلوم ہوا کہ آپ نہی کر رہے ہیں اور نہی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مخاطب جسے منع کیا جا رہا ہے وہ کام کرنے نہ کرنے کا اختیار رکھتا ہے، چونکہ کام شرعی ہے لہذا اختیار بھی شرعی ہوگا یعنی شارع اللہ رب العزت کی طرف سے ہوگا، اس سے لازم آئے گا کہ اللہ رب العزت ایک کام کو جو قبیح لعینہ ہے اس

کی اصل وعین میں قباحت و بدی ہے اسے منع کر رہے اور اسی کا اختیار دے رہیں حالانکہ اللہ رب العزت اس سے پاک ہیں کہ وہ کسی ایسے کام کا اختیار دیں جس کی اصل میں قبیح و منکریت فحاشی اور بے حیائی ہو، اس سے واضح ہو چلا کہ شرعی افعال سے کی جائے والی نہیں قبیح لعینہ تسلیم نہیں کی جائے گی ورنہ شرعی افعال کا اصل میں قبیح ہونا لازم آئے گا اور پھر ان سے نہی کے نتیجہ میں اللہ رب العزت پر الزام جائے گا کہ اچوں نے عین اور ذاتی قباحت کے حامل افعال کا اختیار دیا کیونکہ شرعی افعال سے نہی اس وقت تک نہیں کہی جائے گی جب تک آپ یہ مائیں کہ شارع نے انہیں کرنے نہ کرنے کے اختیارات دے رکھے ہیں و تعالیٰ اللہ ان يجعل لعباده خيرة ما يحوزهم من على الفحشا من الاعمال) تب یہ خرابی بھی لازم آئے گی کہ شارع ایک کام کرنے کے اختیار کے ساتھ اسے منع کر رہے ہیں تو گویا یہ کام جائز بھی اور ناجائز بھی ہے حالانکہ اصل اور ذات کے لحاظ سے کام صرف جائز یا ناجائز ہو سکتا ہے، اس خرابی سے بچنے کا ایک ہی راستہ ہے کہ آپ کہیں کہ شرعی فعل اپنی اصل، اپنی ذات، اپنے عین اور اپنے لغوی مہنوم کے لحاظ سے تو جائز ہے جیسے بیع کا یہ معنی کہ مال کو مال سے بدل جائے، اس کے اوصاف سے قطع نظر کر کے اور یہی شرعی فعل جو نہی عنہ سے اپنے وصف کے لحاظ سے قبیح ہو اور ممنوع ہو جیسے نا اہل یعنی لاعقل ولا شعور آدمی کی بیع، معلوم ہوا شرعی افعال میں نہی کی وجہ سے وصفی قبیح لغیرہ آئے گا قبیح لعینہ نہیں آسکتا ورنہ وہی فساد رونما ہوگا جو ابھی آپ پڑھتے آئے ہیں۔

شافعی کی منطق سنئے چلیے آپ کہتے ہیں شرعی افعال سے متعلق نہی کا تقاضا یہ ہے کہ شرعی افعال میں قبیح لعینہ ثابت کیا جائے، اس کا مطلب یہ نکلا کہ شرعی افعال کے بارے میں طلوع ہونے والی مطلق نہی شافعی کی تھیوری میں شرعی افعال کو باطل و محال کر دے گی کیونکہ عین اور اصلی قبیح انہیں افعال میں ہوتا ہے جو اسی حیثیت میں شہرت و تعارف پاتے ہیں کہ یہ قبیح میں قبیح لعینہ کے متعلق میں لکھ آیا ہوں کہ باطل اور محال فعل ہوتا ہے یعنی شریعت اس عمل کے جواز کا فیصلہ نہیں دے سکتی نہ ہی شریعت کے ہاں اس قبیح لعینہ کا وجود ممکن و مقصور ہوگا، یہ امام شافعی علیہ الرحمہ کی اپنی بصارت ہے فرماتے ہیں کہ شرعی افعال سے جو نہی کی گئی اس میں بھرپور قباحت اسی وقت آئے گی جب قبیح لغیرہ کے بجائے قبیح لعینہ ثابت کیا جائے گویا اس سلسلے میں شافعی افعال کی پہلی قسم یعنی حسی افعال کی طرف نظر لیجاتے ہیں ان کے فرمودے کا منشا یہ ہے کہ حسی افعال میں نہی اور ممانعت اس لئے برپا کی گئی کہ ان میں قباحت و شناعة ذاتی اور عینی تھی یعنی ان افعال کی اصل ان کے عین میں قبیح پایا جا رہا تھا لہذا شرعی افعال کے عین اور ان کی اصل میں قبیح کا وجود تسلیم کیجئے کیونکہ دونوں جگہ قبیح کی وجہ سے نہی کی گئی لہذا کوئی وجہ نہیں کہ ایک جگہ قبیح لعینہ تسلیم کیا جائے اور ایک جگہ قبیح لغیرہ اس کے برعکس دونوں جگہوں میں برابری کا قبیح ثابت کیا جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ حسی افعال سے مطلق نہی جب کی جاتی ہے تو وہاں یہ حسی افعال قبیح لعینہ ہوتے ہیں لہذا شرعی افعال سے مطلق نہی کی جائے تو انہیں بھی قبیح لعینہ کہیے مطلق نہی کا

تقاضا یہی ہے کہ اطلاق کے مشترکہ مفہوم میں مشارکت کی وجہ سے شرعی افعال کی نہیں کے نتیجے میں شرعی افعال میں قبیح کو قبیح لعینہ ٹھیک اسی اندازے میں تسلیم کیجئے جس اندازے میں حسی افعال کی نہیں کے نتیجے میں حسی افعال میں قبیح کو قبیح لعینہ تسلیم کیا جا چکا ہے لیکن شافعی علیہ الرحمہ سے چوک یہ ہوئی کہ انہوں نے بھی اور نفی کے مفہوموں میں تیز نہیں کیا میں واضح کر چکا ہوں کہ شرعی افعال میں بھی کے بعد قبیح لعینہ ماننے سے لازم آئے گا کہ وہاں شرعی اختیار مسلوب ہو جائے اس لئے کہ شارع قبیح لعینہ کے کرنے کا اختیار تو نہیں دے سکے جب شرعی اختیار مسلوب ہو گیا تو اختیار رہا ہی نہیں شرعی عمل محال ہو گیا اور قاعدہ ہے کہ محال کام سے بھی نہیں کی جاتی، یہی تو اس کام سے کی جاتی ہے جس کے کرنے کا اختیار ہو، شرعی کام میں حسی کام کے اختیارات کارگر نہیں ہوں گے اس لئے کہ حسی کام کے اختیارات اور شرعی کام کے اختیارات میں ضروری مناسبت نہیں ہے، جب شرعی افعال میں قبیح لعینہ ماننے سے شرعی اختیار جاتا رہا، اور باقی ماندہ حسی اختیار کارگر نہ ہوا تو ممنوع اور منہی عنہ شرعی فعل سے اس حالت میں بھی کی گئی کہ وہاں کوئی اختیار ہی نہیں تھا، جب کہ معلوم ہو چکا ہے کہ کسی طرح کے اختیار کے بغیر بھی اور معانفت بھی نہیں رہتی بلکہ نفی اور نسخ ہو جاتی ہے لازم آیا کہ شرعی افعال میں قبیح لعینہ ثابت کرنے کے چکر میں خود بھی کا بطلان اور خاتمہ لازم آتا ہے، واضح ہو چلا کہ حضرت امام شافعی کے فرمودے کی روشنی میں زبردست قباحت کا سامنا کرنا پڑے گا وہ یہ کہ قبیح جو مقتضی (مفعول) تھا اسے مکمل اور بھرپور کرنے کے چکر میں خود بھی کو جو مقتضی (فاعل) تھی کھو دیا جائے۔

آگے مآتن اسی اصل کے مطابق چند فروعی مسائل بیان کرتے ہیں ضروری ہو گا کہ اصل بالا کے اختلافی پہلو کو مد نظر رکھا جائے تاکہ فروعی اختلافات میں اشارات سے کام لیا جاسکے، واللہ اعلم بالصواب۔

ثُمَّ قَرَعَ عَلَى الْأَصْلِ الذِّي مَهَّدَهُ فَقَالَ وَلِهَذَا كَانَ الرِّبَا وَسَائِرُ الْبُيُوعِ الْفَاسِدَةِ
وَصَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوعًا بِأَصْلِهِ عِدَّةُ مَشْرُوعٍ يَوْضَعُ لِنَحْلِ النَّهْيِ بِالْوَصْفِ لَا بِالْأَصْلِ
أَيُّ الرِّبَا أَنَّ النَّهْيَ عَنِ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَقْتَضِي الْقَبْحَ لِعَدْوِيَّةِ وَصْفِهَا كَانَ هَذِهِ الْأُمُورُ
الْمَذْكُورَةُ مَشْرُوعَةً بِاعْتِبَارِ الْأَصْلِ دُونَ الْوَصْفِ فَإِنَّ الرِّبَا هُوَ مَعَاوَضَةٌ مَالٍ بِمَالٍ فِيهِ فَضْلٌ
يَسْتَحِقُّ بَعْدَ الْمَعَاوَضَةِ الرِّبَا لِحَاثِلَيْنِ وَهَذَا مَشْرُوعٌ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهِ الَّذِي هُوَ الْعَوَاضُ
وَأَمَّا الْفُسَادُ فِيهِ لِأَجْلِ الْفَضْلِ الْمَشْرُوطِ وَهَكَذَا أَحَالَ سَائِرُ الْبُيُوعِ الْفَاسِدَةِ كَالْبَيْعِ
لِشَرْطِ لَا يَقْتَضِيهِ الْعَقْدُ وَفِيهِ نَفْعٌ لِأَحَدٍ الْمُتَعَايِدِينَ أَوَّلِ الْمَحْقُودِ عَلَيْهِ الَّذِي هُوَ أَهْلُ
الِاسْتِحْقَاقِ وَالْبَيْعِ بِالْخَمْرِ وَنَحْوِهِ كُلُّ ذَلِكَ مَشْرُوعٌ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهِ وَأَمَّا الْفُسَادُ بِاعْتِبَارِ
الشَّرْطِ الزَّائِدِ فَيَكُونُ مُفِيدًا لِلْمَالِكِ بَعْدَ الْقَبْضِ وَكَذَا صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوعٌ بِاعْتِبَارِ

کُونِهِ صَوْمًا وَعَيْدٌ مُشْرُوعٌ بِاعْتِبَارِ الْوَصْفِ الَّذِي هُوَ الْإِعْرَاضُ عَنِ الصِّيَاةِ فَتَخْلُقُ النَّهْيُ فِي تَحْلِيلِ ذَلِكَ بِالْوَصْفِ لَا بِالْأَصْلِ -

ترجمہ

پھر مصنف نے اس اصل (قاعدہ کلیہ) کی تفریع بیان کی جس کو بطور تمہید بیان کر چکے ہیں یعنی افعال شرعیہ کی یہی قیج لیغزوہ وصفی محمول ہوتی ہے اس کی تفریع بیان کر رہے ہیں۔

فرمایا ولہذا کان الربا وسائر البیوع الفاسدة وصوم یوم الخمر مشروعاً اذ ہوا ہی وجہ ہے کہ ربا اور تمام بیوع فاسدہ یوم الخمر کا روزہ اپنی اصل سے مشروع میں اپنے وصف کی وجہ سے غیر مشروع ہیں، کیونکہ یہی کا خلق وصف کے ساتھ ہے اصل کے ساتھ نہیں ہے یعنی چونکہ افعال شرعیہ سے یہی قیج لیغزوہ وصفی کا تقاضا کرتی ہے اس لئے متن میں ذکر کئے ہوئے باعتبار اصل کے مشروع ہیں نہ کہ وصف کے لحاظ سے، کیونکہ ربا و نام ہے ایک مال کو دوسرے ایسے مال کے بدلے دینے کا جس میں ایسی زیادتی ہو جو عقد معاوضہ کے سبب جائز نہیں اس سے کسی ایک کے حق میں آتی ہو، اور یہ بیع اپنی ذات جو کہ جائز نہیں سے دو عوض ہیں مشروع اور جائز ہے مگر اس میں خرابی اور فساد صرف اس زیادتی کی وجہ سے آتی ہے جو کہ شرط لگائی گئی ہے، اور تمام بیوع فاسدہ کا یہی حال ہے مثلاً بیع ایسی شرط کے ساتھ جس کا عقد سے تقاضا نہ کرتا ہو اور اس میں متعاقبین میں سے ایک کا نفع ہو یا معقود علیہ یعنی بیع کا فائدہ ہے جو مقدار ہونے کا اہل ہو۔ اور جیسے بیع الخمر وغیرہ، سب ہی اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع (جائز) ہیں البتہ فساد زائد شرط کی وجہ سے آیا پس بیع فاسد قبضہ کرنے کے بعد ملک کا فائدہ دیتی ہے، اسی طرح یوم الخمر کا روزہ صوم ہونے کے اعتبار سے مشروع ہے عارض کی وجہ سے غیر مشروع ہے اور وہ ضیافت الہی سے اعراض کرنا ہے، پس مذکورہ تمام صورتوں میں یہی وصف کے ساتھ متعلق ہے اصل کے ساتھ نہیں۔

تشریح عبارات

جس بیع کے رکن اس کے اہل اور محل میں خلل و فساد نہ ہو وہ فاسد بیع کہلاتی ہے فاسد بیع میں فساد ہو تب ہے لیکن رکن کے علاوہ میں بالفرض بیع کے رکن میں خلل و فساد رونما ہو تو بیع باطل ہو جائے گی۔

بیع ربا کی صورت یہ ہے کہ مال مال کے بدلے میں لیا گیا لیکن اس مبادلے میں عقد معاوضہ کے طریق پر شرط لگائی گئی کہ کسی ایک جانب سے دے جانے والے مال میں کچھ زیادہ مال دیا جائے، ظاہر سی بات ہے کہ ایک جانب سے جب مال میں زیادتی ہوگی تو متعاقبین میں سے کوئی ایک ہی اس کا سختی ہو سکے گا، بہر حال زیادتی کی شرط کے ساتھ کی گئی بیع اپنی اصل اور ذات کے لحاظ سے اس لئے مشروع اور جائز ہوگی بیع کے رکن یعنی ایجاب اور قبول میں اور بیع کے اہل یعنی بائع اور مشتری میں غیر محل بیع یعنی جسے بیجا جا رہا ہے ان تمام میں کوئی خرابی نہیں، اس لئے کہ رضا مندی سے مال کا مال سے تبادلہ کیا جا رہا ہے ہاں فساد اس میں اس زیادتی کی

وجہ سے آیا جو ایک جانب میں شرط پھرانی گئی ہے، اس زیادتی نے بیع کی وہ مساوات اور برابری رائیگاں کر دی جو حدیث کی روشنی میں واجب تھی، زیادتی کی شرط فاسد شرط تھی اور فاسد شرط ربا کے معنی و مفہوم میں ہوتی ہے اس سے دونوں معاملہ کئے والے یعنی بیچنے یا خریدنے والوں میں سے کوئی ایک نفع اندوز ہوتا ہے یا مقوود علیہ یعنی جسے بیجا جا رہا ہے وہ بھی جب نفع اندوزی کا حقدار ہو تو اس سے نفع حاصل کرتا ہے جیسے آدمی کو بیجا گیا یعنی کسی غلام کو اس شرط پر بیجا گیا کہ خریدنے والا اسے کسی اور کے ہاتھ فروخت نہ کرے تو اس میں مقوود علیہ یعنی غلام کا سراسر فائدہ ہے، اس کا باعث یہ ہے کہ یہ بات سراسر غلام کے لئے مفید اور یک طرفہ اس کے حق میں جاتی ہے کہ وہ کسی ایک کے ہاں چٹ جائے غلام کا فائدہ غیر مبہم ہے اس سے عظیم فائدہ ایک غلام کے لئے اور کیا ہو سکتا ہے کہ وہ مذکور شرط فاسد کی وجہ سے ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ اور اس سے تیسرے ہاتھ اور نہ چاک کتنے ہاتھوں میں گردش کرنے سے محفوظ ہو جائے گا، خلاصہ کلام یہ کہ فاسد شرط اور زیادتی سے چاہے معاملہ کرنے والے دونوں افراد میں سے کسی ایک کا فائدہ ہو یا جس چیز پر معاملہ کیا جا رہا ہے استحقاق کی وجہ سے اس کا ہی فائدہ ہو رہا ہو جیسے غلام کو ہوا تھا تو یہ بیع فاسد ہو جائے گی اس بیع میں فساد ذات اور اصل میں نہیں تھا، کیونکہ بیع کی اصل مبادیۃ المال بالمال بالتراضی یہاں موجود ہے البتہ ایسے مفہوم میں فساد پیدا ہوا ہے جو بیع کے ساتھ وصف کی حیثیت میں چٹا ہوا ہے اور یہ مفہوم ہے زیادتی کی شرط، بیع شرعی معاملہ ہے اور یہاں بھی اس کی گئی معلوم ہوا یہی اصل سے متعلق نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ بیع اپنی اصل میں فساد رکھتی ہے بلکہ یہی اس کے وصف سے متعلق ہے، منہی عنہ کے وصف میں قباحت تھی لہذا یہ بھی قبیح لعینہ نہیں ہوگی بلکہ وصفی قبیح لغیرہ ہوگی، ضابطہ گزر چکا کہ شرعی افعال اور امور سے متعلقہ نہیں اور متاثرہ فعل کا مطالبہ دلیل ہوگا کہ یہ وصفی قبیح لغیرہ نہیں ہے اس وقت جب کہ شرعی افعال سے متعلق داشتہ نہیں میں اطلاق ہو۔

شرعی افعال سے بھی وصفی قبیح لغیرہ ہوتی ہے اضافت نے اسی بنا پر نظر کرتے ہوئے فرمایا کہ **وَلَا تَقْبَلُوْهُمۡ شَہَادَۃً اَبَدًا** میں وارد بھی قاذف کی شہادت کے وصف کو باطل و معدوم کرتی ہے، قاذف کی شہادت کی اصل کو معدوم و سوخت نہیں کرتی، یہی وجہ ہے کہ قاذف کی شہادت سے نکاح کا انعقاد ہو جائے گا کیونکہ اصل شہادت معدوم و سوخت نہیں ہوتی تھی اسی سلسلے میں فاسد بیعوں میں سے ایک بیع یہ لے لیجئے کہ کوئی شراب کے بدلے غلام بیع رہا ہے تو یہ بیع اپنی اصل اور ذات کے اندر مشروع اور جائز ہوگی اس لئے کہ بیع کا رکن موجود ہے بیع کا رکن ہے "میں نے بیجا اور اس نے خریدا" کہنا ساتھ ہی بیع کا محل بھی درست ہے کیونکہ غلام کی بیع ہو رہی ہے جو بیع کا محل بننے کا اہل ہے یعنی اس کی بیع کی جاسکتی ہے، لیکن یہ بیع اپنے وصف کے اندازے میں مشروع اور جائز نہیں ہے بیع کا وصف شمن ہے اور شمن ہے شراب، اور بیع میں شمن یعنی قیمت نہ قواصل ہوتی ہے نہ ہی مقصود ہوتی ہے بیع میں مقصود بیع ہوتی ہے یعنی وہ مال جسے خریدا جا رہا ہے وہی مقصود ہوتا ہے شمن یعنی قیمت غیر اصل یعنی تابع اور مقصود کے حصول کا ذریعہ ہوتی ہے، بہر حال مقصود اور اصل بیع ہے اور شمن غیر مقصود یعنی

ایک ذریعہ اور تابع ہے اور یہی وجہ ہے کہ بیع میں نہ تو ثمن کا موجود ہونا شرط ہے نہ ہی یہ شرط ہے کہ بیع کرتے وقت اس پر قدرت حاصل کی جائے، مزید یہ کہ ثمن کے ضائع ہو جانے کے باوجود بیع بیع رہتی ہے، لیکن یہی بات بیع میں نہیں چلے گی، بیع اصل تھی اس لئے بیع کے وقت اس کا موجود ہونا، نیز اس پر قبضہ و قدرت پانا اور ضیاع سے تحفظ بیع کے انعقاد کے لئے ضرور ہے، حاصل کلام یہ کہ بیع میں بیع کا اصل اور مقصود ہونا اور ثمن قیمت کا تابع اور ذریعہ ہونا واضح ہو چلا، ثمن جب تابع نکلا تو یہ وصف کا درجہ اختیار کر گئی اوصاف بھی تابع ہی ہوتے ہیں، یہ بھی خیال میں رہے کہ شراب مال ہے اس کے مال ہونے کی دو تو جہیں ہیں مال کہتے ہی اسے جس کی طرف انسانی طبیعت کا میلان، اس کی دلچسپی ہو اور ضرورت کے لئے اس کا سرمایہ کیا جاسکے اور آدمی کے علاوہ ساری چیزیں مال ہیں جو اسی کی افادیت اور مفادات کے لئے برپا کی گئی ہیں، مال کے انتساب سے حرص اور بخل کا تحقق بہی تھا جو شراب کے تعلق سے غیر مبہم ہے تاہم شراب مستقوم مال نہیں ہے مستقوم مال کا مفہوم یہ ہے کہ اسے عین اور اصل کے ساتھ یا اس کی قیمت کے ساتھ باقی رکھنا ضروری اور لازم ہو لیکن شراب ایسی چیز ہے جس کا مسلمان کے حق میں یہ تصور بھی نہیں ہو سکتا کہ عین شراب اور اصل شراب یا اس کی قیمت کا بقا اور تحفظ ہو سکے چہ جائیکہ وہ ضروری اور لازم ہو غرضیکہ اس مطابقت میں کہ شراب بھی مال ہے اسے بیع کی ثمن اور اس کے بدلے میں دینا ممکن ہو گیا لیکن اس تناظر میں شراب کو ثمن بنانا ممکن نہیں رہا کہ یہ مسلمان کے حق میں غیر مستقوم مال ہے لہذا شراب کے بدلے اگر غلام خریدا گیا تو یہ خرید و فروخت فاسد ہوگی اور یہ فساد اصل خرید و فروخت میں طلوع نہیں ہوگا بلکہ اس خرید و فروخت کے ایک وصف یعنی یعنی ثمن میں برپا ہوگا اس لئے کہ ثمن جو وصف ہے وہ شراب ہے بس بیع فاسد ہونے کی وجہ سے منہی عنہ اور ممنوع ہوگی اور یہ مانعت قبیح لعینہ کی حیثیت میں نہیں بلکہ وصفی قبیح لغیرہ کی حیثیت میں ہوگی اس لئے کہ بیع شرعی افعال اور امور میں شمار ہوتی ہے اور یہ بیع فاسد تھی اس سے نہیں کی گئی اور نہ ہی مطلق تھی ضابطہ گزر چکا کہ شرعی افعال اور امور سے متعلقہ مطلق نہیں اور اطلاعی متارکہ فعل کا مطالبہ وصفی قبیح لغیرہ پر محمول کیا جائے گا قبیح لعینہ پر نہیں۔

یوم قرباں کے روزے اپنی اصل اپنی ذات اپنے عین اور وضع و تعین کے لحاظ سے مشروع تھے یہی حال ایام تشریق کے روزوں کا بھی تھا یہ سارے روزے حسن تھے مشروع اور جائز تھے یعنی اصل کے لحاظ سے حسن، مشروع اور جائز تھے، اس لئے کہ ان دنوں میں روزہ رکھنا مقررہ اوقات میں اپنے نفس کو اللہ رب العزت کے لئے روکنا اور شہوات و لذائذ سے محروم کر دینا ہے، یہی سب باتیں اور شہوتوں کا کسر و شکست پانا اور دنوں میں روزہ رکھنے کی صورت میں مطلوب ہوتی ہیں مگر یہ روزے اپنے اوصاف کے زاویے سے غیر مشروع اور ناجائز نہیں، اس لئے کہ مذکور ایام میں روزہ رکھنا اللہ رب العزت کے ضیافت سے اعراض کرنا اور منہ پھیر لینا ہے جو اسی وقت اور انہیں ایام کے لئے طے شدہ اور تعین یافتہ

وجہ یہ ہے کہ لوگ ان اوقات اور ایام میں اللہ رب العالین کے مہمان ہو جاتے ہیں، دیکھئے روزہ دن میں ہی ممکن اور متصور ہو گا بالفرض دن میں روزہ رکھنے کی نہ تو مانعت ہے نہ ہی اصل کسی طرح کی قباحت ہے لیکن ان ایام میں روزہ رکھنے کے سلسلے میں مانعت اور نہی وصف سے تعلق رکھتی ہے اور وصف یہ ہے کہ یہی عید و سرور کے ایام ہیں اس لئے ان ایام میں رکھے گئے روزے فاسد ہو جائیں گے، فاسد کا مفہوم یہ ہے کہ عمل و فعل اور ذات میں مشروع اور جائز ہو لیکن وصف اور عارض کی وجہ سے غیر مشروع اور ناجائز ہو، اعتقاد رہے کہ ہر جو ہری چیز کے فساد کا مفہوم وہی ہو گا جو ابھی ابھی بیان کیا گیا، واضح کرتے ہوئے ایک مثال پیش کرتے ہیں گوشت میں اگر تغیر آنے کے بعد بھی غذا بننے کی صلاحیت ہو تو آپ اسے فاسد اور خراب گوشت کہہ سکیں گے لیکن تغیر کے بعد وہی گوشت غذا بننے کی صلاحیت کھو چکا ہو تو آپ فاسد اور خراب کہنے کے بجائے لازماً سڑا ہوا اور باطل گوشت کہیں گے۔

بالا وجوہات کی روشنی میں یوم قرباں کی کوئی شخص نذر ماننا مثلاً کہتا ہے کہ میں قربان والے دن خدا کے لئے روزہ رکھوں گا تو اس کا نذر ماننا صحیح ہو گا، اس کی دلیل صحت یہ ہے کہ اس نے وقت میں جواز الاداء و عبادت کو نذر مان کر پورا کرنا اپنے ذمے لازم کر لیا، اور معلوم ہے کہ اس طرح کے التزام کا بندہ کو شارع کی جانب سے پورا پورا اختیار دیا گیا تھا، لیکن ظاہر روایت کی مطابقت میں اس نذر کا آغاز کرنا لازم نہ ہو گا کیوں کہ یوم قرباں ضیافت ربانی کا مخصوص تقریبی دن اور سرور و خوشی کا مقررہ دن ہے ہونے کی وجہ سے اس دن میں نذری روزہ مشروع کرنے والا معصیت اور احکام کی خلاف ورزی کا مرتکب ہو گا اس لئے کہ یہ اللہ رب العزت کے مقررہ یوم خوشی اور متعینہ ضیافتی تقریبی دن سے اعراض اور عللاً اس کا بائیکاٹ کر رہا ہے، اس کی علت یہ ہے کہ اس روزہ مشروع کرتے ہی وہ روزہ رکھنے والا کہا جائے گا، جب کہ روزہ مشروع کرتے ہی اللہ رب العزت کی خلاف ورزی کرنے والا اور عاصی بھی کہا جائے گا، اس لئے کہ اس روزہ رکھنے کی مانعت اور نہی کر دی گئی تو گویا اللہ رب العزت کی طرف سے حکم دیدیا گیا کہ بالفرض روزہ مشروع کر دو تب بھی اس کو توڑ دو، جب نہی کا یہ مفہوم نکلا تو مشکل ہو جائے گا کہ یوم قرباں کے نذری روزے کے اتمام کا شارع یعنی اللہ رب العزت حکم دیں، اس لئے نذر صحیح ہونے کے باوجود لازم نہیں ہوگی اصل کے لحاظ سے صحیح ہوگی لیکن وصف کے لحاظ سے اس نذر کا پورا نہ کرنا لازم ہو جائے گا۔

رہی بات نذر ماننے والے کی تو صرف نذر ماننے سے یہ ممنوع اور نہی عنہ فعل کا مرتکب ہوا، باعث یہ تھا کہ نذر کے توسط سے اس نے ایک خالص قربت اور عبادت کو سرانجام دینا لازم کیا تھا، البتہ اس دن نذری روزہ رکھنے کے فعل و عمل سے معصیت کا وصف جڑ گیا تھا نذر کا نام لینے سے اس میں معصیت نہیں آتی تھی، دلیل میں ہم کہہ دیں گے کہ معصیت کا اتصال مباشرت اور آغاز فعل کے نفس الامری

تھانے کا نتیجہ اور مشروع عمل کی ضرورت تھی ایسا نہیں تھا کہ معاشرت و آغاز کے ایجاب اور الزام محض سے معصیت کے اتصال کا فیصلہ دیا جاسکے کیونکہ فعل کے آغاز کا صرف اور صرف ذمے میں الزام یعنی اسے لازم اور واجب کرنا جب کہ اس کا آغاز طلوع نہ ہو معصیت اور خلاف ورزی کے وصف کے اتصال اور جڑھانے سے معارضہ کرے گا۔

طلوع اور دلوک یعنی غروب کے وقت نماز اپنی اصل اور ذات کے زاویے میں مشروع اور جائز تھی کیونکہ نماز کے ارکان اور مشروطہ میں کوئی قباحت کو مفیدہ اور کراہت و منکریت نہیں پائی جاتی، نماز کے ارکان قیام، قرأت، رکوع اور سجود ہیں، اس کی شرطیں پاکی ستر چھپانا قبلہ رخ ہونا اور نیت کرنا ہیں، یہ تمام افعال عقل و فطرت اور دین و شریعت ہر لحاظ سے اللہ رب العزت کی عظمت کے علی اعتراف کے لئے متعین اور طے کئے گئے ہیں، سورج طلوع یا غروب ہونے کا وقت اپنی اصل یعنی اس حیثیت میں کہ وقت ہے صحیح ہے یعنی طلوع اور غروب کا وقت اپنی اصل کے لحاظ سے صحیح ہے البتہ یہی وقت اپنے وصف کے لحاظ سے صحیح نہیں ہے اس لئے کہ طلوع اور غروب دونوں اوقات سورج سے شیطان کے تقرب کے اوقات ہیں دلیل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی روایت اس باب میں پیش کی جائے گی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورج نکلنے وقت ادائیگی نماز کی ممانعت اور نہی فرمائی۔ فرمایا، انہا تطلع بین قمری الشیطان وان الشیطان یزینہا فی عین من یعبدا حتی یسجدوا لہا فاذا ارتفعت قارنہا فاذا کان عند قیام الظہیرۃ قارنہا فاذا مالۃ قارنہا فاذا اذنت للمغیب قارنہا فاذا غربت قارنہا فلا تصلوا فی ہذا الاوقات، سورج شیطان کی دونوں قرونوں (سینگوں) کے بچوں بچ نکلتا ہے، اور اس میں کیا شبہ ہے کہ شیطان سورج کے پرستاروں کی نظروں سے خوشنما اور دلکش بنا ڈالتا ہے اس لئے وہ سورج کو سجدہ کرتے ہیں، جب سورج بلندی کی طرف جاتا ہے تو شیطان سورج سے دور ہو جاتا ہے لیکن جس وقت ٹھیک دوپہر ہونے لگتی ہے شیطان سورج سے قریب ہو جاتا ہے مگر وہی جب ڈھلنے لگتا ہے تو سورج سے دور چلا جاتا ہے، اور سورج کے غروب سے قریب ہونے پر شیطان سورج کے قریب آجود ہوتا ہے ہاں غروب ہونے کے بعد سورج کو مفارقت دیتا ہے، لہذا تم ان مذکورہ اوقات میں نماز مت پڑھا کرو۔

یہاں سوال کیا جاسکتا ہے کہ نہی عنہ اور ممنوع وقتوں میں نماز مشروع کر دینے کے نتیجے میں ذمے میں آجاتی ہے اور زور ذمہ میں نہیں آتا حالانکہ نماز اور روزہ دونوں سے اسی تناظر میں نہی اور ممانعت کی گئی تھی کہ وقت صفت کی حیثیت میں ان سے متصل اور جڑا ہوا ہے، جواب یہ ہے کہ نماز میں نہی وقت کی صفت کے لحاظ سے اس مفہوم میں ہے کہ کیونکہ یہ وقت شیطان سے انتساب دے دیا گیا تھا مگر نماز وقت کے بغیر پائی نہیں جائے گی، وجہ یہ ہے کہ نماز کا وجود اس کے ارکان کے ساتھ ہوگا، اور

وقت نماز کا ظرف تو ہے معیار نہیں ہے اس لئے نماز ناقص ہوگی فاسد نہیں ہوگی اور شروع کرنے کے نتیجے میں ذمے میں نماز آجائے گی اور روزے کا تحقق قیام اور ثبوت وقت کے ساتھ ہوتا ہے اور روزہ کی تعریف میں وقت شامل و داخل ہے، روزہ وقت ہی کے جلو میں متعارف ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ وقت روزہ کے لئے معیار ہے ظرف نہیں ہے معلوم ہے روزے کی تعریف میں وقت کا تذکرہ لازمی ہے مثلاً روزہ کی تعریف یہ ہے: روزہ تینوں مضطرات سے دن میں نیت کے ساتھ خود کو روک دینا، اس کی وجہ سے روزوں اثر کے اندر اضافہ وقت آگئی اس لئے روزہ فاسد ہو گیا تو شروع کرنے سے ذمے میں ضروری نہیں ہوگا۔ بعض لوگوں کی طرف سے یہ سوال اٹھایا گیا کہ مغموب زمین میں نماز نہیں ہونی چاہئے کہتے ہیں۔ رائے احمد، بعض متکلمین، اہل ظاہر، زیدی فرقہ اور فخر الدین رازی کی ہے، دلیل میں ان کے فرمودے یہ ہیں: نماز میں قیام قعود، رکوع اور سجود پائے جاتے ہیں، ان میں سے بعض حرکات ہیں اور بعض سکناات ہیں کہتے ہیں حرکت خیز دار شغل ہے جب کہ پہلے وہ ایک دوسرے چیز میں تھا اور سکون ایک ہی چیز رکھنے والا شغل ہے اور یہ مختلف زمانی حصوں میں پایا جاتا ہے، چیز کا شغل حرکات اور سکناات کی ماہیتوں کا حصہ اور جزو ہے اور حرکات و سکناات نماز کا حصہ و جزو ہیں، اور جزو کا جزو خود جزو ہوتا ہے، اور خیز دار شغل اس نماز میں منہی عنہ اور ممنوع ہے، اس سے لازم آیا کہ اس نماز کا جزو منہی عنہ اور ممنوع ہو، اگر ایسا ہوا تو اس منہی عنہ اور ممنوع جزو کا مامور بہ اور جائز ہونا محال ہو جائے گا جب کہ نماز کے جزو کا مامور بہ ہونا محال ہو جائے گا تو خود یہ نماز مامور بہ ہونی محال ہو جائے گی، وجہ یہ ہے کہ ایک جزو کا امر کل کا امر ہوتا ہے جب ایک جزو کے امر کے مابعد ہوئے میں محال کا سامنا لازمی ہو گیا تب اسی امر کے کل کے محال ہونے میں کیا شک رہ جاتا ہے، جواب یہ ہے کہ مغموب زمین میں نماز کے سلسلے میں اس کے نماز ہونے کی حیثیت اس کے غصب ہونے کی حیثیت سے مختلف ہے، اس اختلاف کی بنیاد دلیل یہ ہے کہ کبھی نماز غصب سے الگ ہوتی اور کبھی غصب نماز سے جدا ہوتا ہے اس لئے ہم کہیں گے کہ مغموب زمین میں نماز کے مامور بہ ہونے کی حیثیت یہ ہے کہ وہ نماز ہے لیکن یہی اس حیثیت میں منہی عنہ اور ممنوع ہوگی کہ یہ غصب ہے، اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو کسی فعل سے بھی اور ممانعت خود دشوار ہو جاتی۔

تَوَهَّنَا سَوَالٌ مَّقَدَّرٌ عَلَىٰ أَبِي حَنِيفَةَ رَحْمَةً وَهُوَ أَنَّ بَيْعَ الْحُرِّ وَالْمُضَامِينِ وَالْمَلَائِقَةِ وَنِكَاحَ الْمُحَارِمِينَ مِنَ الْأَنْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ مَعَ أَنَّ هَهُنَا لَمْ يَقْعُ عَلَى الْقَبِيحِ لَغَيْرِهِ بَلْ عَلَى الْقَبِيحِ لِعَيْنِهِ عِنْدَكُمْ فَاجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ رَحْمَةً وَقَالَ وَاللَّهِ عَنِ بَيْعِ الْحُرِّ وَالْمُضَامِينِ وَالْمَلَائِقَةِ وَنِكَاحِ الْمُحَارِمِ لِحَازَنِ النَّبِيِّ فَالْحُرَّ عَامٌّ مِنْ أَنْ يَكُونَ حُرًّا أَصْلًا أَوْ حُرًّا لِحَقَاقَةٍ وَالْمُضَامِينُ جَمْعُ

مَصْمُونَةٌ وَهُوَ مَا فِي أَصْلَابِ الْأَبَاءِ وَالْمَلَائِكَةِ جَمْعٌ مَلْقُوحَةٌ وَهُوَ مَا فِي أَرْحَامِ الْأُمَّهَاتِ
وَالْمَحَارِمِ عَامٌ مَنْ لَنْ يَكُونَ حُرْمَةً الْقَلْبَةِ أَوْ حُرْمَةً الْمَصَاهِرِ وَبِالْجُمْلَةِ فَالْهَيْ عَنْ
هُوَ لَا يَحْمُولُ عَلَى النَّفْيِ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ

ترجمہ۔ پھر اس مقام پر ایک اعتراض مقدر ہے جو امام صاحب پر وارد کیا گیا ہے، وہ یہ کہ
خر، مضامین، ملا قبیح کی بیع اور محرم عورتوں سے نکاح افعال شرعیہ میں سے ہے اس
کے باوجود قبیح لغیرہ بدائع نہیں کیا گیا بلکہ قبیح لعینہ پر تمہارے نزدیک محمول کیا گیا ہے، تو مصنف نے
اس اعتراض کا جواب دیا ہے، فرمایا حر مضامین، ملا قبیح کی بیع اور محارم سے نکاح کے بارے میں جو نہی
وارد ہوتی ہے وہ نفی سے مجاز ہے، چنانچہ حرام ہے اصلی حر ہو یا حر العتاقہ (آزادی پانے کے بعد آزاد
ہوا ہو) اور مضامین مضمونہ کی جمع ہے، وہ چیز مراد ہے جو باپ کی ریڑھ کی ہڈیوں کے بیچ میں رہتی ہے
(دادہ) اور ملا قبیح ملقوحہ کی جمع ہے، یہ اس چیز کو کہتے ہیں جو ماں کے رحم میں رہتی ہے، محارم بھی عام ہے
حرمت قرابت کی وجہ سے ہو یا حرمت مصاہرت کی وجہ سے ہو، الغرض ان تمام میں جو نہی وارد ہے وہ مجازاً
نفی پر محمول ہے۔

تشریح عبارات | احناف کے فیصلے کے مطابق شرعی افعال اور امور سے متعلق وارد ہونے والی نہی
جب مطلق ہوتی وصفی قبیح لغیرہ کی قسم میں شمار ہوتی ہے، لیکن چند شرعی افعال ایسے
ہیں جہاں وارد ہونے والی مطلق نہی ضابطے کے خلاف وصفی قبیح لغیرہ میں شمار ہونے کے بجائے قبیح لعینہ
میں شمار کی گئی ہے۔ لہذا منطقی انداز سے میں احناف سے سوال ہوگا آخر یہ کیا بات ہے کہ یہاں ضابطے کی
خلاف ورزی ہو رہی ہے۔ جواب میں ماقم ابوالبرکات فرماتے ہیں، آزاد کی بیع اور مضمون و ملقوح
کی بیع نیز محارم کے نکاح کے سلسلے میں وارد نہی قبیح لعینہ میں اس لئے شمار کی گئی ہے کہ ان شرعی افعال
کے سلسلے میں آئی ہوئی نہی سے مجازاً نفی مراد لے لی گئی ہے پیچھے گزر چکا ہے کہ نفی سے قبیح لعینہ ثابت ہوتا
ہے جب نفی سے قبیح لعینہ ثابت ہوتا ہے اور مذکور افعال شرعیہ میں آئی نہی سے مجازاً نفی مراد لی گئی تو
لا محالہ ان شرعی افعال میں قبیح لعینہ ثابت ہوگا اگرچہ شرعی افعال ہونے کا تقاضا یہ تھا کہ ان میں آئی نہی
میں وصفی قبیح لغیرہ ثابت ہوتا۔

نہی کو نفی کے مفہوم میں مجاز کے تعاون سے لینے کی کیفیت کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ نہی اور نفی میں
ظاہری زاویے سے اتصال اور قرب اس لئے پایا جاتا ہے کہ دونوں میں نفی کے حرف کے پائے جانے
سے انکار نہیں کیا جاسکتا، پھر معنوی انداز سے میں بھی اتصال اور قرب واضح ہے وجہ یہ ہے کہ نہی ہو
یا نفی ہر دونوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ فعل کو نہ کیا جائے یعنی فعل کو معدوم اور باطل کرنا ہی دونوں کا

مقصود ہے اس لئے مقصد میں دونوں متحد ہیں لہذا ایک کو بول کر مجازاً دوسرے کو مراد لینے میں کوئی قباحت نہیں ہے اگر نہی سے یہاں شرعی افعال میں مجازاً نفی مراد لی گئی تو ضابطہ نہیں ٹوٹا، اس لئے کہ حقیقی فرق جو نہی اور نفی میں تھا وہ تو ملحوظ ہے نہی کا مفہوم یہ تھا کہ بندہ اپنے اختیار سے اپنی جانب سے وہ فعل ہوگا کر دے جسے وہ موجود کر سکتا تھا جیسے زنا اور نفی کا مفہوم یہ ہے کہ فعل اصل اور عین کے لحاظ سے معدوم ہے جیسے گھاس میں پانی نہ ہو اور پھر کہنا کہ پانی نہ ہو تو اس سے سمجھا جائے گا کہ آپ یہ کہہ رہے ہیں کہ پینے کا فعل اصل میں معدوم ہے پینے کی چیز ہے ہی نہیں کہ اسے پایا جاسکے،

بہر حال غلام بحث یہ ہے کہ آزاد، مضامین، اور طایف کی خرید اور فروخت نیز محارم کا نکاح اگرچہ شرعی افعال تھے جن سے نہی قبیح لغیرہ وصفی ہوتی چاہیے تھی تاہم ان چاروں کے متعلق نازل نہی قبیح لعینہ اس لئے قرار پائی کہ اس نہی سے مجازاً نفی مراد لی گئی اور نفی میں نہی قبیح لعینہ ہوگا نہ کہ لغیرہ، شارح نے واضح کیا کہ آزاد سے عام آزاد مراد ہے اصل آزاد یعنی جو کبھی غلام نہ رہا ہو یا وہ شخص جو غلامی کی زندگی گزار کر آزاد ہوا دونوں اس میں داخل ہیں،

میں مضامین اور طایف کی تحقیق کر چکا ہوں یہاں اتنا سننے چلیے کہ مضامین مضمون کی جمع ہے مضمونہ کی جمع نہیں ہے یہی حال طایف کا ہے یہ ملغوج کی جمع ہے نہ کہ ملغوجہ کی اس لئے کہ مفاعیل کے وزن پر آئینوالی جموں کے واحد کے اوزان مفعول کے اوزان ہیں مفعولہ کے اوزان نہیں ہیں۔

محارم، وہ خواتین جن کے نکاح حرام قرار دیئے گئے مثلاً ماں اور نانی وغیرہ سے نکاح نہیں کیا جاسکتا، ایسی خواتین جن کے نکاح حرام ہیں دو خاندانوں کی ہیں ایک تو اپنی خونی خواتین اور ایک سسرالی خواتین خونی خواتین جیسے ماں، نانی، پر نانی چاہے جتنے اوپر تک چلی جائیں اور بیٹی کی بیٹی چاہے جتنے نیچے تک جا پہنچیں اور سسرالی حرام خواتین یہ ہیں، جس عورت سے نکاح کیا گیا وہ آپ کی موطورہ اور جماع کردہ ہو گئی نہ تو اس سے شوہر کا باپ نکاح کر سکتا ہے نہ ہی شوہر کا دوسری عورت سے کوئی بیٹا نکاح کر سکتا ہے نیز بیوی کی والدہ اور ان کی دیگر لڑکیاں شوہر کے لئے حرام کر دی گئی ہیں ہاں اگر بیوی وفات پا جائے تو دوسری لڑکی سے نکاح کا جواز پیدا ہو جائے گا اور پہلی حرمت ملتی رہے گی۔

فَكَانَ نَسْخًا لِعَدَمِ حُلِّهِ اَيْ فَكَانَ هَذَا النَّسْخُ كَلِمَةً نَسْخًا لِلشَّرْعِ وَعَيْنُهُ لِعَدَمِ حُلِّ النَّسْخِ اِذْ لِحَالِ لَبْسٍ هُوَ الْمَالُ وَهُوَ لَا يَسْتَوِي الْمَالُ وَحُلُّ النِّكَاحِ الْمُحْلَلَاتِ وَهِيَ مُحَرَّمَاتُ النَّسْخِ وَفِي اِيْرَادِ لَفْظِ النَّسْخِ بَعْدَ النَّسْخِ تَنْبِيْهُ عَلَى تَرَايٍ فُتْهَا هَهُنَا وَتَمَكُّنُ اَنْ يَكُوْنَ نَسْخًا اَصْلًا اِنَّمَا عِنْدَ مَنْ يَفْعَلُ اِنْ رَفَعَ الْاِبْلَاحَةَ الْاَصْلِيَّةَ وَرَفَعَ مَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ اَوْ فِي الشَّرْعِ السَّابِقَةِ

يَسْمَى سَخًا لَّانَّ بَيْعَ الْحَرِّ كَانَ فِي شَرْعَةٍ يُوسِفُ ۚ وَبَيْعُ الْمُصَامِينِ وَالْمَلَاقِيهِ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ
وَبِكَاحٍ بَعْضُ الْمُحَارِمِ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَبَعْضُهَا فِي الْكَذِبَانِ السَّائِثَةِ۔

ترجمہ :- پس وہ بھی محل نہ ہونے کی وجہ سے نسخ ہو جائے گی مطلب یہ ہے کہ یہ سب کی سب نسخ مانتیں ان امور کی مشروعیت کے لئے نسخ ہوں گی کیونکہ یہاں بھی کے لئے محل ہی نہیں ہیں، کیونکہ بیع کا محل مال ہوتا ہے اور مذکورہ چیز مال نہیں ہیں، اسی طرح نکاح کا محل حلال عورتیں ہوتی ہیں اور یہ عورتیں نص سے حرام قرار دی گئی ہیں اور نفی کے بعد لفظ نسخ لانے میں تنبیہ کرنا ہے کہ یہاں دونوں مراد ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ نسخ اصطلاحی ہو ان لوگوں کے نزدیک جو کہتے ہیں کہ اباحت اصلہ کا رفع اور جو چیزیں زائد جاہلیت میں تھیں ان کا رفع اور جو چیزیں شرائع سابقہ میں تھیں ان کے رفع کا نام نسخ رکھا جاتا ہے اس لئے کہ حرکی بیع حضرت یوسف علیہ السلام کے زمانہ میں تھی اور مضامین و ملاقیہ کی بیع زائد جاہلیت میں رائج تھی، اور بعض محارم سے نکاح بھی جاہلیت میں پایا جاتا ہے اور بعض محارم سے نکاح کا جواز سہلہ ادا یاں میں موجود تھا

تشریح عبارات | جو چیز بھی کا محل نہیں بن سکتی اس سے مانعت کرنا اور بھی کرنا نفی اور نسخ کہلاتا ہے نفی اور نسخ دونوں مراد اور ایک ہی مفہوم کے اظہار کے لئے لائے گئے ہیں نفی اور نسخ یہ ہے کہ آپ یہ کہنا چاہتے ہیں فلاں منہی عنہ اور ممنوع کام اصل اور ذات کے لحاظ سے معدوم اور باطل تھا، باطل اس لئے تھا کہ اس کا وجود مشکل تھا کیونکہ حملیت مفقود تھی، مثلاً آزاد، مضامین اور ملاقیہ کی خرید و فروخت سے مانعت اور حرام کردہ خواتین کے نکاح کی مانعت اور بھی اصل میں نفی اور نسخ ہے ان سے بھی جو کی گئی وہ مجازاً کی گئی ہے۔ مذکور بھی اس لئے نفی و نسخ ہے بیع کا محل ملوک اور مستقیم مال تھا اور نکاح کا محل حلال عورتیں تھیں، اور یہاں آزاد مضامین اور ملاقیہ بیع کا محل نہیں اس لئے کہ آزاد مستقیم مال نہیں ہے اور مضامین نیز ملاقیہ بھی مالیت اور تقوم سے محروم ہیں، اور حرام کردہ خواتین نکاح کا محل نہیں معلوم ہوا ان سے بھی، مجازی لحاظ سے بھی کہلاتی ہے درہ حقیقت میں یہ بھی نفی اور نسخ ہے۔ بعض حضرات کی رائے میں ویکن ان یکن نسخاً اصطلاحاً عبارت اس سوال کا جواب ہے کہ یہاں ہی کو نسخ سے مجاز پھرانا صحیح نہیں اس کی علت یہ ہے کہ نسخ کا معنی ہے شرعی حکم کا ختم کر دینا اور یہاں ایسا نہیں ہے اس لئے کہ آزاد، یا مضامین اور ملاقیہ کی بیع اور محارم کا نکاح ہمارے دین میں جائز اور مشروع تھا ہی نہیں کہ اسے ختم کرنا اور اس کا نسخ ہونا ثابت ہو سکے، شارح نے جواب دیا کہ بعضے حضرات تو فقط اصلی اباحت کا خاتمہ یا جاہلیت یا ماضی کی شریعت کے مشروع اور جائز کام کا خاتمہ نسخ مانتے ہیں اس بنا پر آزاد، مضامین اور ملاقیہ کی بیع اور محارم کے نکاح کی بھی نسخ قرار دینا درست ہے اس

لئے کہ یوسف علیہ السلام کی شریعت میں جیسا کہ لوگ کہتے ہیں آزاد کی بیع جائز تھی اس جواز کا خاتمہ نسخ ہے، اور مضامین و ملائح کی بیع جاہلی دور میں جائز تھی اس جواز کا خاتمہ اور اس کی بھی نسخ کہلائے گی اور بعض محارم کا نکاح جاہلیت میں اور بعض کا پچھلی شریعت میں جائز تھا اب اس کا خاتمہ اور اس کی بھی نسخ کہلائے گی۔

بعض حرام کردہ خواتین مثلاً ماں تک کا نکاح اس کے بیٹے باپ کی وفات کے بعد اپنے ساتھ کر لیتے تھے، عرب جاہلیت کے عتیق عہد میں اس کی تاریخی شہادت ملتی ہے، ان کے مفادات کا تحفظ اس مکررہ تر روش میں پوشیدہ تھا، چاہتے تھے کہ باپ کی میراث کا ادنیٰ سے ادنیٰ حصہ بھی ان سے چھینا نہ جاسکے، ان کے نظریے میں بہترین صورت یہ تھی کہ خود اپنی ماں کو اپنی زوجیت میں لے لیا جائے، بغوذ باللہ اور آدم علیہ السلام کی شریعت میں سگی بہن سے نکاح جائز تھا، جوڑواں سے جائز نہیں تھا بلکہ الگ الگ پیدائشوں اور حمل کے الگ الگ اور مستقل قرار اور وضع کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بھائی بہنوں کا آپس میں نکاح کرنا جائز تھا، الشرب العزت نے اب ان باتوں کی ممانعت فرمادی اور ان سے بھی کردی تو یہی بھی اصطلاح نسخ کہا جائے گا۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ " فِي الْبَائِيْنَ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ شُرْعِيًّا فِي بَيَانِ مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ
يَعْنِي أَنَّ عِنْدَهُ النَّهْيُ فِي كُلِّ مَرَّةٍ مِنَ الْأَفْعَالِ الْحَسَنَةِ وَالْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقِسْمِ
لِعَيْنِهِ فَحُرْمَةُ الزَّانَا وَالْخَبْرُ وَحُرْمَةُ صَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ عِنْدَهُ سَوَاءٌ قَوْلًا بِكَمَالِ الْقِيمِ حَالٌ
بِمَعْنَى الْفَاعِلِ أَوْ حَالٌ كَوْنِهِ قَائِلًا بِكَمَالِ الْقِيمِ وَهُوَ الْقَبُولُ لِعَيْنِهِ أَوْ مَفْعُولٌ لَهُ أَوْ لِأَجْلِ
قَوْلِهِ بِكَمَالِ الْقِيمِ كَمَا قُلْنَا فِي الْحَسَنِ فِي الْأَمْرِ لَأَنَّ مِنْ مَذْهَبِنَا أَنَّ زَكَاةَ الْمُطْلَقِ الْحَالِي عَنِ
الْعَرْنِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْحَسَنِ لِعَيْنِهِ قَوْلًا بِكَمَالِ الْحَسَنِ فَلَا يَكُونُ صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ سَبَبًا لِلنَّوَابِ
عِنْدَهُ وَلَا الْبَيْعُ الْفَاسِدُ مُوجِبًا لِلْمِلْكِ بَعْدَ الْقَبْضِ -

ترجمہ :- اور امام شافعی نے فرمایا دونوں بابوں میں بھی قسم اول کی طرف راجع ہوگی یہاں سے امام شافعی کے مذہب کا بیان شروع ہوا، یعنی ان کے نزدیک بھی افعال حسہ سے ہو یا افعال شریعیہ سے قبیح لعینہ کی طرف راجع ہوتی ہے پس زنا، خمر، یوم نحر کے روزہ کی حرمت برابر ہے یہ انہوں نے کمال قبیح کا لحاظ کر کے فرمایا تو اُمرام معنی میں اسم فاعل کے ہر حال واقع ہے یعنی امام شافعی نے یہ قول اس حال میں کہا کہ وہ کمال قبیح (قبیح لعینہ) کے قائل ہیں یا قول حال ہے اور مفعول لہ کے معنی میں ہے

یعنی یہ اس وجہ سے کہ وہ کمال قبح کے قائل ہیں جیسا کہ ہم نے امر کی بحث میں حسن کے متعلق کہا تھا کیونکہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ امر مطلق جو قرآن سے خالی ہو حسن یعنی بد واقع ہوتا ہے کمال حسن کا قول کرتے ہوئے (نتیجہ یہ نکلا کہ) یوم عید کا روزہ ان کے نزدیک باعث ثواب نہیں ہوگا نہ ہی بیع فاسد قبضہ کر لینے کے بعد ملک کا فائدہ دے گی۔

تشریح عبارات | دونوں صورتوں سے حسی افعال اور شرعی افعال کی طرف اشارہ ہے احناف نے کہا تھا کہ حسی افعال کے سلسلے میں وارد مطلق نہیں قبح لعینہ اور شرعی افعال کے سلسلے میں وارد مطلق نہیں وصفی قبح لغیرہ میں شمار ہوگی، شافعی کہتے ہیں ان دونوں یعنی حسی افعال اور شرعی افعال کے سلسلے میں آمدہ نہیں قبح لعینہ ہی ہوگی، حسی افعال میں مطلق نہیں قبح لعینہ ہونا متفق علیہ تھا لاکشافی کہتے ہیں شرعی افعال میں بھرپور قبح ثابت اسی وقت ہوگا جب تسلیم کیا جائے کہ یہ ان سے کی گئی نہیں قبح لعینہ ہے، زنا کرنا اور شراب نوشی حسی افعال تھے ان میں قبح لعینہ ہے یوم قرباں کا روزہ شرعی فعل تھا اس میں بھی قبح لعینہ ہے، قبح لعینہ ہی کامل قبح ہے جس طرح احناف کہتے ہیں کہ مطلق امر جو قرینہ سے خالی ہو اسے آپ حسن لعینہ میں شمار کرتے ہیں تو اس کی ضد یعنی مطلق نہیں جو قرینہ سے ہو ہم قبح لعینہ پر محمول کریں گے، جس طرح آپ نے کہا تھا کہ مطلق امر حسن لعینہ کی قسم میں اس لئے شمار کیا جاتا ہے کہ حسن میں کمال اور پایا جائے اس طرح ہم کہیں گے کہ مطلق نہیں قبح لعینہ کی قسم میں اس لئے شمار کی جائے گی کہ قبح میں کمال پایا جائے۔ امام شافعی کے فرمودے کا ماحصل یہ نکلے گا ان کے یہاں چاہے حسی افعال ہوں یا شرعی افعال، ہر کوئی بھی مشروع اور جائز نہیں ہو سکتا نہ تو ان میں اصلی جواز اور مشروعیت ممکن ہوگی نہ ہی وصفی اور عارضی بلکہ یہ باطل ہوں گے اس لئے کہ جب دونوں میں قبح لعینہ ثابت کر دیا گیا تب یہ اصل اور وصف ہر لحاظ سے باطل ملے سمجھے گزر چکے ہیں قبح لعینہ نشانہ ہی کرتا ہے کہ فعل اپنی اصل میں باطل ہو یعنی وہ کبھی مشروع اور جائز نہیں ہو سکتا۔

شرعی افعال میں بھی شافعی کے عندے میں قبح لعینہ پایا جاتا ہے اس لئے عید کے دن کا روزہ ان کے ہاں ثواب کا سبب نہیں بنے گا کیونکہ یہ روزہ منہی عینہ اور ممنوع ہے اور یہ بھی شرعی فعل سے متعلق تھی جس میں قبح لعینہ پایا گیا اس لئے ثواب کا کوئی تصور ہی نہیں، نیز فاسد بیع گرچہ شرعی فعل ہے قبضہ کے بعد ملک ثابت نہیں کر سکے گی اس لئے کہ اس سے بھی اور ممانعت کی گئی تھی اور شرعی فعل سے ممانعت اور قبح لعینہ شمار ہوتا ہے اور قبح لعینہ بیع بیع پر قبضہ کر لینے کے بعد مالکانہ حقوق کے حصول کا فائدہ نہیں دیگی۔

وَمَا سَبَّهَ الشَّافِعِيُّ «الْعَمَلُ بِالْمَكْرِكَ» الْفَعْلُ فِي إِقْصَاءِ الْمَصِيحِ حَقِيقَةً فِي الْأَمْرِ فِي الْقَضَاءِ الْحَسَنِ نَيْتُ بَنِي أَنْ يَكُونَ عَلَى السَّوَاءِ -

ترجمہ امام شافعی نے بھی کو امر کے ساتھ تشبیہ دی ہے، اس لئے کہ قباحت کا تقاضا کرنے میں حقیقت ایسے ہی ہے جیسا کہ حسن کے تقاضا کرنے میں امر ہے لہذا مناسب یہ ہے کہ دونوں برابر ہوں۔

تشریح عبارات مطلب یہ ہوا کہ جب آپ اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ امر حسن کا تقاضا کرنا ہے تو یہ حقیقت بھی ماننے کو چاہیے کہ قبح کا تقاضا کرتی ہے، اور دونوں مطلق ہیں مطلق امر کے تقاضے کی حقیقت یہ ہے کہ وہ مامور بہ میں حسن لعینہ کا تقاضا کرتا ہے تو مطلق قبح کے تقاضے کی حقیقت لازماً یہ ہونی چاہیے کہ وہ منہی عنہ میں قبح لعینہ کا تقاضا کرے، لہذا عین حسن اور عین قبح کا تقاضا کرنے میں دونوں کو مساوی رکھیے، اور یہ مساوات تب ہی رونما ہوگی جب شرعی افعال سے قبح لعینہ میں شمار کی جائے۔

وَلَاِنَّ الْمُنْهَى عَنْهُ مَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُونُ مَشْرُوعًا لِّمَا بَيْنَهُمَا مِنَ التَّضَادِّ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ قَوْلًا بِكَمَالِ الْقَبِيحِ لِأَعْلَى قَوْلِهِ لِأَنَّ النَّهْيَ فِي اقْتِضَاءِ الْقَبِيحِ حَقِيقَةٌ كَمَا يُؤْهِمُهُ الظَّاهِرُ وَهُوَ دَلِيلٌ ثَابِتٌ لِلشَّافِعِيِّ بِإِعْتِبَارِ تَرْتِيبِ أَحْكَامِهِ وَثَابِتٌ كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ دَلِيلٌ بِإِعْتِبَارِ تَقَدُّمِ مَقْضَاةٍ وَشَرْطِهِ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمُسْلِكَيْنِ بَيِّنٌ وَقَدْ عَرَفْتَ جَوَابَهُمَا فِيمَا تَقَدَّمَ فِي خُصْبِ تَقْرِيرِنَا.

ترجمہ اور بھی امام شافعی کے نزدیک افعال متہ اور افعال شرعیہ میں قبح لعینہ کی طرف اسلئے رجوع کرتی ہے کہ منہی عنہ معصیت ہے پس مشروع نہیں ہو سکتی کیونکہ ان دونوں میں تضاد ہے، اس عبارت کا عطف قولا بکمال القبح پر ہے اس کے قول لان النهی فی اقتضاء القبح حقیقتہ پر نہیں ہے جیسا کہ عبارت سے بظاہر دہم ہوتا ہے یہ درحقیقت امام شافعی کی دوسری دلیل ہے احکام و آثار کے ترتیب کے اعتبار سے جیسا کہ پہلی دلیل تھی نہی کے مقتضا اور شرط کے تقدم کے اعتبار سے دونوں مسکوں کے درمیان ظاہر ہے، ان دونوں دلیلوں کا جواب ہماری طرف سے ہماری تقریروں کے ضمن میں آپ پڑھ چکے ہیں۔

تشریح عبارات شارح نے فرمایا ولان المنہی عنہ معطوف ہے اور اس کا معطوف علیہ قولا بکمال القبح ہے، ایک عبارت لان النهی فی اقتضاء القبح حقیقتہ قریب تھی اس لئے دہم ہو سکتا تھا

کہ ولان المنہی عنہ معصیت معطوف ہے اور لان النهی فی اقتضاء القبح حقیقتہ معطوف علیہ اور یہ دہم تھا حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں تھا اس لئے کہ لان النهی فی اقتضاء القبح حقیقتہ میں یہ بات بتلائی گئی کہ نہی کا مقتضی کیا ہے اور نہی کا مقتضی امام شافعی کی پہلی دلیل یعنی کمال قبح کے قول پر منہی عنہ میں قبح لعینہ ہوتا ہے کا ایک جز تھا، اور ولان المنہی عنہ معصیت میں یہ بات بتلائی گئی کہ نہی کا حکم کیا ہے نہی کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ معصیت اور غیر مشروع ہو اور یہ شافعی کی دوسری دلیل ہے بہر حال لان النهی فی اقتضاء

القبح حقیقہ پہلی دلیل قول بکمال القبح کا جزر ہے اور ولان المنہی عنہ معصیۃ دوسری دلیل ہے، ایک دلیل کا دوسری دلیل پر عطف ہوگا اس لئے لان المنہی عنہ معصیۃ کا عطف قولاً بکمال القبح پر ہوگا، ایک دلیل کا عطف دوسری دلیل کے ایک جز پر نہیں ہوگا اس لئے ولان المنہی عنہ معصیۃ کا عطف جو دوسری دلیل ہے لان المنہی فی اقتضاء القبح حقیقہ پر نہیں ہوگا جو پہلی دلیل کا ایک جز ہے۔

پہلی دلیل تو یہ تھی کہ منہی عنہ میں قبح کا تقاضا کرتی ہے قبح مقتضی تھا یعنی تقاضا کیا ہوا اور منہی مقتضی تھی یعنی تقاضا کرنے والی پہلی دلیل مقتضی اور شرط سمجھیے جس کا مقدم ہونا غیر مبہم ہے اس لئے اسے پہلے ذکر کیا اور دوسری دلیل یعنی منہی عنہ معصیت اور غیر مشروع فعل ہوتا ہے منہی کے اثر اور حکم کا ظہور اور قیام ہے منہی کا اثر اور حکم ہی ظاہر ہوگا کہ منہی عنہ اور ممنوع فعل معصیت ہو۔

اگر شافعی نے ان دونوں دلیلوں کی روشنی میں منہی عنہ میں قبح لعینہ ہونے کا فیصلہ صادر کیا تھا شافعہ کہتے ہیں شافعی کی دونوں دلیلوں کی کمزوری کا ہم نے اپنی پچھلی وضاحتوں میں نوٹ لیا ہے جس سے قاری کو ان کے جواب سے آشنائی ہوگئی ہے۔

پہلی دلیل شافعی کی یہ تھی کہ بھرپور قبح یعنی کمال قبح جب ممکن ہے کہ منہی کو قبح لعینہ میں شمار کیجئے، ہم جواب دیں گے کمال قبح کا فیصلہ لینا اس لئے ناممکن ہوگا مکمل قباحت ماننے سے منہی تقی میں بدل جائے گی اور یہ مقتضی یعنی قبح کی رعایت میں مقتضی یعنی منہی کا سوخت کرنا ہے اور یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ تو انتہائی بدترین فیصلہ ہے، نیز ہم مانتے ہیں کہ منہی امر کی ضد اور اس کی مقابل ہے لیکن ہم یہ نہیں مان سکتے کہ ایک مقابل کا حکم واجب اور لازمی حیثیت میں دوسرے مقابل کے لئے ناگزیر باور کیا جائے تاکہ یہ کہا جائے مطلق امر میں ماوربہ کے اندر حسن لعینہ پیدا ہوتا ہے تو اس کے مقابل مطلق منہی میں منہی عنہ کے اندر قبح لعینہ پیدا ہو، ہم نے واضح کر دیا کہ ایک مقابل کا حکم دوسرے مقابل کیلئے واجب نہیں ہوتا۔

شافعی کی دوسری دلیل جس کے ناطے وہ مطلق منہی کو قبح لعینہ میں شامل کرتے ہیں یہ ہے کہ منہی عنہ معصیت ہوتا ہے اور یہ اصل اور وصف ہر لحاظ سے معصیت ہوتا ہے اور جب ہر لحاظ سے معصیت ہوتا ہے تو منہی عنہ میں قبح لعینہ پایا جائے گا نہ کہ قبح لغیرہ چاہے منہی عنہ حسی فعل کے یکلئے شرعی فعل کیوں نہ ہو، جواب یہ ہے کہ منہی عنہ کا اصل اور وصف دونوں اعتبار سے معصیت ہونا محال ہے، منہی عنہ وصفی قباحت رکھتا ہے اسلئے کہ منہی عنہ کا وصف قبح ہوتا ہے لیکن منہی عنہ اصل میں قباحت نہیں رکھتا نہ ہی اپنی اصل کے لحاظ سے معصیت ہوتا ہے بلکہ یہ منہی عنہ اصل کے لحاظ سے مشروع اور جائز ہوتا ہے، معلوم ہوا منہی عنہ وصف کے لحاظ سے معصیت ہے اور اصل کے لحاظ سے مشروع ہے جب لحاظات اور اعتبارات بدل جائیں تو تضاد نہیں آتا اس لئے منہی عنہ کے معصیت اور مشروع ہونے میں تضاد کا شکوہ کھانا دانائی نہیں ہے یہ تو ایسا ہی ہے کہ آپ اپنے خادم سے فرمائیں کہ دیکھو گھر سے باہر مت بیٹھنا اور گھر کے اندر کوئی چیز داخل

نہ ہو، خادم گھر کی حفاظت میں اس میں کوئی بھی چیز داخل نہیں ہونے دیتا مگر باہر جا بیٹھا ہے تو یہ اس لحاظ سے کہ باہر جا بیٹھا معصیت اور غلاف ورزی کا مرتکب ہوا اور اس لحاظ سے معصیت کا مرتکب نہیں ہوا کہ اس نے گھر میں کوئی چیز داخل نہیں ہونے دی اس لحاظ سے یہ اطاعت شعار رہا تو ایک شخص ارتکاب معصیت کر رہا ہے اور اسی سلسلے میں وہ اطاعت شعار بھی اور کوئی تضاد اس لئے نہیں کہ حیثیت بدلے ہوئی نہیں۔

بحث کا ماحصل یہ نکلا کہ شافعی کا یہ فرمانا کہ حسی یا شرعی ہر طرح کے افعال، اور امور کے تین طبع شدہ نہیں سے نہیں غنہ میں بیع لعینہ ثابت ہوگا ناقابل ہضم اور ناقابل تسلیم ہے،

وَلِذَا قَالَ لَا تَنْتَبُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزَّانَا هَذَا شُرُوعٌ فِي تَقْرِيعَاتِ الشَّافِعِيِّ عَلَى مَقْدَمَةِ مَطْوِيَّةٍ نَشَأَتْ مِنْ قَوْلِهِ فَلَا يَكُونُ مَشْرُوعًا أَيُّ وَلَا أَنْ الْمُنْهَى عَنْهُ سَوَاءٌ كَانَ حِسِّيًّا أَوْ شَرْعِيًّا لَا يَكُونُ مَشْرُوعًا مِنْفُسِهِ كَمَا سَبَّبَ الْمَشْرُوعُ آخَرَ قَالَ الشَّافِعِيُّ لَا تَنْتَبُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزَّانَا لِأَنَّ الزَّانَا حَرَامٌ وَمَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُونُ سَبَبًا لِلنِّعْمَةِ هِيَ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ لِأَنَّهَا تَلْحَقُ الْجَنَابَةَ بِالْمَكَاهِلِ وَقَدْ مَنَّ اللَّهُ تَعَالَى بِهَا عَلَيْنَا حَيْثُ قَالَ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا فَلَا تَنْتَبُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ إِلَّا بِالنِّكَاحِ وَهِيَ أَرْبَعُ حُرُمَاتٍ حُرْمَةُ أَبِ الْوَالِدِ وَرَأْسِهِ عَلَى الْمُطَوَّعَةِ وَحُرْمَةُ أُمِّ الْمُطَوَّعَةِ وَنِسَبُهَا عَلَى الْوَالِدِ فَهَذِهِ الْحُرُمَاتُ الْأَرْبَعُ عِنْدَهُ لَا تَلْحَقُ إِلَّا بِالْوَطَنِ الْحِلَالِ وَعِنْدَ نَاكَمَا تَنْتَبُ بِالنِّكَاحِ تَنْتَبُ بِالزَّانَا وَدَوَائِعِهِ مِنَ الْقُبْلَةِ وَاللَّمْسِ وَالنَّظَرِ إِلَى الْفَرْجِ الدَّاخِلِ لِشَهْوَةٍ ذَلِكَ لِأَنَّ دَوَائِعَ الزَّانِ مُفْضِيَةٌ إِلَى الزَّانَا وَالزَّانَا مُفْضٍ إِلَى الْوَلَدِ وَالْوَلَدُ هُوَ الْأَصْلُ فِي اسْتِحْقَاقِ الْحُرُمَاتِ أَيُّ يَحْتَمُّ عَلَى الْوَلَدِ أَوْ لَا أَبِ الْوَالِدِ إِذَا كَانَتْ أُنْثَى وَأُمُّ الْمُطَوَّعَةِ وَنِسَبُهَا إِذَا كَانَ ذَكَرًا تَوَسَّعَتْ مِنَ الْوَلَدِ إِلَى طَرَفَيْهِ فَتَحْرُمُ قَبِيلَةُ الْمَرْأَةِ عَلَى النَّفَرِ وَقَبِيلَةُ الرَّجُلِ عَلَى الْمَرْأَةِ لِأَنَّ الْوَلَدَ أَنْشَأَ جُرْيَتَهُ وَاتِّحَادًا بَيْنَهُمَا وَلِهَذَا يُصَافُ الْوَلَدُ الْوَاحِدُ إِلَى الشَّخْصَيْنِ جَمِيعًا فَصَارَ كَأَنَّ الْمُطَوَّعَةَ جُزْءٌ مِنَ الْوَالِدِ وَالْوَالِدُ جُزْءٌ مِنْهَا فَتَكُونُ قَبِيلَةُ قَبِيلَتِهَا وَقَبِيلَتُهَا قَبِيلَتَهُ فَعَلَى هَذَا كَانَ يَنْبَغِي أَنْ لَا يَجُوزَ وَطْئُ الْمُطَوَّعَةِ مَرَّةً أُخْرَى وَلَكِنْ نَحْنُ نَجَازُ ذَلِكَ دَفْعًا لِلْحُجُجِ وَكَذَا تَتَعَدَّى هَذِهِ مِنَ الزَّانَا وَأَسْبَابُهُ إِنَّمَا يَفِيدُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ بِالْوَلَدِ لَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ زَانَا كَمَا أَنَّ الدُّرَابَ إِنَّمَا يَطْهَرُ

الْأَحْدَاثِ لِأَجْلِ قِيَامِهِ، مَقَامُ الْمَاءِ لَا مِنْ حَيْثُ نَفْسِهِ۔

ترجمہ

اور اسی بناء پر امام شافعیؒ نے فرمایا مصاہرت کی حرمت زنا سے ثابت نہیں ہوتی یہاں سے امام شافعیؒ کی تفریعات کا بیان شروع ہو رہا ہے، اور ایک ایسے مقدمے کی بنا پر شروع کئے گئے ہیں جس کا منشاء اور سبب امام شافعیؒ کا یہ قول ہے کہ فلا یكون مشروعاً مطلب اس کا یہ ہے کہ منہی عنہ خواہ حسی ہو یا شرعی وہ بنفسہ مشروع نہیں ہو سکتا، نہ کسی مشروع کا سبب ہو سکتا ہے، فرمایا امام شافعیؒ نے کہ زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ زنا حرام اور معصیت ہے پس وہ کسی نعمت کا سبب نہ ہوگا اور وہ حرمت مصاہرت ہے، کیونکہ اس حرمت سے ایک اجنبیہ عورت اجہات سے لاحق ہو جائے گی اور اللہ تعالیٰ نے حرمت مصاہرت کو بطور نعمت بیان فرمایا ہے وہو الذی خلق من السماء بشراً فجعلہ نسباً وصہراً پس حرمت مصاہرت بغیر نکاح کے صحیح نہ ہوگی۔

اور حرمت مصاہرت کی چار قسمیں ہیں موطورہ پر واطی کے باپ اور اس کے بیٹے کا حرام ہونا اور واطی پر موطورہ کی ماں اور بیٹی کا حرام ہونا، پس یہ چاروں حرمتیں نہیں متعلق ہوتیں (نہیں ثابت ہوتیں) مگر واطی حلال سے اور ہمارے نزدیک جس طرح نکاح سے حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے اسی طرح زنا اور دواعی زنا مثلاً بوسہ، فرج داخل کی طرف شہوت سے دیکھنے سے بھی ثابت ہوتی ہے، دواعی زنا سے حرمت مصاہرت اس لئے ثابت ہوتی ہے کہ یہ مفضی الی الزنا ہوتے ہیں اور زنا بڑے تک پہنچاتا ہے اور ولد حرمت کے استحقاق میں اصل ہے یعنی سب سے پہلے ولد پر ہی واطی کا باپ اور اس کا بیٹا حرام ہوتا ہے جب کہ ولد مؤنث ہو اور موطورہ کی ماں اور اس کی بیٹی حرام ہوتی ہے جب کہ یہ مذکر ہو۔

تم تعدی منہ الولد لا پھر اسکے بعد ولد سے طرفین کی طرف (ماں اور باپ کی طرف) حرمت متعدی ہوتی ہے، چنانچہ عورت کے تمام اصول اور فروع زوج پر حرام ہو جاتے ہیں اسی طرح زوج کے اصول و فروع عورت پر حرام ہو جاتے ہیں اس لئے کہ ولد ہی منشاء بنا ہے ان دونوں کے درمیان حریت اور اتحاد پیدا کرنے کا، اسی واسطے ایک لڑکا دو شخصوں کی طرف ایک ساتھ منسوب ہوتا ہے۔ گویا اس کی صورت اس طرح ہوتی کہ موطورہ لہ واطی کا جڑ ہے اسی طرح واطی موطورہ کا جڑ ہے لہذا واطی کا قبیلہ موطورہ کا قبیلہ بن گیا اور موطورہ کا قبیلہ واطی کا قبیلہ ہو گیا، اس صورت میں مناسب تھا کہ موطورہ سے دوبارہ واطی جائز نہ ہوتی لیکن اس کو جائز رکھا گیا حرج کو دفع کرنے کی وجہ سے۔

وکننا متعدی لہذا اے اسی طرح حرمت مصاہرت کی سببیت زنا سے اسباب زنا کی طرف متعدی ہوتی ہے پس نتیجہ یہ ہے کہ زنا اور اسکے اسباب ولد کے واسطے سے حرمت مصاہرت کا فائدہ دیتا ہے، زنا کی وجہ سے نہیں جیسے مٹی حدت سے طہارت کا فائدہ دیتی ہے اسی وجہ سے کہ وہ پانی کے قائم مقام ہے نہ کہ فی نفسہ۔

تشریح عبارات حسی اور شرعی افعال سے متعلق مطلق نہیں شافعی کے عندے میں قبح لعینہ کا تقاضا کرتا ہے اس لئے نہیں عنہ اصل اور عین وذات کے لحاظ سے مشروع نہیں ہوگا ہاں اگر کوئی

دلیل یہ بتلائے کہ یہ فعل اصل میں مشروع ہونے کے باوجود منہی عنہ اور ممنوع ہے تو وہ اصل اور عین کے لحاظ سے مشروع اور جائز رہے گا اور غیر اصل یعنی وصف اور عارض کے مفاہیم کی مطابقت میں مشروع و ممنوع اور منہی عنہ ہوگا جیسے اذان جمعہ کے وقت کی بیع، ما حاصل یہ ہے کہ شافعی کے ہاں اصل منہی عنہ میں قبح جاگزیں ہوتا ہے اسی وجہ سے منہی عنہ قطعی اور کبھی کبھی مشروع اور جائز نہیں ہوتا اصل میں جاگزیں رہنے والا قبح قبح لعینہ کے علاوہ ہو نہیں سکتا ہاں اگر مستقل دلیل سے نشانہ دہی ہو رہی ہو کہ منہی عنہ کی اصل کے علاوہ میں قبح ہے تو وہاں قبح لغیرہ مستقل دلیل کی روشنی میں تسلیم کیا جائے گا۔

احناف کہتے ہیں کہ شرعی افعال کے وصف میں تو قبح ہوتا ہے لیکن ان کی اصل میں ہرگز قبح نہیں ہوتا ہاں مستقل دلیل سے رہنمائی ملتی ہو کہ شرعی افعال کی اصل میں قبح ہے تو وہاں قبح لغیرہ کے بجائے قبح لعینہ تسلیم کیا جائے گا اور ایسے وقت میں بھی نہیں نہ رہ کر نفی و نسخ ہو جائے گی جیسے باپ کی منکوحہ سے نکاح اور

یوم عید اور ایام تشریق کے روزے بیع ربوا، اور دوسری فاسد بیعیں یہ سب ہمارے ہاں احکام کے وجود کے باعث اپنے مفاسد کے باوجود مشروع اور جائز تھے اور شافعی کے ہاں باطل اور منوع تھے ان کو کوئی حکم معتبر نہیں تھا، شافعی کی دلیل یہ ہے کہ امر نہی کی ضد ہے، مطلق امر حسن لعینہ کے مفہوم کا مقتضی تھا تو لازماً مطلق نہی قبح لعینہ کے مفہوم کا تقاضا کرے گی، اس کی دلیل میں کہا جاتا ہے کہ مطلق کا انصراف اور رخ کمال فرد کی طرف ہوتا ہے، ناقص کی طرف اس لئے نہیں ہوتا کہ نقصان اور نقص میں عدم اور بالکل ہی ناپیدی کا

اشتباہ ہو جاتا ہے، پھر نہی امر سے مشابہ ہے، امر کی حقیقت میں حسن کا تقاضا موجود تھا، تو نہی کسے حقیقت میں قبح کا تقاضا لازم ہوگا کیونکہ یہ تقاضے و دفعی اور زیدی زاویے میں امر اور نہی سے ان کی نسبتوں کے دائرے میں قبح کے تقاضوں کا امر اور نہی سے مرتب طریقے سے قطعی اتصال غیر مبہم مفہوم ہے قطعی اتصال کا ہی نتیجہ تھا اور قبح کی نفی اور اس کا ابطال صحیح نہیں ہو سکتا چنانچہ یہ کہنا روا نہیں ہو سکتا کہ شارع یعنی

اللہ رب العالمین کی نہی قبح کا تقاضا نہیں کرتی بالکل اسی اندازے میں جیسا کہ آپ اس کہنے میں حق بجانب اعتقاد نہیں کئے جاسکتے کہ شارع یعنی اللہ رب العزت کا امر حسن کا تقاضا نہیں کرتا، حقیقت کی کلی نظر سے امر اور نہی کے لئے جو وضاحت کی گئی وہ واقعی وضاحت تھی اسی لئے نہی منہی عنہ اور ممنوع و متناول میں قبح کا ایجاد اور لزوم ظاہر کرے گی جیسے یوم قربان کے روزے اور فاسد بیعیں تھیں، دلیل میں یہ ذہن میں رہے کہ نہی کا صیغہ انھی دونوں کی طرف منسوب تھا، اسکے علاوہ نہی کا انتساب نہیں تھا، یہی

وجہ تھی کہ نہی نے یوم قربان کے روزے کو فاسد بنا ڈالا اور حرام کر دیا حتیٰ کہ یوم قربان کا دن کسی اور روزے کا محل نہیں رہا یہی حال بیع میں تھا بیع سے متعلقہ نہی نے اس میں ملک کو فاسد کر ڈالا حتیٰ کہ اس کا

صدقہ کر دینا اور بیع کو فسخ کر ڈالنا لازم ہو گیا، فلہذا جس نے بھی بیعی میں دھنی قبیغ وغیرہ کا فیصلہ لیا تو اس نے اس لحاظ سے وصف میں قبیغ کو حقیقت کے بطور مانا کہ وصف کے قبیغ کی نفی اور اس کا ابطال درست نہیں ہے اور اصل میں قبیغ کو اس لحاظ سے مجاز کے بطور تسلیم کیا کہ اصل سے قبیغ کی نفی اور اس کا ابطال صحیح اور درست ہے، حالانکہ ایسا کرنے سے اصل ہی ملت جاتی ہے، دلیل یہ ہے کہ اصل تو یہ تھی کہ قبیغ اسی میں رونما ہوتا جس پر بیعی وارد ہوئی تھی اور وصف حکم میں ٹھیک ٹھیک اسی اندازے میں تابع ہوتا جس اندازے میں وہ اصل کے مقابلے میں وجود کے اندر تابع ہے کیونکہ پہلے اصل موجود ہوتی ہے اور انہی کے طفیل میں وصف رونما ہوتا ہے لیکن اب لوگوں نے اصل کو انہی وصف کا تابع بنا ڈالا جو خود اصل کا تابع تھا، اب اصل تو تابع ہو گئی اور وصف متبوع ہو گیا اور ایسا ہونا بہر حال محال ہے شافعی کی دلیل کا یہ ایک مختصر سا جائزہ تھا۔

امام شافعیؒ مذکور دلیل کی مطابقت میں فروعی مسائل کی وضاحت میں دو طریقے استعمال کرتے ہیں، پہلا طریقہ :- بیعی کے تقاضے کے پیش نظر مشروع معدوم ہو جائے، یعنی مشروع ہی نہ رہے، نہی کا تقاضا منہی عنہ میں قبیغ کا ثبوت تھا، جب منہی عنہ میں قبیغ کا ثبوت ہوئے گا تب مشروع اور جواز معدوم و باطل و سوخت ہو جائیگا و جب یہ ہے کہ قبیغ و جواز اور مشروعیت و قباحت میں تضاد ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مشروع شئی تو اللہ رب العلیین کی پسندیدہ ہے، ارشاد ہوتا ہے شرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحاً، تمہارے لئے دین کی وہ باتیں مشروع قرار دیں جن کا نوحؑ کو بتائید حکم دیا تھا۔

توصیہ :- امر اور حکم میں مبالغہ کرنے کا نام ہے، اور شرع و مشروع کا ثبوت ایک حکیم اور علیم مشار کی طرف برہان ہو گا کہ یہ اس شارع کا پسندیدہ مشروع ہے خاص کر وہ مشروع جس کا توصیہ اور تاکید حکم نوحؑ کو دیا گیا تھا، مشروع کے پسندیدہ ہونے کی واضح دلیل سمجھئے کیونکہ اپنے عبادت گزار بندوں کے لئے قبیغ چیلہ کو مسلک اور طریق عبادت قرار دینا دانائی اور حکمت کے منافی ہے، جب کہ فعل کا قبیغ ہونا واضح کر دینا کہ وہ پسندیدہ نہیں ہے، اگرچہ بعض قبیح فعل اللہ رب العزت کی مشیت ان کی قضا اور حکم میں داخل ہوں جیسے کفر اور دیگر تمام معاصی ہیں، اس میں شک نہیں یہ اللہ رب العزت کی مشیت ان کی قضا اور حکم و فیصلے ہی کی وجہ سے مشہود و موجود ہوتی ہیں، لیکن یہی اللہ رب العزت کی رضا پسند و قبول کے باعث وجود پذیر نہیں ہوتی ہیں اس بارے میں اللہ رب العزت کا فرمان لا یعرضن لی لعبادہ الکفر کافی ہے اس کی صراحت سے بات کھل گئی کہ اللہ رب العزت اپنے بندوں سے کفر اختیار کرنے سے راضی نہیں ہو سکتے، کفر میں اجماعی تناظرات میں قبیغ و انکاریت ثابت شدہ ہے لہذا اس کی مشروعیت کا انتفاع ہو گیا اور جب مشروع نہیں رہ گیا تو یہ منسوخ ہو گیا۔

دوسرا طریقہ :- مشروع نہی کے حکم کے باعث معدوم و باطل ہو جائیگا، نہی کا یہ حکم ہے کہ

واجبی طور پر منہی غنہ سے رک جاؤ یعنی انتہاء کا وجوب نہیں کا حکم ہے، یہ بات ذہن میں رہے کہ فعل اپنے حکم و وجوب کے خلاف لازماً معصیت ہوگا اور فعل کا خلاف موجب ہو کر معصیت ہونا خود مشروعیت کے منافی ہے کون نہیں جانتا کہ معصیت انگیز فعل مشروع نہیں ہو سکتا، دیکھئے تو یہی مشروعیت اور جواز کا ادنیٰ ترین مفہوم یہ ہے کہ مشروع فعل مباح ہو، اس سے اعلیٰ مفہوم یہ ہے کہ مندوب ہو، اس سے اعلیٰ یہ ہے کہ واجب ہو اور معیاری وجہ یہ ہے کہ فرض ہو اس سے معلوم ہوا کہ منہی غنہ منہی اور مانعت کے بعد مشروع نہیں رہتا کیونکہ منہی کے بعد مشروعیت کے خلاف صفت یعنی مانعت سے متصف ہو گیا، لہذا یہاں نسخ ہو جائے گا۔

کلام کا حاصل یہ نکلا کہ منہی کے بعد منہی کے تقاضا اور اس کے حکم دونوں اعتبار سے مشروعیت منتفی ملی، لہذا واضح ہو چکا کہ مشروع کے لئے کسی مشروع سبب کا ہونا ضروری ہے تاکہ اسی مشروع سبب سے مشروع کا اثبات و امانہ ممکن ہو، جب یہ بات ایسی ہے تو سنئے۔

سسرالی حرمت زنا سے ثابت نہیں ہوگی، اس لئے کہ سسرالی حرمت ایک نعمت اور واضح کرمت کے اندازے میں مشروع اور جائز ہونی تھی دلیل میں کہیں گے کہ بیوی کی مائیں اور اس کی بیٹیاں حرمت اور احترام میں شوہر کی ماؤں اور بیٹیوں کے حکم میں داخل اور شامل ہو جاتی ہیں، لہذا یہ نعمت اور کرامت یعنی سسرالی حرمت اپنے مشروع ہونے کے لئے کسی مشروع سبب کا تقاضا کرے گی، تاکہ سبب اور مسبب کے مابین مناسبت کا وجود باقی رہے، اگر زنا کو سسرالی حرمت کے شروع ہونے کا سبب مانا گیا تو سسرالی حرمت مسبب ہوگی اور زنا کے سبب سسرالی حرمت تو مشروع ہے اور زنا نامشروع ہے جو چیز مشروع نہیں ہے یعنی زنا کو اس چیز کا سبب بنانا جو مشروع ہے سراسر کوتاہ اندیشی اس لئے مہے کہ اس صورت میں سبب اور مسبب کی مطلوبہ مناسبت مفقود ہوتی ہے، کیونکہ خالص حرام اور قطعی غیر مشروع فعل ہے تو یہ سسرالی حرمت کی عظیم تر نعمت اور کرامت کے لئے سبب نہیں بن سکتی۔

اسی طرح غصب کردہ شئی کا ضمان اور تاوان ادا کرنے کے بعد وہ غاصب کی ملوک نہیں ہو سکتی غصب کردہ شئی ضمان کے بعد بھی غاصب کی ملوک نہیں ہو سکتی اس کی وجہ یہ ہے کہ غصب ملک ثابت نہیں کر سکتا، باعث یہ ہے کہ ملک اور اس کا حقوق کا حصول ایک نعمت ہے اور غصب خالص حرام اور قطعی نامشروع ہے اور معلوم ہو چکا ہے کہ خالص حرام چیز کسی نعمت کے مشروع اور جائز ہونے کا سبب نہیں بن سکتی، کیونکہ اس سے سبب اور مسبب کے مابین مطلوبہ مناسبت کا فقدان لازم ہو جاتا ہے۔

یہی بات معصیت والے سفر کی ہے، مشروعیت کا قاعدہ ہے کہ شرعی تعریف میں آنے والے سفر کی وجہ سے بندے کو رخصت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ روزہ نہ رکھ کر اثنائے سفر افطار کر سکتا ہے، نیز نماز قصر پڑھنی پڑھتی ہے۔ مگر یہی سفر کوئی شخص معصیت کے ساتھ کرنے لگے تو امام شافعیؒ کے عندیے میں اسے سفر کے باعث حاصل ہونے والی رعایت نہیں ملے گی اس لئے کہ یہ معصیت کا سفر ہے اور سفر میں ملنے والی رخصت ایک

نعمت ہے، بس رخصت یعنی نعمت کے مشروع ہونے کا سبب معصیت کا یہ سفر قرار نہیں دیا جائے گا۔ سفر میں رخصت کی نعمت سے نوازنے کی غرض ہے سفر میں وقت و دشواری کا دفاع اور ممکنہ حد تک اس سے بچو تھا۔ لیکن چونکہ یہ سفر معصیت کا سفر تھا اس لئے یہ رخصت کی نعمت کا سبب نہیں بن سکتا ورنہ یہ ہے کہ نعمت اپنی شروعات میں یہ تقاضا اور مطالبہ رکھتی ہے کہ اس کا سبب مشروع اور جائز سبب ہونا چاہئے حالانکہ جس فعل سے بندہ معصیت کا مرتکب اور خلاف ورزی کا فاعل ہو جائے وہ مشروع نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح غلبہ کے بعد کافر کے لئے مسلمان کے اموال میں مالکانہ حقوق اور ملکیت ایک نعمت ہے، اور مسلمانوں کے مالوں پر کفار کا غلبہ اور دارالحرب میں اس کا احراز ایک حرام اور محظور ہو مشروع نہیں ہو سکتا۔ معلوم ہوا کافر کا مسلمان کے مال پر غلبہ مسلمان کے مال میں کافر کے لئے ملکیت حاصل ہونے کا سبب بن نہیں سکتا۔ اس لئے کہ مسلمان کے مال پر غلبہ پالینا حرام ہونے کے وجہ سے غیر مشروع اور ناجائز ہوا اور مال میں ملکیت کا ثابت ہونا نعمت تھی تو ایک نامشروع اور ناجائز فعل یعنی مسلمان کے مال پر غیر مسلم کا استیلاء و غلبہ ایک نعمت یعنی مال میں ملکیت کے حصول کا سبب نہیں بن سکتا، کیونکہ نامشروع، مشروع کا سبب نہیں ہو سکتا، یعنی حرام چیز حلال و نعمت و شئی کا سبب نہیں بن سکتی، بالفرض مان لیں کہ قطعی حرام شئی نعمت کے ثبوت میں سبب بن جائے گی تو اس سے سبب اور مسبب میں مطلوب مناسبت کا فقدان رزم آئیگا جسے کوئی بھی تسلیم نہیں کر سکتا۔

یہ تمام مسائل شافعیؒ کی اصل پر گردش کر رہے ہیں کہ منہی عنہ اور ممنوع فعل چاہے حسی ہو یا شرعی یہ نہ تو خود مشروع ہوتا ہے اور نہ کسی مشروع فعل کا سبب ہوتا ہے کیونکہ منہی عنہ منہی کے بعد معصیت ہو جاتا ہے، اور معصیت و مشروعیت میں تضاد ہے لہذا معصیت کو مشروعیت کے لئے سبب تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن حضرات اخلاف فرماتے ہیں سسرالی حرمت نکاح سے بھی ثابت ہوتی ہے اور زنا سے بھی۔ اور زنا کے اسباب مثلاً بوسہ، سینے، شہوت سے چھونے یا شہوت سے شرمگاہ کے اندرونی حصے کو دیکھنے سے زنا کے اسباب تک کہنچ لاتے ہیں، زنا کے نتیجہ میں بچہ کی تولید ہوتی ہے، زنا ولد کہنچ لاتی ہے اور بچہ حرمتوں کے مستحق میں داخل ہوتا ہے، یعنی سب سے پہلے بچہ ہی حرمتوں کا حقدار ہوتا ہے یعنی براہ راست حرمت کے احکام اسی پر نافذ ہوتے ہیں، بچہ کا پیدا ہونا اور اس کا ماں باپ کا جز ہونا بندے کے فعل کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ تو خالص اور خالص حیثیت میں اللہ رب العزت کی تخلیق کا نتیجہ ہے، بس بچہ کی پیدائش اور اس کی جزییت منہی عنہ اور ممنوع نہیں ہو سکتی، یہ بچہ ہی سسرالی حرمت کا سبب ہوتا ہے دیکھو یہاں منہی عنہ اور ممنوع فعل مشروع یعنی سسرالی حرمت کا سبب نہیں ہو سکتا، رہا زنا کا مسئلہ تو صرف عرض اور ضعف کے اندازے میں سسرالی حرمت کا سبب نظر آرہی ہے، پھر جس قدر بھی یہ زنا سسرالی حرمت کے ثبوت میں سبب محسوس ہو رہی ہے، اس کی یہ سببیت ناقابل اعتبار ہے کیونکہ سسرالی حرمت کے ثبوت

کا راست سبب تو وہ بچہ ہے جو محض خدا کی تخلیق کے نتیجہ میں پیدا ہوا اور وہ منہی عنہ ومنوع ہے ہی نہیں کیونکہ اس کی تولید اور جزیت کی تاکید میں بندے کا اختیار تھا ہی کب ؟ ہر حال بچہ ہی حرمتوں کا پہلے اور براہ راست مستحق ہے، اگر بچہ لڑکی ہے تو وطی کرنے والے کے باپ اور اس کے بیٹے کے لئے اس سے نکاح کرنا حرام ہو جائے گا، اور بچہ لڑکا ہے تو وطی کی گئی عورت کی ماں اور وطی کی گئی عورت کی لڑکی سے لڑکے کے لئے نکاح حرام ہو جائے گا، بچہ ہی کے توسط سے یہ حرمت اس کے طرفین یعنی والدین کی طرف منتقل ہوگی، چنانچہ بیوی کے اصول و فروغ یعنی بیوی کی مائیں اور بیٹیاں شوہر کے لئے حرام ہو جائیں گی، اور شوہر کے اصول و فروغ یعنی آباء اور بیٹے بیوی کے لئے حرام ہو جائیں گے، یہ حرمت صرف والدین تک محدود رہے گی ایسا نہیں ہے کہ بیوی کی ماں شوہر کے باپ کے لئے حرام ہو جائے بلکہ یہ حرمت والدین کے اصول کے لئے ان کے لحاظ سے سقوط پذیر ہو جائے گی، اسی لئے بیوی کی ماں اور اس کی اہلیں شوہر کے باپ اور اس کے اصول کے لئے حرام نہ رہ کر جائز رہیں گی یہ حرمت آباد و جہاد کے لئے اس زادے میں سقوط پذیر ہو جائے گی، یہ حرمت ایک ضعیف تر حکمی امر اور مہنی ہے، اس لئے آباء کے حق میں اس کا اعتبار نہیں ہونا چاہئے، ہر حال بچہ والدین میں جزیت اور اتحاد پیدا کرتا ہے اسی بچہ کی وجہ سے شوہر بیوی کا اور بیوی شوہر کا جزء ہو جاتے اور باہم اتحاد پا جاتے ہیں، اسی لئے ایک ہی لڑکا میاں بیوی دونوں کی طرف منسوب ہو جاتا ہے یہ کہتے ہیں کہ یہ زید کا لڑکا ہے اسی طرح یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ سلی یعنی زید کی بیوی کا بیٹا ہے، بیٹا ایک ہی کا ہوتا ہے اور اس اکائی کا تصور والدین کے اتحاد پا جانے سے پورا ہو جاتا ہے ثابت یہ ہوا کہ شوہر اور بیوی باہم جزء ہیں اس جز ہونے سے ان کے لئے ایک بار کے بجائے دوبارہ وطی اس لئے جائز نہیں ہوتی چاہئے تھی، کہ اپنے ہی جزء سے وطی حرام ہے، یہ معقول بات تھی لیکن ایسا کرنے سے لوگ حرج میں پڑ جاتے اس وجہ سے کہ ایک بچہ پیدا ہونے کے بعد دوسری جدید عورت کا پالینا بہت مشکل کام ہے کیونکہ یہ ضرورت ایک شخص سے متعلق ہوتی، ہزار مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے چہ جائیکہ پوری امت کے لوگوں کے لئے اس ضرورت کا پورا ہونا محال اور ناممکن تھا۔ اس لئے انسانی ضرورت اور انسانی نسل کی بقا کے پیش نظر اس حرج کو دور کیا گیا، اور میاں بیوی کے درمیان جزیت کے علاقہ کے باوجود موطودہ عورت کے ساتھ بچہ پیدا ہونے کے بعد بھی دوبارہ وطی کو جائز اور حلال قرار دیا گیا ہے، اس لئے ثابت ہوا کہ زنا اور زنا کے اسباب لڑکے (ولد) کے توسط سے حرمت مصاہرہ کے اسباب ہیں، مطلب یہ ہوا کہ مصاہرت کی حرمت کا اصلی سبب لڑکا ہے، اسباب زنا اور زنا سبب حرمت نہیں ہیں اور بچہ کی ذات میں نہ کوئی معصیت ہے اور نہ حرمت ہے معصیت البتہ زنا کے فعل میں پائی جاتی ہے اس منہی عنہ یعنی فعل زنا وہ امر مشروع یعنی حرمت مصاہرہ کا سبب نہیں ہے اور جو حرمت مصاہرہ کا سبب ہے یعنی ولد وہ بنفسہ منہی عنہ نہیں ہے اور اوپر بیان کردہ تفصیلی بیان سے یہ ثابت ہو گیا کہ منہی عنہ حرمت مصاہرہ کا سبب نہیں ہے تو پھر زنا اور اسباب زنا دونوں سے

حرمت معاہرہ ثابت ہو جائے گا اس کی مثال بالکل ایسی ہی ہے جیسے مٹی حدیث کے لئے طہارت کا سبب ہے اس وجہ سے کہ مٹی طہارت کے باب میں پانی کا قائم مقام قرار دی گئی ہے یعنی مٹی پانی کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے مطہر ہے اور فی نفسہ مٹی مطہر نہیں ہے اسی طرح زنا کو سمجھ لیجئے کہ زانی فی نفسہ حرمت معاہرہ کا سبب نہیں ہے بلکہ بچہ (ولد) کے توسط سے سبب بنا ہے اور اگر ولد کو واسطہ قرار دیا جاتا ہے تو کسی نہیں عزہ کو سبب قرار دینا لازم نہیں آتا۔

وَلَا يَفِيدُ الْغَضَبُ الْمَالِكَ عَطْفٌ عَلَى لَا تَثْبُتُ وَتَغْرِيبُ ثَابِتٍ لِلشَّافِعِيِّ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْغَضَبَ حَرَامٌ وَمَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُونُ سَبَبًا لِأَمْرٍ مُشْرُوعٍ هُوَ الْمَالِكُ إِذَا هَلَكَ الْمَغْضُوبُ وَقَضِيَ عَلَيْهِ بِالضَّمَانِ وَعِنْدَنَا يَمْلِكُ الْغَاصِبُ الْمَغْضُوبَ بَعْدَ الضَّمَانِ فَيَمْلِكُ أَسْبَابَهُ الْبَاقِيَّةَ فِي يَدِهِ وَيَنْفَعُ بَيْعَهُ الْمَاضِيَ لِأَنَّهُ تَوَلَّى مِلْكُ الْغَاصِبِ الْمَغْضُوبَ بَلْ بَقِيَ فِي مِلْكِ الْمَالِكِ لِاجْتِمَاعِ الْبَدَلَيْنِ فِي مِلْكِهِ وَهُوَ الْأَصْلُ مَعَ الضَّمَانِ وَذَلِكَ لَا يَجُوزُ فَلَمَّا مَلَكَ الْمَالِكُ الضَّمَانُ يَحِبُّ أَنْ يَمْلِكَ الْغَاصِبُ الْمَغْضُوبَ فَالضَّمَانُ عِنْدَهُ مُقَابِلَةٌ الْبَدْلِ الْفَائِضَةِ عَنِ الْمَالِكِ وَعِنْدَنَا مُقَابِلَةٌ الْمَالِكِ الْفَائِضَةِ إِلَّا فِي الْمَذْبُورِ فَإِنَّهُ إِذَا غَضِبَ رَجُلٌ مَذْبُورًا حِدٍ وَهَلَكَ فِي يَدِهِ يَضْمَنُهُ وَلَا يَمْلِكُهُ جَبْرًا لِيَكُنِيَ الْفَائِضَةُ۔

ترجمہ

اور غضب ملک کا فائدہ نہیں دیتا، یہ قول "لا تثبت" پر عطف ہے اور امام شافعی کی دوسری تفریح ہے اس لئے کہ غضب حرام اور معصیت ہے پس امر مشروع کا سبب نہیں ہوگا اور وہ ملک ہے جب کہ شئی منسوب ہلاک ہو جائے اور اس پر تاوان کا فیصلہ کر دیا جائے۔

وعندنا يملك الغاصب ۱۶ اور ہمارے نزدیک تاوان ادا کرنے کے بعد شئی منسوب کا مالک ہو جاتا ہے لہذا باقی ان تمام منافع کا مالک ہو جائے گا جو اس کے قبضہ میں حاصل ہوں گے اور اس کی بیع جو اس نے ماضی میں کی ہے نافذ ہوگی اس لئے کہ اگر غاصب منسوب کا مالک نہ ہو بلکہ وہ شئی مالک کی ملکیت میں باقی رہے گی تو مالک کی ملکیت میں دوبدل جمع ہو جائیں گے اصل شئی اور اس کا تاوان اور یہ جائز نہیں، پس جب مالک تاوان کا مالک ہو گیا تو واجب ہے کہ غاصب منسوب کا مالک ہو جائے، پس تاوان امام شافعی کے نزدیک اس قبضہ کے مقابل میں ہے، جو مالک سے فوت ہو چکا ہے، اور ہمارے نزدیک اس کی ملکیت کے مقابل میں ہے جو مالک سے فوت ہو چکی، لیکن مدبر میں یہ صورت نہیں ہے کیونکہ جب کسی شخص نے کسی کے مدبر کو غضب کر لیا اور مدبر غاصب کے ہاتھوں ہلاک ہو گیا تو اس کا تاوان ادا کرے لیکن اس کا مالک نہ ہوگا اس لئے کہ تاوان اس کے اس قبضہ کا بھگتاں ہوگا جو اس سے فوت ہو چکا ہے۔

تشریح

اس عبارت کا عطف گذشتہ عبارت ولا تثبت حرمة المصاهرة ان پر کیا گیا ہے، اس عبارت میں بطور تفریع امام شافعیؒ کی طرف سے دوسرا مسئلہ بیان کیا گیا ہے۔

مسئلہ کی تفصیل :- اگر ایک آدمی نے دوسرے شخص کا کوئی مال غصب کر لیا پھر وہ سالانہ غصب کرنے والے کے پاس سے ہلاک ہو گیا، اور غاصب پر ضمان ادا کرنے کا حکم دیدیا گیا تو یہ غصب ملک کا فائدہ نہیں دیتا، یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے، مطلب یہ ہوا کہ غاصب شئی منسوبہ کا تادان ادا کرنے کے بعد غصب کی ہوئی چیز کا مالک نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کی دلیل :- غصب کرنا ایک حرام کام ہے، گناہ ہے اور قبیح لعینہ ہے اور مالک ہونا کسی چیز کا ایک مشروع اور جائز امر ہے اور حق تعالیٰ کی نعمت ہے اور قاعدہ ہے کہ حرام فعل اور منہی عنہ فعل امر مشروع کا سبب نہیں بن سکتا اس لئے غصب جو کہ فعل حرام ہے غاصب کے لئے امر مشروع یعنی حصول ملک کا سبب نہیں بن سکتا۔

احناف کا مذہب :- اس بارہ میں ہمارا مسلک یہ ہے کہ غاصب ضمان ادا کر دینے کے بعد شئی منسوبہ کا مالک بن جائیگا لہذا شئی منسوبہ اگر کوئی غلام ہے اور اس نے منسوب ہونے کے زمانے میں کوئی کسب کیا ہو تو غلام کے قبضہ میں جو مال و اسباب ہو وہ پورا کا پورا غاصب کی ملک بن جائے گا اور غاصب اس کا مالک ہو جائیگا کیونکہ کسب کردہ مال غلام کے تابع ہے اور جب شئی منسوبہ یعنی غلام کے اندر غاصب کی ملک ثابت ہو جائے گی تو جو سالانہ اس کے پاس ہے غلام کے تابع ہونے کی وجہ سے غاصب کی ملک بن جائیگا۔

امریہ ایک لطیف نکتہ :- غاصب نے جب شئی منسوبہ کا تادان ادا کر دیا تو ضمان ادا کرنے کے بعد شئی منسوبہ میں ملک کا ثبوت غصب کے وقت کی جانب منسوب ہوتا ہے، اس غصب کے بعد غلام کا کسب کردہ سارا مال غاصب کے حوالہ کر دیا جائے گا اور غاصب نے اگر شئی منسوبہ کو بعد میں فروخت کر دیا، اس کے بعد مالک کو اس کا تادان ادا کر دیا تو ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب کی یہ بیع درست اور نافذ ہو جائے گی، کیونکہ نفوذ بیع کے لئے ملک ناقص بھی کافی ہوتی ہے۔

احناف کہتے ہیں کہ غصب کرنے کے بعد غاصب اگر شئی منسوبہ کا مالک نہ ہو سکے اور یہ شئی مالک کی ملک میں باقی رہے تو لازم آئے گا کہ اصل شئی اور ضمان شئی یعنی شئی منسوبہ اور اس کا بدل دونوں مالک کی ملک میں جمع ہو جائیں اور یہ جائز نہیں ہے اس لئے عدم جواز کو ختم کرنے کے لئے ہم نے کہا ہے کہ مالک جب ضمان کا مالک ہو گیا اور غاصب لازمی طور پر منسوبہ شئی کا مالک بن جائے گا تاکہ اصل اور اس کا بدل ایک شخص کی ملک میں جمع نہ ہو مگر ابھی یہ سوال باقی ہے کہ شئی منہی عنہ یعنی شئی منسوبہ امر مشروع یعنی ملک غاصب کا سبب بن جائے گا جو کہ ناجائز ہے تو اس کا جواب احناف نے یہ دیا ہے کہ منسوبہ شئی میں ملک غاصب کا سبب فعل غاصب نہیں ہے بلکہ ملک کا سبب ضمان کا واجب ہونا ہے اور وجوب ضمان یہ منہی عنہ نہیں بلکہ امور بہ ہے، لہذا ایک امور بہ غاصب کے ملک کا سبب ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ جو چیز منہی عنہ نہیں بلکہ امور بہ

ہے وہ ملک غاصب کا سبب ہے اور جو چیز منہی عنہ ہے وہ ملک غاصب کا سبب نہیں ہے، لہذا اخاف
پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ غاصب کی ملک کا سبب ضمان کا واجب
ہونا ہے، اور ضمان کے وجوب کا سبب غصب ہے لہذا ملک غاصب کا سبب غصب ہوا اور غصب منہی عنہ
ہے تو لازم آیا کہ ملک غاصب امر مشروع کا سبب منہی عنہ کا فعل ہوا۔

تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ ضمان کے واجب ہونے کا سبب بلاشبہ غصب ہے مگر غصب کا
سبب وجوب ضمان ہونا بالعرض ہے اس لئے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا بلکہ ضمان کے وجوب کا سبب غاصب کا
ہونا ہی ہے۔

منشاء اختلاف ہے۔ شوافع اور اخاف کے درمیان اختلاف کی اصل وجہ یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ
کے نزدیک ضمان کا وجوب اس قبضے کے بدلے میں ہے جو سامان کے مالک سے فوت ہو چکا ہے اس قبضہ کے
تلافی کے لئے اس پر تاوان واجب ہوا ہے شعی مفسوب کے مقابلے میں ضمان واجب نہیں ہوئے اس لئے
ضمان ادا کر دینے کے بعد غاصب اس شعی مفسوب کا مالک نہ ہوگا

اور اخاف کہتے ہیں کہ ضمان شعی مفسوب کے مقابلے پر واجب ہوا ہے، اس لئے ضمان ادا کر دینے کے
بعد غصب کرنے والا مفسوب شعی کا مالک ہو جائے گا، مگر اس قاعدہ سے مدبر غلام مستثنیٰ ہے، مدبر
وہ غلام کہلاتا ہے جس سے اس کے مالک نے یہ کہہ دیا ہو کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے، کسی نے مدبر غلام
کو غصب کر لیا اس کے بعد غاصب کے پاس رہتے ہوئے مدبر ہلاک ہو گیا اور غاصب نے اس غلام کا ضمان
ادا کر دیا اس کے باوجود اس مدبر غلام کا غاصب مالک نہ ہوگا اس لئے کہ مدبر میں اس کی صلاحیت نہیں ہے
کہ ایک کی ملک سے دوسری کی ملک میں منتقل ہو لہذا جب مدبر اس انتقال ملک کو قبول نہیں کرتا تو ضمان
ادا کر دینے کے باوجود مالک کی ملک سے منتقل ہو کر غاصب کی ملک میں داخل نہ ہوگا اور اس پر جو ضمان واجب
ہوا ہے وہ مالک سے غلام سے قبضہ فوت ہونے کی بنا پر واجب ہوا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ مدبر اگر فوت ہو جائے
تو اخاف کے نزدیک بھی ضمان شعی مفسوب کے مقابلے میں نہ ہوگا بلکہ مالک کے قبضہ کے فوت کے مقابلے میں
واجب ہوگا، اس لئے ضمان ادا کر دینے کے بعد بھی غاصب مدبر غلام کا مالک نہ ہو سکے گا۔

وَلَا يَكُونُ سَفَلًا مَعْصِيَةً سَبَبًا لِلرَّخْصَةِ تَقَرُّعُ نَالَتِ الشَّافِعِيُّ وَذَلِكَ لِأَن سَفَلًا مَعْصِيَةً
وَهُوَ سَفَلُ الْبَيْتِ وَقَاطِعُ الطَّرِيقِ وَالْبَاغِي مَعْصِيَةً حَرَامٌ فَلَا يَكُونُ سَبَبًا لِمَشْرُوعٍ وَهُوَ الرَّخْصَةُ
فِي أَنْطَارِ الصَّيْحِ وَقَصْرِ الصَّلَاةِ وَعِنْدَنَا نَعْمُ الرَّخْصَةُ لِلطَّبِيعِ وَالْعَاصِي جَمِيعًا لِأَنَّ السَّفَلَ
لَيْسَ فَيْحًا فِي نَفْسِهِ بَلِ الْفَيْحُ هُوَ الْمَعْصِيَةُ مُجَاوِزَةً مُنْفَكَّةً عَنْهُ فَيُصْلَحُ سَبَبًا
لِلرَّخْصَةِ۔

ترجمہ

اور معصیت کا سفر رخصت کا سبب نہیں ہوتا۔ یہ امام شافعیؒ کی تیسری تفریع ہے، اور یہ اس لئے کہ معصیت کا سفر بھلگے ہوئے غلام کا سفر ہے، اسی طرح ڈاکو کا سفر باغی کا سفر معصیت اور حرام ہے لہذا مشروع کا سبب نہ ہوں گے اور مشروع روزے کے افطار کی رخصت، نماز کا قصر وغیرہ ہے، اور ہمارے نزدیک رخصت مطیع اور عاصی دونوں کو عام ہے، اس لئے کہ سفر فی نفسہ قبیح نہیں ہے، بلکہ قبیح وہ معصیت ہے جو اس سے ملی ہوئی ہے اور اس سے کبھی متفک بھی ہو جاتی ہے، لہذا وہ رخصت کا سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے

تشریح

معصیت کا سفر رخصت کا سبب نہ ہوگا، یہ امام شافعیؒ کی تیسری تفریع ہے یعنی جو آدمی کسی گناہ کے کرنے کے ارادہ سے ماہ رمضان میں سفر کرے اس کو نماز قصر کرنے اور روزہ ترک کر دینے کی رخصت نہ دی جائے گی کیونکہ سفر معصیت جیسے غلام کا آقا کے پاس سے فرار ہو جانا، ڈاکو ڈالنا مسلمانوں کے امام سے بغاوت کرنے وغیرہ کا سفر سفر معصیت ہے اور منہی عنہ ہے اور فعل حرام ہے، یہ امور کسی شرعی امر یعنی امر مشروع کا سبب نہیں ہوں گے، لہذا بھلگئے والا غلام، ڈاکو اور بغاوت کرنے والا اگر سفر کرے تو ان کو رمضان میں روزہ نہ رکھنے اور نماز قصر کرنے کی اجازت نہ دی جائے گی۔

مگر ہمارے نزدیک مذکورہ رخصت نافرمان اور فرماں بردار دونوں کو حاصل ہوگی دلیل اس کی یہ ہے کہ سفر فی نفسہ برا نہیں ہے بلکہ قبیح وہ معصیت ہے جس کا اس نے ارادہ کیا ہے یعنی چوری کرنا، امام سے بغاوت کرنا اور غلام کا جھوٹ کر فرار ہو جانا ہے اور گناہ کا یہ کام سفر کے لئے ضروری نہیں ہے بلکہ سفر کے ساتھ کبھی متصل ہو جاتا ہے اور کبھی سفر سے جدا بھی ہو جاتی ہے مثلاً غلام نے آقا کی مرضی اور اجازت سے سفر کیا، تو بغیر گناہ کے سفر پایا گیا۔ اور اگر اسی مقام پر کسی جگہ چھپ گیا تو معصیت ہے مگر سفر نہیں پایا گیا، اس لئے معلوم ہوا کہ نفس سفر میں قباحت نہیں ہے، قباحت تو اس میں ہے جو اس سے مجاور ہے جو سفر سے الگ ہے اسلئے اخاف نے نفس سفر کو رخصت کا سبب تسلیم کر لیا ہے اور اس معصیت کو سبب قرار نہیں دیا جو اس سفر میں الگ سے مجاور ہو گئی ہے، اور نفس سفر ایک مشروع امر ہے اس لئے ایک امر مشروع یعنی سفر دوسرے امر مشروع یعنی رخصت کا استحقاق کے لئے سبب ہوا ہے اور اس میں کوئی قباحت اور حرج نہیں ہے۔

وَلَا يَمْلِكُ الْكَافِرُ مَالُ الْمُسْلِمِ بِالْإِسْتِئْذَانِ، تَفَرُّغٌ رَّابِعٌ لِلشَّافِعِيِّ وَذَلِكَ لِأَنَّ اسْتِئْذَانَ الْكَافِرِ عَلَى مَالِ الْمُسْلِمِ وَاحْتِلَافٌ بَيْنَ الْحَرْبِ وَأَمْرٍ حَرَامٍ وَمَحْظُورٍ فَلَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لِلْمِلْكَةِ وَعِنْدَنَا يَكُونُ ذَلِكَ سَبَبًا لِلْمِلْكَةِ لِأَنَّ الْهِفْظَ ثَمًّا يَكُونُ بِالْمِلْكِ أَوْ بِالسَّبِي فَإِذَا اخْتَلَفَتْ دَخَلَتْ فِي دَارِهِمْ فَاتَّ مَنَا الْيَدِ وَالْمِلْكُ فَكَانَ اسْتِئْذَانُهُمْ عَلَى حَقٍّ غَيْرِ مَعْصِيَةٍ بَقَاءً وَإِنْ كَانَ مَعْصُومًا ابْتَدَأَ فَيَمْلِكُونَهُ وَقَدْ ثَبَتَ ذَلِكَ مِنْ إِشَارَةِ

قَوْلِهِ تَعَالَى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ لَكُمْ كَأَنَّمَا يَصِيرُ إِلَيْكُمْ
وَلَا تَمْنُوا فُقَرَاءُ لِلْإِسْتِبْلَاءِ الْكَثِيرِ عَلَى مَا لَكُمْ

ترجمہ

و لا یملک الکافران تسلط کی وجہ سے کافر مسلمان کے مال کا مالک ہوگا، یہ امام شافعیؒ کی چوتھی تفریع ہے یہ اس وجہ سے کہ مسلمان کے مال پر کافر کا زبردستی قبضہ کر لینا اور اس کو دار الحرب میں جمع کر لینا حرام اور منوع کام ہے لہذا ملکیت کا سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

و عندئذ یكون ذالک سبباً۔ اور ہمارے نزدیک یہ تسلط ملک کافر کی ملک کا فائدہ دیتا ہے اس لئے کہ حفاظت ملک اور قبضہ سے حاصل ہوتی ہے پس جب کفار نے اس مال کو لے لیا اور اپنے ملک میں داخل کر لیا تو ہم سے ان کا قبضہ اور ملک فوت ہو گیا پس لازم آیا کہ ان کا تسلط اس محل پر ہے جو بقار کے لحاظ سے غیر محفوظ ہے اگرچہ ابتداء محفوظ تھا پس کافر اس کے مالک ہو جائیں گے۔

وقد ثبت ذالک اور اس کا ثبوت اشارة النفس سے ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم زكوة وصدقات ان المهاجرين نقرأ كيلئے ہیں جو اپنے گھروں اور اموال سے نکالے گئے، قرآن پاک نے مهاجرين کو نقرأ سے تعبیر کیا، حالانکہ وہ لوگ مکہ میں دو تشریف تھے، آیت میں ان کو نقرأ سے تعبیر کیا گیا کہ کفار نے ان کے اموال پر تسلط جمایا تھا۔

تشریح

استیلاء کی وجہ سے کافر مسلمان کے مال کا مالک نہ ہوگا۔ یہ امام شافعیؒ کی چوتھی تفریع ہے کہ کافر اگر مسلمان کے مال و اسباب پر غلبہ حاصل کر لے اور اس پر قابض ہو جائے تو اس قبضہ کی بنیاد پر کافر اس مال مسلم کا مالک نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کی دلیل۔ دار الحرب میں کافر کا مسلمان کے مال پر قبضہ کر لینا منوع اور حرام اور فعل قبیح ہے، اور مال کا مالک ہونا ایک امر مشروع ہے اور حق تعالیٰ کی نعمت ہے اور جیسا کہ سابق میں قاعدہ گذر چکا ہے کہ منوع اور قبیح فعل کسی امر مشروع اور نعمت کے حاصل ہونے کا سبب نہیں ہوتے اس لئے تسلط حاصل کرنے کی وجہ سے یہ کافر مال مسلم کا مالک نہ ہوگا۔

احناف کا اس بارہ میں بھی اختلاف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ کافر کا یہ تسلط حاصل کر کے مال مسلم پر قبضہ کر لینا کافر کے ملک کا سبب ہو جائے گا، اخاف کی دلیل یہ ہے کہ مال کی عصمت اور اس کی حفاظت ملک کے ذریعہ یا پھر اس پر قبضہ رکھنے سے ہو کرتی ہے یا پھر دارالاسلام کے ذریعہ ہوتی ہے مگر جب کافر مسلمان کا مال دارالاسلام سے لے جا کر دار الحرب میں پہنچا دیا تو مسلمان کا قبضہ اس مال سے فوت ہو گیا اور ملک بھی فوت ہو گئی اور مال مسلمان کے قبضہ میں باقی نہ رہا اور دارالاسلام سے بھی منتقل ہو گیا، لہذا جب قبضہ اور ملک دونوں ہی مسلمان سے فوت ہو گئے تو مال محفوظ نہ رہ گیا اس لئے کافر کا تسلط ایسے مال پر ہوا جو خود غیر محفوظ ہے اور غیر

محفوظ شدہ مال پر کافر کا تسلط حرام نہیں اور نہ بیع ہے، البتہ مسلمان کے اس مال پر جو معصوم اور محفوظ ہے کافر کا تسلط حاصل کرنا قبیح، امر منوع ہے اس لئے مال مسلم کافر کے تسلط سے پہلے شروع شروع میں اگر یہ محفوظ تھا مگر انجام کار اور آخر میں اگر وہ مال غیر محفوظ ہو گیا گویا کافر غیر محفوظ مال پر قابض ہوا ہے اور یہ منوع نہیں ہے بلکہ مباح ہے اس لئے اگر کافر کسی مسلمان کے مال پر تسلط پا کر قابض ہو جائے تو وہ اس مال کا مالک ہو جائے گا۔

و تدبیرتے ذلک من اشارة النعمی۔ شارح نے فرمایا ہمارے اس مسلک کی تصدیق اشارۃ النعمی سے بھی ہوتی ہے، کیونکہ وہ ہاجرین کرام جو ہجرت سے پہلے اپنے وطن میں صاحب مال اور دولت مند تھے، وہ اپنا اپنا مال و اسباب چھوڑ چھوڑ کر مدینہ منورہ ہجرت کرتے چلے گئے اسی وجہ سے ان حضرات کو قرآن مجید میں فرمایا لعنوا للہا بنی الدین اخرجوا من بیارہم و اصالہم، اور صدقات کا مال ان فقراء کو بھی دیا جائے گا جنہوں نے ہجرت کی اور اپنے اموال اپنے گھروں میں چھوڑ کر چلے آئے یا ان کو بے سرو سامانی کے ساتھ ان کے گھروں سے نکال دیا گیا تو قرآن نے ان حضرات کو فقرار سے تعبیر فرمایا ہے، کیونکہ ان کا مال و اسباب جو ان کے گھروں میں رہ گیا تھا اس پر کافروں نے قبضہ کر لیا تھا اور غلبہ پانے کی وجہ سے وہ کافران مسلمانوں کے اموال کے مالک ہو گئے تھے، لہذا اگر مکہ کے کافر مسلمانوں کے اموال پر تسلط پانے کے بعد مالک نہ ہوتے اور مسلمان حسب سابق مالک نہ رہتے تو صرف ہجرت کرنے کی بنا پر ان کو لفظ فقرار سے تعبیر نہ کیا جاتا، اور ان کو فقرار سے تعبیر کرنا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ کفار مکہ مسلمانوں کے اموال پر تسلط پانے کی وجہ سے مالک ہو گئے تھے۔

ثُمَّ لَمَّا نَزَلَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ الْحَاضِرِ بِأَحْكَامِهِ وَأَقْسَامِهِ شَرَعَ فِي بَيَانِ الْعَامِ فَقَالَ وَأَمَّا الْعَامُ فَسَيَأْتِيكَ أَوَّلُ أَفْرَادٍ مُتَّفَقَةٍ الْخُذُودِ عَلَى سَبِيلِ السُّمُولِ فَكَلِمَةٌ مَا عِبَارَةٌ عَنْ لَفْظِ مَوْضُوعٍ لِأَنَّ الْحُكْمَ لَا يَجُوزُ فِي الْمَعَانِي وَالْعُلَمَاءُ مِنْ أَقْسَامِ وَجْهٍ النُّظْمِ وَضَخَاكَ الْحَاضِرُ وَيَقُولُهُ يَتَنَاوَلُ أَفْرَادٌ أُخْرَى الْحَاضِرُ وَأَمَّا خَاصُّ الْعَيْنِ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا خَاصُّ الْجَنَسِ وَالنُّزُوعِ فَلِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ مَفْهُومًا كَلِمَةً أَوْ قَوْلًا وَاحِدًا يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ عَلَى كَثِيرِينَ وَلَيْسَ هُوَ مَوْضُوعٌ لِلْأَفْرَادِ بِنَفْسِهِ وَكَذَا خَرَجَ أَسْمَاءُ لَعْدٍ لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْأَجْزَاءَ دُونَ الْأَفْرَادِ وَكَذَا يَخْرُجُ بِهِ الْمُشْتَرِكُ لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ مَعَانِي الْأَفْرَادِ أَوَّلُ قَوْلُهُ مُتَّفَقَةُ الْخُذُودِ عَلَى سَبِيلِ السُّمُولِ لِبَيَانِ تَصَدِيقِ مَا هِيَ الْعَامُ لَا لِلْإِحْتِرَازِ وَقِيلَ مُتَّفَقَةُ الْخُذُودِ إِحْتِرَازٌ عَنِ الْمُشْتَرِكِ لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا مُخْتَلِفَةً الْخُذُودِ عَلَى سَبِيلِ السُّمُولِ إِحْتِرَازٌ عَنِ التَّكْرَرِ الْمُنْفِيَةِ فَإِنَّهَا تَتَنَاوَلُ الْأَفْرَادَ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِيَّةِ دُونَ السُّمُولِ وَإِنَّمَا اكْتَفَى الْمُصَنِّفُ بِاللَّتَنَاوُلِ دُونَ الْإِسْتِغْلَاقِ إِتِمَاعًا لِفِعْلِ الْإِسْلَامِ فَإِنَّهُ لَا يَشْتَرُطُ عِنْدَهُ فِي الْعَامِ الْإِسْتِغْلَاقَ فِي جَمِيعِ الْأَفْرَادِ فَلِجَمْعِ

المَعْرِفُ وَالْمُنْكَرُ كُلُّمَا عَامٌّ وَعِنْدَ صَاحِبِ التَّوَضُّعِ يَشْتَرِطُ فِي الْعَامِّ اِلَّا سِتْعَرَاكَ فَيَكُونُ الْجَمْعُ الْمُنْكَرُ وَاسْطَةً بَيْنَ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ۔

ترجمہ

پھر جب مصنف خاص اور اسکے احکام و اقسام کے بیان سے فارغ ہو گئے تو عام کا بیان شروع فرمایا۔ چنانچہ فرمایا۔

واما العام فماتتناول افراد متفقتة الحدود علی سبیلہ الشمول ۱۶ بطور شمول تمام افراد کو شامل ہو جو متفقہ الحدود ہوں، پس کلمہ سے وہ لفظ مراد ہے جو معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو اس لئے کہ عموم معنی میں جاری نہیں ہوتا، اور عام خاص کی طرح وضع کے اعتبار سے نظم کی قسم میں سے ہے اور اس کے قول ۱۷ بتناول افراد ۱۸ سے خاص نکل گیا بہر حال خاص العین دیکھئے زید ۱۹ تو ظاہر ہے، اور بہر حال خاص الجنس (انسان) اور خاص النوع (رجل) پس ان کے خارجہ بننے کی وجہ یہ ہے کہ عام ایسے مفہوم کو شامل ہے جو کل ہو، ایسے فرد واحد کو شامل ہو جو کثیر بن پر صدق کا احتمال رکھتا ہو، اور وہ (عام) بنفسہ افراد کے لئے وضع نہیں کیا گیا ایسے ہی اسماء عدد بھی نکل گئے کیونکہ وہ اجزاء کو شامل ہوتے ہیں افراد کو نہیں، اسی طرح مشترک بھی عام کی تعریف سے خارج ہو گیا اسلئے کہ مشترک معانی کو شامل ہوتا ہے، افراد کو نہیں، پھر مصنف کا قول ۲۰ متفقہ الحدود علی سبیل الشمول ۲۱ سے عام کی اہمیت تحقیق مقصود ہے، قید احترازی نہیں ہے اور ایک قول ۲۲ ہے کہ متفقہ الحدود مشترک سے احتراز کے لئے لائے ہیں کیونکہ مشترک افراد مختلفہ اعداد کو شامل ہوتا ہے اور ۲۳ علی سبیل الشمول ۲۴ نکرہ منفی سے احتراز ہے کیونکہ نکرہ منفیہ، فرد کو علی سبیل البدیۃ شامل ہوتا ہے اجتماعاً طویراً افراد کو صادق نہیں آتا، اور مصنف ۲۵ نے تناول پر اکتفا فرمایا استفراق کا لفظ نہیں لائے کیونکہ انھوں نے فخر الاسلام کا اتباع کیا ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک عام میں تمام افراد کو استفراق شرط نہیں ہے لہذا جمع معرف اور منکر سب عام ہیں، اور صاحب توضیح کے نزدیک جمع میں استفراق شرط ہے لہذا جمع معرف عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہو جائیں گے۔

تشریح

عام کی تعریف، خاص کی تعریف، اقسام اور احکام کے بیان سے فراغت کے بعد اہمیت نے عام کا بیان شروع فرمایا ہے، پہلے انھوں نے عام کی اصطلاحی تعریف کی ہے، فرمایا۔ عام ایسا لفظ ہے

جو افراد متحدہ الحدود کو علی سبیل الشمول شامل ہو، تعریف میں افراد متفقہ الحدود کا لفظ مذکور ہے اس اتفاق سے افراد کی اہمیت کا متفق و متحد ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ متفقہ الحدود سے مراد وہ افراد ہیں جو مفہوم کلی میں منفق ہوں، یعنی لفظ عام کے جتنے افراد ہوں عام ان تمام افراد پر یکساں طور پر صادق آئے۔

فوائد قیود :- تعریف میں کلمہ مذکور ہے، اس سے لفظ موضوع المعنی مراد ہے اس وجہ سے معانی میں عموم جاری نہیں ہوتا کیونکہ معانی صفت عموم کے ساتھ حقیقتاً متصف ہوتے ہیں نہ مجازاً متصف ہوتے ہیں اور جب معانی عموم کی صفت لفظ کے ساتھ متصف نہیں ہوتے تو اس صفت کے ساتھ لفظ عام متصف ہوگا اور عموم کی صفت لفظ کے ساتھ قائم ہوگی اور لفظ ہی عام ہوگا اور لفظ ہی میں ہوگا اس لئے عام کی تعریف

میں لفظ مراد ہوگا معنی مراد نہ ہوں گے، بعض نے کہا ہے کہ معانی مجازاً عموم کے ساتھ متصف ہو جاتے ہیں دوسرا قول یہ بھی ہے کہ معانی صفت عموم کے ساتھ حقیقتہً بھی متصف ہوتے ہیں جس طرح لفظ عموم کیساتھ متصف ہوتا ہے، لہذا ان دونوں اقوال کے قائلین کے نزدیک کلمہ ما سے لفظ مراد نہ ہوگا بلکہ شئی مراد ہوگا، کیونکہ شئی لفظ اور معنی دونوں کو شامل ہے، اس لئے اگر مذکورہ دونوں قسم کے اقوال کو جمع کرنا مقصود ہو تو تعریف میں مذکور کلمہ ما سے مراد لفظ شئی ہوگا۔

قولہ منہ اقسام وجہ۔ اقسام جمع قسم کی اور وجہ جمع وجہ کی ہے جس کے معنی قسم کے ہیں لفظ اقسام کے بعد لفظ وجہ کا ذکر اضافت بیانہ کے طور پر کیا گیا ہے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ خاص جس طرح اپنی وضع کے لحاظ سے لفظ کی قسم ہے عام بھی باعتبار وضع کے لفظ ہی کی قسم ہے۔

قولہ بتنادل افراداً۔ اگر اس قید کے ذریعہ آتن نے عام کی تعریف سے خاص کو خارج کیا ہے، اور خاص کی جنس سے مشنی بھی ہے، اسی طرح مشنی د فرد کو شامل ہوتا ہے، افراد کو شامل نہیں ہوتا، تعریف سے خاص العین کا خارج ہونا تو بالکل واضح ہے کیونکہ خاص العین تو فرد واحد کا نام ہے، لیکن جہاں تک خاص الجنس اور خاص النوع کے خارج ہونے کا تعلق ہے تو چونکہ جنس کے متعلق بعض افراد کا مذہب یہ ہے کہ جنس مفہوم کلی یا معنی کلی کا نام ہے انھیں معانی کلیہ کے لئے جنس کو وضع کیا گیا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ جنس فرد منتشر کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی ایسے فرد واحد کے لئے جو دوسرے افراد میں سے ہر فرد پر صادق آئے اور کثیرین پر صادق آنے کا احتمال بھی رکھتا ہو، اسی طرح نوع بھی معنی کلی اور مفہوم کلی کے لئے وضع کیا گیا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ خاص الجنس اور خاص النوع خواہ مفہوم کلی کے لئے وضع کئے گئے ہوں یا فرد منتشر کے لئے ان کو وضع کیا گیا ہو دونوں صورتوں میں افراد کے لئے وضع نہیں کئے گئے لہذا یہ دونوں عام نہ ہوں گے اس وجہ سے کہ عام ہونے کے لئے افراد کو شامل ہونا بہر حال ضروری ہے، لفظ بتنادل افراداً کی قید سے اسماء عدد جیسے ثلاثہ، اربعہ، خمسہ، ستہ وغیرہ اسماء جو عدد پر دلالت کرتے ہیں عام کی تعریف سے خارج ہو گئے اس لئے کہ عدد اجزاء کو شامل ہوتا ہے افراد کو شامل نہیں ہوتا اور اجزاء اور افراد دونوں علیحدہ علیحدہ ہیں، کیونکہ اجزاء میں کل کے ٹکڑے پائے جاتے ہیں اور کل ان اجزاء سے مرکب ہو کر بنتا ہے، نیز کل اپنے اجزاء پر محمول بھی نہیں ہوا کرتا مثلاً ید زید زید کا ہاتھ، یہ زید نہیں ہے بلکہ زید کا جو ہے اور افراد پر کلی صادق آیا کرتی ہے کلی ان سے مرکب نہیں ہوتی، نیز کلی اپنے ماتحت افراد پر محمول بھی ہوتی ہے جیسے زید ان، بکر ان کہا جاتا ہے، معلوم ہوا، عدد اجزاء کو شامل نہیں ہوتا اور اجزاء و افراد کے درمیان فرق بھی ہے تو عدد میں عمومیت نہ ہوگی اس لئے عدد عام نہیں ہو سکتا اس لئے عام ہونے کے لئے افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔

عام کی تعریف سے مشمول بھی خارج ہے۔ شارح نے فرمایا بتنادل افراداً کی قید سے

مشترک بھی عام کی تعریف سے خارج ہو گیا، کیونکہ مشترک معنی کو شامل ہوتا ہے افراد کو شامل نہیں ہوتا جب کہ عام کے لئے افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔

تولہ متفقہ الحدود علی سبیل الشمول (و) یتناول افراد کی قید سے جب مشترک اور خاص دونوں خارج ہو گئے تو اب متفقہ الحدود کی قید سے ماتن نے کسی کو خارج نہیں کیا ہے، ان الفاظ سے عام کی حقیقت بیان کرنا مقصود ہے کیونکہ مشترک ان افراد کو شامل ہوتا ہے جن کی حقیقت مختلف ہے جب کہ عام صرف ان افراد کو شامل ہوتا ہے جن کی حقیقت متفق اور متحد ہو۔

علی سبیل الشمول، اس قید سے اس اسم نکرہ کو خارج کرنا مقصود ہے جو نفی کے تحت داخل ہو کر عموم کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ نکرہ تحت انفی عموم کا فائدہ دیتا ضرور ہے مگر علی سبیل الشمول عموم کا فائدہ نہیں دیتا بلکہ علی سبیل البدلیت عموم پر دلالت کرتا ہے جیسے کسی نے کہا مارایت رجلا میں نے کسی مرد کو نہیں دیکھا، تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ قائل نے تمام افراد رجل کو نہیں دیکھا ہے بلکہ اس جملے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نے کسی مرد کو نہیں دیکھا، اس کو دیکھا نہ اس کو دیکھا یعنی ایک ایک کر کے افراد رجل کو نہیں دیکھا ہے تو چونکہ عام کے لئے تمام افراد کو یک وقت شامل ہونا ضروری ہے اس لئے علی سبیل الشمول کی قید عام کی تعریف کیلئے منفیہ اور نکرہ منفیہ عام کی تعریف سے خارج ہو جائے گا

ایک اعتراض ۱۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ آگے ماتن نے نکرہ منفیہ کو عام کہا ہے، اور اس جگہ اس کو آپ خارج کر رہے ہیں؟

جواب ۱۔ اس جگہ عام کی حقیقت کو بیان کیا گیا ہے اور نکرہ منفیہ میں عمومیت مجازی ہے لہذا کوئی اعتراض نہ ہوگا

عام کی تعریف میں یتناول کا لفظ ذکر کیا ہے اور استغراق کے لفظ کا ذکر نہیں فرمایا امام فخر الاسلام کی اتباع میں ایسا کیا ہے، کیونکہ فخر الاسلام کے نزدیک عام کا علی سبیل الاستغراق تمام افراد کو شامل ہونا ضروری نہیں ہے صرف عام کا اپنے تمام افراد کو شامل ہونا کافی ہے، استغراق یا یا جلے یا نہ یا یا جائے اس لئے جمع معرف اور جمع نکرہ دونوں امام فخر الاسلام کے نزدیک عام میں، اس لئے کہ یہ دونوں افراد کو شامل ہوتے ہیں اور صاحب توضیح کے نزدیک عام کے لئے استغراق شرط ہے اور عام کے تمام افراد کو استغراق کے ساتھ شامل ہونا شرط ہے اس لئے امام کی تعریف جمع معرف پر صادق آتی ہے اس لئے کہ جمع معرف میں استغراق پایا جاتا ہے، کیونکہ اس کا اطلاق اسے ایک سے لے کر دیر تک کے تمام افراد پر ہوتا ہے کیونکہ جمع کا اطلاق عین اور متن سے زائد تمام افراد پر ہوتا ہے اور ایک یا دو پر جمع کا اطلاق نہیں ہوتا اور جب اس پر عام تعریف کا داخل ہو جاتا ہے تو اس کا اطلاق ایک سے لے کر آخر تک کے تمام افراد پر ہوتا ہے اور اس کی جمعیت باطل ہو جاتی ہے اس لئے کہ جمع معرف میں استغراق پایا جاتا ہے، اسی وجہ سے صاحب کو توضیح نے بھی جمع معرف کو عام کی

تعریف میں داخل مانا ہے اور جمع منکر تو وہ عام کی تعریف میں داخل نہیں ہے، اس لئے کہ یہ افراد کو شامل ہوتا تو ہے مگر اس میں استغراق نہیں پایا جاتا، کیونکہ اس کا اطلاق تین اور تین افراد سے زائد پر ہوتا تو ہے مگر ایک فرد پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا اس لئے جمع منکر میں استغراق نہ پایا گیا، اس لئے صاحب توضیح کے نزدیک جمع منکر عام کے تحت داخل نہیں ہے مگر یہ خاص میں بھی داخل نہیں ہے کیونکہ خاص فرد کو شامل ہوتا ہے اور افراد کو شامل نہیں ہوتا، اور جمع منکر افراد کو شامل ہوتا ہے اس لئے صاحب توضیح کے نزدیک جمع منکر خاص اور عام کے درمیان ایک واسطہ ہے۔

وَأَنَّهُ يُوجِبُ الْحُكْمَ فِيمَا يَتَنَاوَلُهُ قَطْعًا بَيَانٌ لِحُكْمِهِ بَعْدَ بَيَانٍ مَعْنَاهُ فَقَوْلُهُ يُوجِبُ الْحُكْمَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ يُجِبُ الْحُكْمَ لِإِخْتِلَافِ أَعْدَادِ الْجَمْعِ فَلَا يَكُونُ مُوجِبًا أَصْلًا بَلْ يُجِبُ التَّوَقُّفَ حَقًّا يَقُومُ الدَّلِيلُ عَلَى مُعَيَّنٍ وَقَوْلُهُ فِيمَا يَتَنَاوَلُهُ سَدُّ عَلَى مَنْ قَالَ لَا يُوجِبُ الْقَسْرَ إِلَّا الْوَاحِدَ وَلَا الْجَمْعَ إِلَّا الثَّلَاثَ وَالْبَاقِي مُتَوَقَّفٌ عَلَى قِيَامِ الدَّلِيلِ وَقَوْلُهُ قَطْعًا رَدُّ عَلَى الشَّافِعِيِّ حَيْثُ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْعَامَّ ظَنِّيٌّ لِأَنَّهُ مَا مِنْ عَامٍ إِلَّا وَقَدْ خَصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَحْصُوصًا مِنْهُ الْبَعْضُ وَإِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ عَلَيْهِ فَيُوجِبُ الْعَمَلَ لَا الْعِلْمَ كَخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ وَنَقُولُ هَذَا إِحْتِمَالٌ نَاشٍ بِلَا دَلِيلٍ وَهُوَ لَا يُعْتَبَرُ وَلَا دَاخِلٌ مِنْهُ الْبَعْضُ كَأَنَّهُ إِحْتِمَالٌ نَاشِئٌ عَنْ دَلِيلٍ فَيَكُونُ مُعْتَبَرًا فَيَعْدُنَا الْعَامُّ قَطْعِيٌّ فَيَكُونُ مَسَاوِيًا لِلْخَاصِّ.

ترجمہ اور عام کا حکم یہ ہے کہ جن اشیاء پر مشتمل ہوتا ہے ان میں قطعیت کو واجب کرتا ہے، عام کی تعریف اور اس کے معنی بیان کر کے مصنف نے عام کا حکم بیان کیا ہے پس اس کا قول "یوجب الحكم" انصاف لوگوں پر رد ہے جنہوں نے کہا کہ عام محمول ہوتا ہے کیونکہ جمع کے عدد مختلف ہوتے ہیں، لہذا عام بالکل موجب حکم نہیں ہو سکتا بلکہ توقف واجب ہے یہاں تک کہ کسی معین چیز پر دلیل قائم ہو جائے۔
 قولہ فیماتناولہ الا اور قولہ فیماتناولہ سے ان لوگوں کے قول کی تردید مقصود ہے جو کہتے ہیں کہ عام میں فرد واحد اور جمع سے صرف تین ثابت ہوتے ہیں اور باقی دلیل قائم ہونے پر موقوف ہیں، اور "قطعا" سے امام شافعی کے قول کی تردید ہے کیونکہ ان کا مذہب ہے کہ عام ظنی ہوتا ہے اور کوئی عام ایسا نہیں ہوتا جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو پس عام احتمال رکھتا ہے کہ عام مخصوص منہ البعض ہو اگرچہ ہم اس سے واقف نہ ہوں، لہذا عام عمل کو واجب کرتا ہے علم کو نہیں جیسے خبر اور قیاس میں اور ہم کہتے ہیں کہ وہ احتمال جو بلا دلیل قائم ہو وہ معتبر نہیں ہوتا، اور جب بعض کو عام سے خاص کر لیا جائے گا تو وہ احتمال نہیں پر دلیل ہے، لہذا جبر

ہے، پس ہمارے نزدیک چونکہ عام قسمی ہے اس لئے خاص کے مساوی ہے۔

حق جو نسخ الغاصر بہ، یہاں تک کہ خاص کا نسخہ کرنا عام کے ذریعہ جائز ہے کیونکہ نسخ ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ نسخہ کے مساوی ہو یا اس سے بہتر ہو۔

تشریح

عام کا حکم :- عام کی تعریف بیان کرنے کے بعد اس کا حکم بیان کیا جا رہا ہے، فرمایا، عام کا حکم یہ ہے کہ وہ جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان کو قطعیت کے ساتھ شامل ہوتا ہے، ان میں قطعیت اور یقین کو واجب کرتا ہے اور جس طرح خاص یقین کا فائدہ دیتا ہے ٹھیک اسی طرح عام بھی اپنے افراد میں یقین کا فائدہ دیتا ہے چنانچہ اس کے مقتضار پر یقین کرنا بھی ضروری ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے قولہ بوجہ حکم الا شارح نے کہا، اتن نے اپنے اس قول سے ان لوگوں کے قول کو رد فرمایا ہے کہ عام مجمل ہوتا ہے کیونکہ جمع کے اعداد مختلف ہیں اس وجہ سے کہ اگر جمع قلت ہے تو اس کے اعداد تین سے دس تک محدود ہیں ان میں سے ہر عدد مراد لیا جاسکتا ہے، اور جمع کثرت میں یمن سے لے کر غیر متناہی اعداد تک مراد لئے جاسکتے ہیں، اور ان کے درمیان کے اعداد میں سے جو چاہیں مراد لئے سکتے ہیں، اور ان مراتب عدد میں کسی کو کسی پر فوقیت اور ترجیح بھی حاصل نہیں ہے کہ جس کی بنا پر بعض افراد کا مراد لینا یقینی ہو، اس لئے جمع کا عدد مجمل ہے اور کسی عدد کے بھی وہ موجب نہیں ہے بلکہ کسی قرینہ یا دلیل سے جب کسی عدد کی یقین نہ ہو جمع پر عمل کرنا واجب التوقف ہے اس لئے نہ اس پر عمل ضروری ہے اور نہ ہی اعتقاد ضروری ہے۔

اشاعرہ کا مذہب :- اس بارہ میں حضرات اشاعرہ میں سے بعض نے کہا، چونکہ جمع کے کسی عدد کو دیگر عدد پر ترجیح حاصل نہیں ہے، لہذا وہ مجمل ہے، اس لئے جب تک کسی معین عدد پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے اس وقت تک یہ واجب التوقف ہوگا، اس پر عمل کرنا ضروری ہوگا نہ اس پر اعتقاد ہی رکھنا واجب ہوگا۔
مشائخ سمرقند کا مذہب :- جمع کے متعلق علماء سمرقند میں سے بعض نے کہا اس سے حق تعالیٰ کی جو بھی مراد ہو، خواہ عموم کی یا خصوصی کی بہم طریق پر اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ضروری ہے مگر یقین سے پہلے اس پر عمل کرنا واجب اور ضروری نہیں۔

احناف کی جانب سے جواب :- احناف کے نزدیک جب تک ترجیح پر کوئی دلیل قائم نہ ہو تو اس جمع کو مجمل پر محمول کیا جائے گا اس صورت میں ترجیح بلا مرجع اور مجمل ہونے کا الزام عائد نہ ہو سکے گا۔

قولہ فیما یتناولہ الا شارح نے فرمایا، اس جمع سے ان لوگوں کے مسلک کی تردید مقصود ہے جو کہتے ہیں کہ عام اگر صیغہ واحد ہو تو وہ ایک فرد کو واجب کرتا ہے یعنی اس سے ایک فرد مراد ہوگا اور جمع کا صیغہ تو صرف تین افراد کو واجب کرتا ہے یعنی اس سے صرف تین کا عدد مراد لیا جائے گا اور ان دونوں کے ماسوا عام کے جتنے الفاظ ہیں ان سے کہنے افراد مراد ہیں یہ مسئلہ دیس کے تمام پر موقوف رہے گا اور جیسی دلیل یا قرینہ موجود ہوگا وہی مراد لیا جائے گا۔

ان لوگوں نے اپنے مسلک کی دلیل پر فرمایا، کسی باطنی لفظ کو اس کے معنی سے مجرد (خالی) کرنا اور یہ کہنا کہ اس لفظ کے کوئی معنی نہیں ہیں، ایسا کرنا درست نہیں ہے بلکہ کچھ نہ کچھ کامراد ہونا ضروری ہے، اب اگر عام صیغہ واحد ہے اور اس سے اقل عدد مراد لیا جائے اور اگر عام جمع کا صیغہ ہو اور اس سے اقل جمع مراد لی جائے یعنی تین افراد مراد ہوتے تو یہ متیقن امر ہوگا اور اگر اقل افراد سے زائد مراد لیا جائے یعنی واحد کے صیغہ سے ایک سے زائد افراد اور جمع کے صیغہ سے تین افراد سے زائد افراد مراد لئے جائیں تو یہ متیقن ہونے کے بجائے مشکوک ہوں گے، اس وجہ سے اقل عدد تو مافوق الاقل میں شامل ہے مگر اس کا عکس یعنی مافوق الاقل تو وہ اقل عدد میں شامل نہیں ہوتا، اس لئے اقل عدد تو یقینی ہوا، جو اقل عدد اور مافوق الاقل دونوں میں پایا جاتا ہے مگر مافوق الاقل عدد یہ مشکوک ہوا کیونکہ یہ اقل عدد سے زائد پر دلالت کرتا ہے اور قاعدہ ہے کہ جو یقینی ہو اس کو مراد لینا چاہئے، مشکوک کو مراد نہ لینا چاہئے اس لئے عام اگر صیغہ واحد ہے تو ایک فرد مراد لیا جائے گا، اور اگر جمع کا صیغہ ہے تو تین افراد مراد لئے جائیں گے۔

احناف نے اس استدلال کا یہ جواب دیا ہے کہ اس طرز استدلال میں لغت کو ذریعہ قیاس ثابت کیا گیا ہے اور یہ باطل ہے لہذا یہ قول بھی غلط ہے۔

قولہ قطعاً انہ اس سے امام شافعی کے قول کی تردید مقصود ہے، کیونکہ ان کے نزدیک عام ظنی ہے، امام شافعی نے عام کے ظنی ہونے کی دلیل میں فرمایا کہ کوئی بھی عام ایسا نہیں ہے جس سے اس کے بعض افراد کو خاص نہ کر لیا گیا ہو، سوار اُس عام کے جس کے بارہ ہیں دلیل سے ثابت ہو جائے کہ اس سے کسی فرد کی تخصیص نہیں کی گئی یا وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا جسے انے اللہ بکلمہ شیعی علیہم و آتے اللہ علی کل شیء قدیر ان دونوں مثالوں میں عام کا کوئی فرد بھی خاص نہیں کیا گیا، اس نوع کے عام کے علاوہ دوسرا کوئی صیغہ عام کا نہیں جس میں تخصیص کا احتمال نہ ہو، اگرچہ ہم اس سے واقف نہ ہوں، اس احتمال کے ہوتے ہوئے عام یقینی نہیں ہوتا بلکہ ظن کا فائدہ دیتا ہے۔ ۱۔ دلیل ظنی ہو یا عام مفید ظن ہو اس صورت میں عمل کو واجب ٹوکرنا ہے مگر موجب للاعتقاد نہیں ہے، جس طرح خبر واحد اور قیاس کا حال ہے کہ ان سے عمل تو واجب کرتا ہے مگر دوسری جانب کا احتمال باقی رہتا ہے، اس لئے یہ دونوں موجب للاعتقاد نہیں ہیں۔

احناف کی جانب سے اسکا جواب :- حضرت امام شافعی کی جانب سے جو احتمال پیدا کیا گیا ہے وہ بغیر دلیل کے ہے اور دعویٰ بلا دلیل کے مقبول نہیں ہوتا، اس لئے اس احتمال کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ صیغہ عام اپنی وضع کے لحاظ سے عموم پر دلالت کرتا ہے کیونکہ حضرات صحابہ کرام نے صیغہ عام سے عموم پر استدلال فرمایا ہے اور انھوں نے قرآن کو ضروری نہیں قرار دیا، تو عام کے صیغے اگر اپنی وضع کے لحاظ سے عموم پر دال نہ ہوتے تو عموم کے معنی لینے کے لئے قرآن کی احتیاج ہوتی، اس سے معلوم ہوا صیغہ عام قرینہ کے بغیر عموم پر دلالت کرتا ہے اور لفظ عام کی دلالت معنی پر قطعی ہوتی ہے اس میں کسی قرینہ کی محتاج

نہیں ہوتی نتیجہ نکلا کہ صیغہ عام کی دلالت معنی عام پر قطعی ہے قطعی نہیں ہے، اور جہاں تک مامن عام لا وقد خص عنہ البعض کا مسئلہ تو یہ احتمال تو ہے مگر اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی، اس سے احتمال ناشی بلا دلیل کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ بغیر دلیل کے احتمالات تو بے شمار پیدا کئے جاسکتے ہیں مثلاً ہم نے آسمان کو اپنی آنکھ سے دیکھا پھر یہ کہیں کہ ممکن ہے ہم نے آسمان کو نہ دیکھا ہو تو یہ احتمال مہمل اور بے معنی ہوگا، البتہ عام سے اگر بعض افراد کو یقینی طور پر خارج کرایا گیا ہے تو یہ احتمال دلیل سے پیدا ہوا ہے اس لئے اس کا اعتبار کیا جائے گا اور یہ مامن ظنی ہوگا کیونکہ عام خص عنہ البعض قطعی نہیں ہوتا ظنی ہوتا ہے، حاصل یہ نکلا کہ مطلقاً عام احناف کے نزدیک قطعی ہے جو یقین کا فائدہ دیتا ہے اور قطعی ہونے میں عام خاص کے برابر ہے۔

حَتَّى يَجُوزَ نَسْخُ الْخَاصِّ بِهِ، أَيْ بِالْعَامِ لِأَنَّهُ يَشْتَرِطُ فِي النَّاسِ أَنْ يَكُونَ مَسْأُولًا الْمَسْئُوعُ أَوْ خِيَلَتْ مِنْهُ كَحَدِيثِ الْعَرَبِيِّينَ نَسَخَ يَقُولُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَنْزَهُوا عَنِ الْبَوْلِ وَغَرِيبُونَ قَبِيلُهُ يَنْسَبُونَ إِلَى عَرَبِيَّةٍ تَصْغِيرُ عَرَبِيَّةٍ الَّتِي هِيَ وَادِ بَعْرَنَاتٍ وَحَدَّثَهُمْ مَا رَوَى النَّسَبُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ قَوْمًا مِنْ عَرَبِيَّةٍ أَتَوْا الْمَدِينَةَ فَلَمْ تَوَافَقْهُمْ فَأَصْفَرَّتْ أَلْوَانُهُمْ وَانْتَفَخَتْ بَطُونُهُمْ فَأَمَرَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَخْرُجُوا إِلَى أَبِي الصَّدْقَةِ وَيَسْأَلُوهُ مِنَ الْإِبْنَانِهَا وَأَبَوَاهَا فَصَحَّوْا ثَوَارَتَهُمْ وَأَفْتَقَلُوا الرِّعَاةَ وَأَسْتَأْذَنُوا الْإِبْلَ فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَشْرَهُمْ قَوْمًا فَأَخَذُوا فَا مَرَّ يَطْعِمُ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمِعَ أَعْيُنُهُمْ وَتَرَكَّهُمْ فِي شِدَّةِ الْحَرِّ حَتَّى مَا تَوُفَّ فَهَذَا حَدِيثٌ خَاصٌّ بِبَوْلِ الْإِبْلِ يَدُلُّ عَلَى طَهَارَتِهِ وَحِلِّهِ بِهِ تَسْلُكُ مُحَمَّدٌ فِي أَنْ بَوْلَ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ طَاهِرٌ وَيَحِلُّ شَرْبُهُ لِلتَّدَاوِي وَغَيْرِهِ وَعِنْدَهُمَا هُوَ مَسْئُوعٌ يَقُولُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَنْزَهُوا مِنَ الْبَوْلِ وَهُوَ عَامٌ لِمَا كَوَّلَ اللَّحْمَ وَغَيْرَهُ فَقَدْ نَسَخَ الْخَاصُّ بِهَذَا الْعَامِ بَوْلَ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ وَغَيْرُهُ كُلُّهُ فَجَسَّ حَرَامٌ لَا يَحِلُّ شَرْبُهُ وَإِسْتِعْمَالُهُ لِلتَّدَاوِي وَغَيْرِهِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَيَحِلُّ عِنْدَ أَبِي يُونُسَ فِي التَّدَاوِي لِلصَّرُورَةِ عَلَى مَا عُرِفَ وَقَضَاهُ هَذَا الْحَدِيثُ النَّاسِخُ مَا رَوَى أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَعَنَ مَنْ دَفَنَ صَعَابِي صَالِحٍ إِسْلَى بِعَذَابِ الْقَبْرِ جَاءَ إِلَى امْرَأَتِهِ فَسَأَلَهَا عَنْ أَعْمَالِهِ فَقَالَتْ كَأَنِّي يَرَعَى النَّعْمُ وَلَا يَتَزَوَّجُ مِنْ بَوْلِهِ فَحَنَنْتُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَنْزَهُوا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ فَهُوَ بِحَسَبِ شَأْنِ النِّزُولِ أَيْضًا خَاصٌّ بِبَوْلِ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ لَمَّا كَانَ الْمَسْئُوعُ خَاصًّا بِهِ لَكِنَّ لُجْبَةً بِعُمُومِ اللَّفْظِ وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى كَوْنِ حَدِيثِ الْعَرَبِيِّينَ مَسْئُوعًا بِهَذَا

الْحَدِيثُ أَنَّ الْمَثَلَةَ الَّتِي تَعْمَلُهَا حَدِيثُ الْعَرَفِيِّ مَسْخُوحَةٌ بِإِلْتِفَاقٍ لِأَنَّهَا كَانَتْ فِي بَيْتِ الْإِسْلَامِ

ترجمہ

یہاں تک کہ خاص کا منسوخ کرنا عام کے ذریعہ جائز ہے کیونکہ نسخ ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ منسوخ کے مساوی ہو یا اس سے بہتر ہو۔ جیسے عرینہ والی حدیث خاص ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول عام استنزہا عن البول سے منسوخ ہے عرینہ ایک قبیلہ ہے جو عرینہ کی طرف منسوب ہے، اور عرینہ کی تصغیر ہے، اور عرینہ عرفات میں ایک وادی کا نام ہے، تفصیل اس حدیث کی یہ ہے کہ انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے روایت فرمایا کہ عرینہ کی ایک جماعت عرینہ حاضر ہوئی، پس ان کو یہاں کی آب و ہوا موافق نہ آئی اس لئے ان کے رنگ زرد پڑ گئے اور ان کے شکم پھول گئے اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حکم دیا کہ صدفہ کے اذٹوں کے پاس چلے جائیں اور ان کا دودھ اور پیشاب پئیں، پس وہ صحت یاب ہو گئے، اس کے بعد وہ لوگ مرتد ہو گئے اور چرواہوں کو قتل کر دیا اور اذٹوں کو ہنکا کرے گئے تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے پیچھے ایک جماعت کو بھیجا پس وہ ان کو گرفتار کر لائے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ہاتھوں پیروں کے کاٹنے اور آنکھوں کے پھوڑنے کا حکم دیا اور فرمایا کہ ان کو تیز دھوپ میں چھوڑ دیا جائے، حتیٰ کہ وہ مر گئے۔ پس یہ حدیث اذٹ کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے اور اس کی طہارت حلت پر دلالت کرتی ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسی سے استدلال فرمایا کہ یاوکل لحمہ کا بول پاک ہے اور اس کا پینا حلال ہے دوا کے لئے اور اس کے اسوا کے لئے بھی۔

وعندھا جو منسوخ انما امام صاحب اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ حدیث استنزہا عن البول والی حدیث سے منسوخ ہے، اور یہ حدیث یاوکل اللحم اور غیر یاوکل اللحم سب کو عام ہے، لہذا ثابت ہوا کہ خاص کو اس عام سے منسوخ کیا گیا ہے، پس یاوکل لحمہ اور غیر یاوکل اللحم ہر دو کا پیشاب نجس اور حرام ہے، اس کا پینا، استعمال کرنا دوا کے طور پر یا اس کے علاوہ کے لئے استعمال کرنا منوع ہے امام صاحب کے نزدیک اور امام ابو یوسف کے نزدیک دوا میں ضرورت کی وجہ سے حلال ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا، اور اس نسخ حدیث کا پورا واقعہ یہ ہے جو بیان کیا جاتا ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب ایک نیک صالح صحابی کی تدفین سے فارغ ہو چکے تو دیکھا کہ وہ عذاب میں مبتلا کئے گئے ہیں تو ان کی بیوی کے پاس تشریف لے گئے اور ان کے اعمال کے متعلق دریافت کیا، تو ان کی بیوی نے عرض کیا کہ وہ بکریاں چرایا کرتے تھے مگر ان کے پیشاب سے نہیں پیتے تھے تو اس وقت آپ نے ارشاد فرمایا، پیشاب سے بچو، کیونکہ قبر کا عمومی عذاب اسی سے ہوتا ہے، تو یہ روایت اپنے شان نزول کے لحاظ سے بھی یاوکل لحمہ کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے جس طرح پر کہ منسوخ والی حدیث اس کے ساتھ خاص تھی، لیکن استدلال الفاظ کے عموم سے کیا جاتا ہے اور وہ چیز جو عرینہ والی حدیث کے منسوخ ہونے اس حدیث کے ذریعہ دلالت کرتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ وہ مسند جو عرینہ والی حدیث میں موجود ہے

بالا اتفاق منسوخ ہے کیونکہ وہ ابتدا اسلام میں جائز تھا۔ بعد میں اس کو منسوخ کر دیا گیا۔

تشریح

خاصہ کے طرح عام بھی قطعی اور یقینی ہے۔ اس کی دلیل ہے کہ خاص کو عام کے ذریعہ منسوخ کیا جاسکتا ہے جبکہ منسوخ کرنے والے یعنی ناسخ کے لئے ضروری ہے کہ وہ منسوخ سے کہ جس کو منسوخ

کیا جا رہا ہے اس سے قوی ہو یا کم۔ زکم اس کے مساوی ہوا سوائے خاص کے لئے عام کے ناسخ ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ وہ خاص کے برابر ہے۔ یا پھر اس سے قوی ہے۔ یا پھر یہ کہا جائے کہ عام خاص کے برابر ہے اور خاص قطعی ہے لہذا عام بھی قطعی ہے۔ جیسے حدیث عرینہ خاص ہے اور اس کو عام حدیث یعنی استنتر ہوا عن ابول سے منسوخ کیا گیا ہے اسے اجمال کی قدر سے تفصیل ملاحظہ ہو۔ عرفات کی وادی میں ایک بستی تھی جس کا نام عرینہ تھا اس کی تصغیر عرینہ آتی ہے ایک قبیلہ جو اسی بستی کی جانب منسوب تھا عرینہ کہلاتا تھا۔ حدیث انس بن مالک میں انس کی تفصیل اس طرح بیان کی گئی ہے، عرینہ کے کچھ آدمی مشرف بہ اسلام ہوئے اور مدینہ منورہ آئے اور یہاں قیام کیا، مگر مدینہ کی آب و ہوا انہیں موافق نہ آئی اس لئے بیمار ہو گئے، ان کے پیٹ پھول گئے اور چہرے زرد پڑ گئے۔ جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی حالت زار کا علم ہوا تو آپ نے بطور علاج ان کے لئے تجویز فرمایا کہ وہ جنگل میں چلے جائیں اور صدقات کے ادنیٰ جہاں میں وہاں قیام کریں اور ادنیٰ کا دودھ اور ان کا پیشاب بھی پیئیں، چنانچہ تھوڑے دن ایسا کرنے پر یہ لوگ تندرست ہو گئے اور بیماری و کمزوری دور ہو گئی، اس احسان کے بدلے انہوں نے جراسلوک کیا، خود مرید ہو گئے اور چرداہوں کو قتل کر کے ادنیٰ کو اپنے ساتھ منکا کر لے گئے۔

جب اس حادثے کی اطلاع آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوئی تو آپ نے کچھ صحابہ کو بھیج کر ان کو گرفتار کرایا، جب وہ آپ کی خدمت میں لائے گئے تو آپ نے ان کے ہاتھوں اور پیروں کے کاٹنے کا حکم فرمایا اور آنکھوں کو پھوڑ دینے کا امر فرمایا اور اسی حالت میں ان کو دھوپ میں ڈال دینے کا حکم فرمایا حتیٰ کہ یہ لوگ مر گئے، یہ لوگ ڈاکو تھے اور صحابہ کو مار پیٹا اور قتل کیا تھا اس لئے آپ نے مذکورہ بالا سلوک ان مجرموں کے ساتھ کیا۔

ایک حدیث میں یہ بھی مذکور ہے کہ ان لوگوں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے چرداہوں کو پیلے شلہ کیا پھر ان کی آنکھیں پھوڑیں اس کے بعد ان کو قتل کیا تھا، جزا سنیۃ سنیۃ بمنزلہ کے مطابق ان کے ساتھ یہ سلوک کیا گیا۔

یہ حدیث عرینہ کہلاتی ہے اس پر آپ نے ادنیٰ کے پیشاب کے پینے کا امر فرمایا تھا اس لئے اس سے استدلال کیا گیا کہ مایوکل لحمہ کا پیشاب طاہر ہے اور دوا کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے، یہی قول امام محمدؒ کا بھی ہے مگر امام صاحب اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ حدیث منسوخ ہے، اور استنتر ہوا عن ابول فان عامۃ عذاب القرمۃ، اس کے لئے ناسخ ہے، اس حدیث کا شان و رد بھی ایک اہم ترین واقعہ ہے اجماعاً

اس کا بیان یہ ہے کہ ایک صحابی کو انتقال کے بعد جب دفن کر دیا گیا تو آپ نے محسوس فرمایا کہ یہ صحابی عذاب میں مبتلا ہے، آپ تحقیق حال کے لئے اس صحابی کے گھر تشریف لے گئے، اور ان کی بیوی سے ان کی زندگی کے حالات اور مصروفیات دریافت فرمائے بیوی نے جواب دیا کہ یہ بکریاں چرا کرتے تھے مگر ان بکریوں کے پیشاب سے احتراز نہ کرتے تھے، یہ سنا کر آپ نے صحابہ سے فرمایا کہ پیشاب سے احتیاط کرو کیونکہ عا طور پر قبر میں عذاب پیشاب سے احتیاط نہ کرنے کی بنا پر ہوتا ہے، یہ حدیث اپنے شان و ردد کے لحاظ سے بکری کے پیشاب سے متعلق ہے مگر باعتبار الفاظ کے اس میں عمومیت پائی جاتی ہے اور اعتبار لفظ کے عموم کا ہوتا ہے، خاص واقعہ کا اعتبار نہیں ہوتا، آپ نے مطلقاً بول سے احتراز کا امر فرمایا ہے خواہ پیشاب اس جانور کا ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہے یا ایسے جانور کا جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا، بہر حال یہ حدیث عام ہے اور اس سے خاص کا نسخ ثابت ہو گیا، اسی حدیث کی وجہ سے امام صاحب کے نزدیک مطلقاً پیشاب ناپاک ہے خواہ وہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب ہو یا غیر ماکول اللحم جانور کا، اس کا پینا اور بطور دوا کے استعمال کرنا دونوں ناجائز ہیں، امام صاحب کے اس قول کی تائید اس فرمان رسول سے ہوتی ہے جس میں ارشاد فرمایا گیا ہے کہ لا شفاء فیما حرم علیکم جو چیز تم پر حرام کی گئی ہے اس میں شفاء نہیں ہے، اس لئے اس کا علاج کے بطور استعمال کرنا بھی درست نہیں ہے، البتہ امام ابو یوسف دوا کی ضرورت سے بول یا نوکل لحمہ کو جائز قرار دیتے ہیں اور وہ لا شفاء فیما حرم کا جواب یہ غایت فرماتے ہیں کہ یہ حدیث بالکل صحیح ہے مگر جب ضرورت کے تحت اس کو پینے کی اجازت عطا فرمادی گئی تو اب وجہ حرام نہیں رہا۔

اعتراض :- شارح نے الذی یدل علی کون حدیث العربین الخ میں ایک اعتراض کا جواب دیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ اگر عربیہ والی حدیث زمانے کے لحاظ سے مقدم ہو اور استنزیہ ہوا من البول والی حدیث اس زمانہ کے لحاظ سے مؤخر ہو تو عربیہ والی حدیث منسوخ اور استنزیہ والی روایت اس کے لئے ناسخ بن سکتی ہے حالانکہ یہ بات ثابت نہیں۔

اس سے اشکال کا جواب :- احضاف کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عربیہ والی روایت میں مثلہ کرنے کا بھی ذکر ہے، اور مثلہ کرنے کا حکم سب کے نزدیک حرام ہے، اس میں بھی اتفاق ہے کہ مثلہ کرنے کی اجازت شروع اسلام میں تھی اور بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا، تو عربیہ کی حدیث کے ایک جزم کا منسوخ ہونا بالاتفاق ثابت ہے، تو اس حدیث کا دوسرا جز یعنی بول یا نوکل لحمہ کی اجازت بھی یقیناً منسوخ ہوئی ہے، اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ حدیث کے ایک جزم کے منسوخ ہونے سے دوسرے جزم کا منسوخ ہونا لازم نہیں آتا، اس لئے ممکن ہے مثلہ کا حکم منسوخ ہو اور پیشاب کے استعمال کا حکم یعنی بول یا نوکل لحمہ کا حکم جواز پر برقرار ہو اس احتمال کو کس طرح رد کیا جائے گا۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان میں سے ایک حدیث نہی پر دلالت کرتی ہے یعنی استنزیہ ہوا من البول والی

حدیث جس سے پیشاب سے بچنے کا حکم اور اس کے استعمال کی ممانعت ثابت ہوتی ہے، اور عینہ والی حدیث استعمال بول کی اباحت پر دلالت کرتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ جب محرم اور ہیج چیزیں تعارض ہو تو نتیجہ جو نیکو ارزل کے تابع ہوتا ہے، یا نفی و اثبات کا تعارض ہوتا ہے تو نفی اور محرم کو ترجیح دی جاتی ہے، اس قاعدہ سے بھی اباحت پر دلالت کرنے والی روایت منسوخ ہوگی۔

وَإِذَا أَوْصَى بِخَاتَمٍ لِإِنْسَانٍ ثَمَّ بِالْفَصِّ مِنْهُ لِأَخْرَاجِ الْحَلَقَةِ لِلْأَوَّلِ وَالْفَصِّ بَيْنَهُمَا تَأْمِينٌ لِمَقْدَمِهِ مَقْهُومَةٍ مِمَّا قَبْلُ وَهِيَ أَنَّ الْعَامَّ مَسَاوِي النَّحَاصِ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ وَهِيَ أَنَّ إِذَا أَوْصَى أَحَدٌ بِخَاتَمٍ لِلْإِنْسَانِ ثَمَّ أَوْصَى بِكَلَامٍ مَفْصُولٍ بَعْدَهُ بِفَصٍّ ذَلِكَ الْخَاتَمُ بَعِيدُهُ لِلْإِنْسَانِ أَخْفَى فَكُنْ الْحَلَقَةُ لِلْمَوْصِي لَهُ الْأَوَّلُ خَاصَّةً وَالْفَصُّ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي عَلَى السَّوَاءِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْخَاتَمَ عَامٌّ أَحَى كَالْعَامِّ لِأَنَّ الْعَامَّ الْمُصْطَلَحَ هُوَ مَا يَشْمَلُ أَفْرَادًا وَالْخَاتَمَ لَا يَصْدُقُ إِلَّا عَلَى فَرْدٍ وَاحِدٍ وَلَكِنَّهُ يَشْمَلُ الْحَلَقَةَ وَالْفَصَّ عَلَيْهِمَا وَالْفَصَّ خَاصٌّ بِمَذْلُوقِهِ فَقَطْ فَإِذَا ذَكَرَ الْخَاصَّ بَعْدَ الْعَامِّ بِكَلَامٍ مَفْصُولٍ دَفَعَ التَّعَارُفَ بَيْنَهُمَا فِي حَقِّ الْفَصِّ فَيَكُونُ الْفَصُّ لِلْمَوْصِي لُهُمَا جَمِيعًا تَسْوِيَةً لِلْعَامِّ مِمَّا خِلَافِ مَا إِذَا أَوْصَى بِالْفَصِّ بِكَلَامٍ مَوْصُولٍ فَإِنَّهُ يَكُونُ بَيَانًا لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْخَاتَمِ فِيمَا سَبَقَ الْحَلَقَةُ فَقَطْ فَتَكُونُ الْحَلَقَةُ لِلْأَوَّلِ وَالْفَصُّ لِلثَّانِي وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ "يَكُونُ الْفَصُّ لِلثَّانِي أَلَيْسَ سَوَاءً أَفْ بِكَلَامٍ مَوْصُولٍ أَوْ مَفْصُولٍ لِأَنَّ الْوَصِيَّةَ إِذَا تَلَزَمَ بَعْدَ مَمَاتِهِ لَا فِي حَيَاتِهِ فَكَانَ الْوَصُولُ وَالْمَفْصُولُ سَوَاءً كَمَا فِي الْوَصِيَّةِ بِالرَّقَبَةِ لِلْإِنْسَانِ وَبَعْدَ مَمَاتِهِ لِأَخْرَاجِ الْوَصِيَّةِ بِالرَّقَبَةِ لِاتِّسَادِ الْحَدْمَةِ لِأَنَّهُمَا حِسَانٍ مُخْتَلِفَانِ بِخِلَافِ الْخَاتَمِ فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْفَصَّ لِأَنَّ الْحَالَةَ فَتَكُونُ كَمَا قِيَاسُ مَسْجِدِ الْفَارَقِ -

ترجمہ

اور جب کوئی شخص کسی انسان کے لئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کرے، پھر اس کے بعد کسی دوسرے انسان کے لئے انگوٹھی کے نگینہ کی وصیت کرے تو انگوٹھی کا حلقہ، دل کے لئے ہوگا اور نگینہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، یہاں سے ایک مقدمہ کی تائید کرنا مقصود ہے جو پہلے یہاں سے مفہوم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ عام خاص کے مساوی ہوتا ہے اس کی تائید میں ایک فقہی مسئلہ بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ جب ایک شخص کسی شخص کے لئے اپنی انگوٹھی دینے کی وصیت کی، پھر کلام مفصول سے (تھوڑی دیر کے بعد کلام

کیا، بعینہ اس انگٹھی کے نگینہ کی وصیت دوسرے آدمی کیلئے کر دی تو حلقہ موصیٰ لاہ اول کو ملیگا، درنگینہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا کیونکہ خاتم عام ہے یعنی عام کے مانند ہے کیونکہ اصطلاحی عام وہ ہے جو افراد کو شامل ہو اور انخاتم صرف ایک انگٹھی پر دلالت کرتی ہے، البتہ عام کے مانند ہے جو حلقہ اور نگینہ دونوں کو شامل ہے اور فیض اپنے معنی کے لحاظ سے خاص ہے۔

خاندان ذکر انخاص بعد عام انوپس جبکہ عام کے بعد خاص کو مفصول کلام کے ذریعہ ذکر کیا گیا (یعنی پہلے خاتم کا ذکر کیا) تو دونوں کے درمیان فیض کے بارے میں تعارض واقع ہوگا، لہذا فیض دونوں کے درمیان مشترک ہوگا تا کہ عام کو خاص کے برابر کر دیا جائے، بخلاف اس صورت کے کہ جب اس نے کلام موصول سے فیض کی وصیت کیا ہو، کیونکہ اس صورت میں یہ کلام بیان واقع ہوگا اس لئے کہ خاتم سے مراد ماسبق میں صرف حلقہ ہے لہذا حلقہ اول کے لئے اور فیض ثانی کے لئے ہو جائے گا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فیض ثانی کے لئے ہر صورت میں ہوگا خواہ کلام مفصول سے فیض کا ذکر کیا ہو یا موصول کلام سے اس وجہ سے کہ وصیت مرنے کے بعد نافذ ہوتی ہے زندگی میں نافذ نہیں ہوتی لہذا وصیت کے باب میں موصول اور مفصول کلام دونوں برابر ہیں جیسے اس صورت میں کہ کسی نے غلام کی وصیت کی ایک انسان کے لئے اور اس کی خدمت کرنے کی وصیت دوسرے شخص کو کی ہو، ہمارا جواب یہ ہے کہ رقبہ کی وصیت خدمت کی وصیت کو شامل نہیں ہے، کیونکہ یہ دونوں دو مختلف جنس ہیں بخلاف خاتم کے کہ وہ لا محالہ فیض کو شامل ہوتی ہے پس امام ابو یوسفؒ کا قول قیاس سے الفارق کے اندر ہے۔

تشریح

عام خاص کے مساوی ہے، اس دعویٰ پر ایک فقہی مسئلہ سے تائید کی گئی۔ مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی شخص کے لئے وصیت کی کہ میری انگٹھی فلاں آدمی کو دیدی جائے، پھر کچھ دیر تاخیر کر کے کہا کہ اس میں سے نگینہ دوسرے آدمی کو دیدیا جائے، اس واقعہ میں وصیت کرنے والا ایک شخص ہے اور غلام کو وصیت کی گئی ہے وہ دو آدمی ہیں، پہلے کو اس نے انگٹھی کی وصیت کی جس میں نگینہ بھی شامل تھا بعد میں دوسرے آدمی کے لئے اس نے اس انگٹھی کے نگینہ کی وصیت کر دی اس مثال میں خاتم یعنی انگٹھی عام ہے جس میں دائرہ اور نگینہ دونوں عام ہیں اور فیض یعنی نگینہ اس کے مقابلے میں خاص ہے۔

وصیت کرنے والے شخص نے پہلے وصیت میں عام کیا یعنی پوری انگٹھی کی وصیت کی اس کے بعد کلام مفصول سے دوسرے کے لئے نگینہ کی وصیت کر دی ہے اس لئے اس بارہ میں تعارض واقع ہوا کہ نگینہ کس کو دیا جائے، خاتم والے کو یا نگینہ والے کو، اس لئے عام یعنی انگٹھی اور خاص یعنی اس کا نگینہ دونوں کو برابر کرنے کے لئے کہا گیا ہے کہ انگٹھی کا حلقہ اول کو دیدیا جائے اور نگینہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا اور وصیت کرنے والے کی دوسری وصیت پہلی وصیت کے لئے نگینہ کے بارہ میں مخصوص ہوگی، اور کہا جائے گا کہ پہلی وصیت میں خاتم سے صرف حلقہ مراد ہے اس لئے اس کو انگٹھی کا صرف اصل یعنی حلقہ دیدیا جائے گا۔

اور چونکہ وصیت کرنے والے نے تھوڑی دیر کے بعد دوسرے کو وصیت کی ہے اس لئے تخصیص کی شرط نہیں پائی گئی۔ یعنی کلام ثانی اول کلام سے ملا ہوا نہیں ہے، اس لئے تخصیص نہیں ہوگا تو اول وصیت حلقہ اور نگینہ دونوں شامل ہوں گے اور نگینہ دونوں کے درمیان مشترک رہے گا۔ اور اگر وصیت کرنے والے نے ساتھ ساتھ کلام موصول کے ذریعہ نگینہ کی وصیت دوسرے آدمی کے لئے کی ہے تو دوسری وصیت اول کے لئے بیان واقع ہوگی اور خاتم سے صرف حلقہ مراد ہوگا، اور حلقہ موصول نہ اول کو اور نگینہ دوسرے کو دیدیا جائیگا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں موصول میں خواہ کلام موصول ہو یا کلام مفصول ہو، ہر حال نگینہ دوسرے ہی کو دیدیا جائے گا، کیونکہ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ وصیت تو وصیت کرنے والے اپنی زندگی میں کی ہے اور وصیت اس کے مرنے کے بعد نافذ ہوگی، اس لئے کلام موصول اور مفصول دونوں برابر ہیں اس کے ثبوت میں امام ابو یوسفؒ نے فرمایا، جس طرح اس نفی مسئلے میں ایسا ہی کیا گیا ہے۔

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی آدمی کے لئے یہ وصیت کی کہ میرا غلام اس کو دیدیا جائے، اور خدمت کا حق دوسرے کو دیدیا تو یہ وصیت درست ہے، ایک آدمی کو غلام کی ملک رقبہ حاصل ہوگی اور خدمت کا حق دوسرے کو حاصل ہوگا۔ احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ پہلی وصیت میں جب اس نے غلام کو وصیت کی تھی اس وقت غلام کی خدمت اس میں شامل نہ تھی، کیونکہ خدمت اور چیز ہے اور غلام دوسری چیز ہے، دونوں کی جنس الگ الگ ہے، اس بیان سے تو یہ وصیت صحیح ہو جائے گی، مگر یہ بات خاتم اور نگینہ برعادی نہیں آتی، کیونکہ خاتم کی حقیقت میں نگینہ بھی داخل ہے اور دوسری وصیت کے ذریعہ نگینہ کو اس سے جدا کیا گیا ہے، اس لئے یہ تیاس مع الفارق ہے، نظیر میں اس مسئلہ کو پیش نہیں کیا جاسکتا ہے۔

ثُمَّ إِنَّ فِي هَذِهِ الْمَقَامِ عَامَتَيْنِ اخْتَلَفَ فِيهِمَا الشَّافِعِيُّ مَعَ أَبِي حَنِيفَةَ ۖ ظَنَّا مِنْهُ بِأَنَّهُمَا مَحْضُومَانِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ ۖ وَلَيْسَ كَذَلِكَ تَقَرُّ بِرِ الْأَوَّلِ أَنَّ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَاكُلُوا مِمَّا لَعَنَ اللَّهُ ۖ كَلِمَةً مَا عَامَّةٌ لِكُلِّ مَا لَعَنَ ۖ كَرَأْسِهِ ۖ اللَّهُ عَلَيْهِ عَامِدٌ ۖ أَوْ نَاسِيًا فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَجِلَّ مَتْرُوكُ السَّمِيَةِ أَصْلًا ۖ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ مَالِكٌ ۖ وَلَكِنَّهُوَ خَصَصَ النَّاسِيَّ مِنْ هَذَا وَقَلَّمَ ۖ إِنَّهُ بِحُزْنٍ مَتْرُوكُ السَّمِيَةِ نَاسِيًا ۖ وَالْآيَةُ مَحْمُولَةٌ عَلَى الْعَامِدِ فَقَطَّ قُلْنَا أَنَّ نَحْصَ الْعَامِدِ مِنْهُ أَيْضًا ۖ يَنْبَغِي عَلَى النَّاسِيِّ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ ۖ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ۖ يُذَمُّ عَلَى (رَأْسِهِ) اللَّهُ تَعَالَى ۖ أَوْ لَمْ يَسْمَعْ فَلَمْ يَبْقَ فِي الْآيَةِ إِلَّا مَا كَانَ مَذْبُوحًا بِأَسْمَاءِ الْأَصْنَافِ ۖ

ترجمہ | پھر اس جگہ دو عام ایسے ہیں جن میں امام شافعیؒ نے امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ اختلاف کیا ہے گمان ان کا یہ ہے کہ یہ دونوں عام امام صاحب کے نزدیک عام مخصوص منہ البعض میں حالانکہ

ایسا نہیں ہے، بیان اول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول "ولاتاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ رمت کھاؤ اس جانور سے جس میں ذبح کے وقت اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو" میں کلمہ عام ہے، تمام لم یذکر اسم اللہ علیہ کو شامل ہے خواہ عمداً ترک بسم اللہ کیا گیا ہو یا نسیاناً۔ پس مناسب ہے کہ متروک التسمیہ اصل حلال نہ ہو، جیسا کہ امام مالکؒ روکا مذہب ہے، لیکن اے اخاف تم نے اس عام میں ناسی کی تخصیص کر لی ہے اور کہتے ہو کہ ناسی ذبح کرتے وقت اگر بسم اللہ چھوٹ جائے تو ذبیحہ کھانا جائز ہے، اور آیت کو عمداً تسمیہ ترک کرنے پر مجبور کرتے ہوئے ہم نے جواب دیا کہ اس آیت سے عمداً ترک تسمیہ کرنے کو بھی اسی پر قیاس کر کے خاص کرتے ہیں اور خبر واحد سے بھی اور وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ مسلمان اللہ کے نام پر ذبح کرتا ہے بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے اس آیت کے تحت ان میں سے کوئی بھی باقی نہ رہا البتہ وہ جانور جو تینوں کے نام پر ذبح کیا گیا ہو۔

تشریح

اس جگہ عام کی دو مثالیں ہیں جن میں حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ پر حضرت امام شافعیؒ نے اعتراض کیا ہے اور اس اعتراض کی بنیاد درحقیقت امام شافعیؒ کا یہ ظن ہے کہ عام ان دونوں مثالوں میں مخصوص منہ البعض ہیں، یعنی یہ دونوں عام اس جگہ ایسے ہیں جن سے ان کے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہے حالانکہ واقعہ اس کے خلاف ہے۔

مثال اول جس میں امام شافعیؒ کو غلط فہمی ہوئی یہ ہے، آیت "ولاتاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ، اے مسلمانو! تم ان جانوروں کا گوشت مت کھاؤ جن کے ذبح کرتے وقت اللہ تعالیٰ شانہ کا نام نہیں لیا گیا، اس آیت میں ما لم یذکر میں حرف ماذکور ہے جس سے وہ جانور مراد ہیں جو ذبح تو کئے گئے مگر ذبح کرتے وقت اللہ کا نام نہیں لیا، نام نہ لینے کی دو صورتیں ہیں، ذبح کرتے وقت اللہ کا نام بھولے سے چھوٹ گیا، ذبح کرتے وقت قصداً اور عمداً اللہ کا نام نہیں لیا گیا۔ اور کلمہ، ان دونوں کو عام ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے ہر دو قسم کے جانوروں کو کھانے سے منع فرمایا ہے چنانچہ حضرت امام مالکؒ کا قول یہی ہے وہ دونوں قسم کے متروک التسمیہ کو حرام کہتے ہیں، مگر اے اخاف تم نے اس عموم سے بھول کر تارک تسمیہ کو خاص کر لیا ہے اور کہتے ہو کہ وہ جانور جس پر ذبح کرتے وقت نسیاناً اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو وہ حلال ہے، اور کہتے ہو کہ عمداً جس نے ذکر کو ترک کر دیا وہ اس آیت میں مراد ہے، یعنی عمداً جس نے تسمیہ ترک کیا اس کا کھانا جائز نہیں ہے لہذا اگر تم اس آیت سے نسیان والے کو خاص کر سکتے ہو، تو ہم نے عمداً تسمیہ ترک کرنے کو خاص کر لیا تو اس میں کون سی حرج کی بات ہو گئی، اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ جس طرح نسیاناً ترک تسمیہ کا ذبیح حلال ہے تو عمداً ترک کئے جانے کا ذبیح بھی حلال ہے، گویا وہ ناسی پر عام کو قیاس کرتے ہیں۔

شواہد کی پیش کردہ دلیل ثانی ایک حدیث شریف ہے، جس میں فرمایا گیا ہے "مومن خدا کے نام سے ہی ذبح کرتا ہے، ذبح کرتے وقت بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے، لہذا اس حدیث سے ثابت ہوا کہ عمداً بسم اللہ چھوڑنے کی صورت میں بھی اس کا ذبح کیا ہوا جانور حلال ہے۔"

ایک سوال اور اس کا جواب :- حضرت امام شافعیؒ پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آیت مذکورہ عام مذکر اسم اللہ ان میں دونوں قسم کے فریجے شامل ہیں، وہ جانور جن کو ذبح کرتے وقت نسیا نام بسم اللہ نہیں پڑھی گئی۔ وہ جانور جن کو ذبح کرتے وقت عدا بسم اللہ ترک کر دی گئی، جب کہ بالاجماع اس آیت سے ناسی کو خاص کر لیا گیا ہے، تو آپ نے اس پر قیاس کر کے عدا ترک کرنے والے کو بھی مٹل کر لیا ہے اور اس کو حلال مانا ہے لہذا اس طرح جب دونوں اقسام کے جانور آیت کے حکم سے خاص کر لئے گئے تو اب اس آیت پر عمل کس طرح ہو سکے گا، لازم آتا ہے کہ یہ آیت معمولی بہانہ ہے۔

جواب من جانب امام شافعیؒ :- ان کی طرف سے یہ جواب دیا گیا کہ یہ غلط ہے کہ دونوں مذکورہ اقسام کو خاص کر لینے کے بعد آیت معمولی بہانہ نہیں رہی، بلکہ صورت واقعہ یہ ہے کہ آیت معمولی بہانہ ہے، آیت میں وہ تمام ذبیحے مراد ہیں جن کو غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو، ان کا کھانا حرام ہے، لہذا اس آیت سے امام شافعیؒ پر اعتراض وارد نہ ہوگا۔

آیت سے عام کو خاص کرنے کی دلیل :- ایک حدیث ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مسلمان تو اللہ کے نام سے ذبح کرتا ہے، بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے مطلب یہ ہے کہ مسلمان کا ذبح کیا ہوا جانور ہر صورت میں حلال اور پاک ہے، خواہ بسم اللہ پڑھے یا بھول کر یا عدا اس کو ترک کر دے، ثابت ہوا کہ قصداً بسم اللہ ترک کرنے سے ذبیحہ حلال رہتا ہے۔

(اعتراض) :- فلم یبق فی الآیۃ دونوں کو خارج کرنے کے بعد آیت کے حکم کے تحت کوئی فریضاتی نہیں رہتا، یہ ایک اعتراض ہے جو امام شافعیؒ پر وارد ہوتا ہے، تفصیل اس اعتراض کی یہ ہے کہ آیت دلاتا کھانا عام مذکر اللہ علیہ (ان جانوروں کو مت کھاؤ کہ ان کے ذبح کرتے وقت اللہ کا نام نہیں لیا گیا) دو قسم کے افراد کو شامل ہے، اول وہ جانور جن پر نسیا نام اللہ کا نام نہیں لیا گیا، دوم وہ جانور جن کے ذبح کے وقت عدا اللہ کا نام نہیں لیا گیا۔ جب آیت سے اجماع کی دلیل سے ناسی کو خارج کر دیا گیا، ادھر آپ نے ناسی پر قیاس کر کے عام کو بھی خاص کر لیا تو بتلائے اب آیت پر عمل کس طرح ہوگا، خلاصہ یہ کہ آیت مذکورہ عمل کے قابل نہیں رہی، جبکہ قرآن مجید کی جملہ آیت پر عمل کرنا واجب ہے بشرطیکہ وہ منسوخ نہ ہوئی ہو۔

الجواب من جانب الشافعی :- اس اعتراض کا جواب امام شافعیؒ کی جانب سے یہ دیا گیا کہ دونوں افراد کو آیت سے خارج کرنے کے بعد بھی آیت معمولی بہانہ ہے اس طرح کہ آیت کے حکم میں وہ جانور مراد ہیں جن کو بتوں اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو، اب امام شافعیؒ پر اعتراض وارد نہ ہوگا۔

جواب من جانب امام ابو حنیفہؒ :- حضرت امام صاحبؒ کی جانب سے امام شافعیؒ کی پہلی دلیل کا جواب یہ دیا گیا کہ ناسی پر عام کو قیاس کرنا اس لئے درست نہیں کیونکہ ناسی معذور ہے الا ان مرکب من المخطار والسیان، انسان خطار و سیان سے مرکب ہے اور عام میں یہ عقد نہیں پایا جاتا، اس معذور پر غیر معذور کو

قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ ایک وہ شخص جو کھڑے ہونے پر قادر نہیں پر اس شخص کو قیاس کرنا جو کھڑے ہونے پر قادر ہے، چنانچہ اس قیاس کی بنا پر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے پر جو قادر ہے اگر بیٹھ کر نماز پڑھے گا تو نماز درست نہ ہوگی۔

جواب ثانی۔ امام شافعی نے اپنے مسلک کے استدلال میں جو خرواحہ پیش کی ہے وہ حدیث دارقطنی میں اس طرح مذکور ہے۔ السلام یذبح علی اسم اللہ سمی اولم یسم الم یتعبد، (ترجمہ) مسلمان اللہ کے نام پر ذبح کرتا ہے وہ بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے جب تک عدا ترک نہ کرے، اس سے واضح ہے کہ اگر مسلمان نے عدا ترک نہیں کیا تو وہ اللہ کے نام پر ذبح کرنے والا نہ سمجھا جائیگا اور اس جانور کا کھانا بھی درست نہ ہوگا۔

وَقَرَأَ الْإِسْرَافِيُّ إِنَّ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا كَلِمَةً مِنْ أَيْضًا عَامَّةً شَامِلَةً لِمَنْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ قَتْلِ إِنْسَانٍ أَوْ بَعْدَ قَتْلِ أَطْرَفٍ أَوْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ ثُمَّ قَتَلَ فِيهِ فَيُبْنِئُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ مَنِ الْمَوْلَا أَمِنًا وَأَلْتَوْحَصُّصُكُمْ مِنْ هَذَا مَنْ قَتَلَ الْبَيْتَ بَعْدَ الدُّخُولِ وَمَنْ دَخَلَ فِيهِ بَعْدَ قَطْعِ أَطْرَفٍ وَقَلَّمَ إِنَّهُ يَقْتَصُّ مِنْ هَذَيْنِ فِي الْبَيْتِ قُلْنَا أَنْ تَخْصُ الصُّورُ الثَّلَاثَةُ أَيْضًا وَهُمْ مَنْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ أَنْ قَتَلَ إِنْسَانًا فَيَقْتَصُّ مِنْهُ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصُّورَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ وَيُخْبَرُ الْوَاحِدُ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْحَرَمُ لَا يُعَذُّ عَاصِيًا وَلَا نَارَ أَيْدِيهِمْ وَلَمْ يَقِمْ حَتَّى هَذَا الْعَامِ إِلَّا الْأَمِنْ مِنْ عَذَابِ النَّارِ فَاجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْ جَانِبِ آيِ حَيْفَةٍ بِقَوْلِهِ وَلَا يَجُوزُ تَخْصِصُ قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَعَنَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا بِالْقِيَاسِ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ أَيْ لَا يَجُوزُ الشَّاعِرُ الْعَامِدُ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَعَنَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِالْقِيَاسِ عَلَى النَّاسِ دَقُولُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَذْبَحُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ سَمِي أَوْ لَمْ يَسْمِ وَتَخْصِصُ الدُّخُولِ فِي الْبَيْتِ مَا قَتَلَ عَنْ قَوْلِهِ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا بِالْقِيَاسِ عَلَى الْقَائِلِ بَعْدَ الدُّخُولِ وَالْأَطْرَفِ وَقَوْلُهُ الْحَرَمُ لَا يُعَذُّ عَاصِيًا وَلَا نَارَ أَيْدِيهِمْ لِأَنَّهَا لَمْ تَخْصُصْ تَطْيِيلُ لَهَا لِأَنَّهَا أَيْ لِأَنَّ هَذَيْنِ الْعَامِدَيْنِ لَيْسَا بِمَخْصُوصَيْنِ أَوْ لَا كَمَا زَعَمْتُمْ حَتَّى تَخْصُ ثَانِيًا بِالْقِيَاسِ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ لِأَنَّ النَّاسِي لَيْسَ بِدَاخِلٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا لَعَنَ اللَّهُ عَلَيْهِ إِلَّا أَصْلًا إِذْ هُوَ فِي مَعْنَى الدَّارِ قَوْلُهُ تَعَالَى حَتَّى يُقَاسَ عَلَيْهِ الْعَامِدُ.

اور وہ سوال کی تقریر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول۔ مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا (جو شخص بھی بیت اللہ میں داخل ہوگا ایس اس کو اس ہے) میں کلمہ سے بھی عام ہے من دخل فی البیت کو شامل ہے۔

ترجمہ

خواہ کسی آدمی کو قتل کرنے کے بعد داخل ہوا ہو یا اعضاء بدن کاٹنے کے بعد داخل ہوا ہو، یا بیت اللہ میں داخل ہو گیا پھر بیت اللہ میں کسی کو قتل کر دیا ہو پس مناسب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک امن والا ہو، اور تم نے اس سے اس شخص کو خاص کر یا جو شخص بیت الحرام میں داخل ہوا پھر بعد میں اسی کے اندر کسی کو قتل کر دیا ہو اور اس آدمی کو بھی خاص کر یا بے جس نے اعضاء بدن کے کسی حصے کو کاٹ دیا ہو، پھر بعد میں بیت اللہ میں داخل ہوا ہو اور کہتے ہو کہ ان دونوں سے بیت اللہ کے اندر قصاص لیا جائے، ہمارا جواب یہ ہے کہ ہم نے تیسری صورت کو بھی اس سے خارج کر لیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص بیت اللہ میں قتل کرنے کے بعد داخل ہوا تو اس سے قصاص لیا جائے گا اول دونوں صورتوں پر قیاس کرتے ہوئے اور خبر واحد پر عمل کرتے ہوئے، حدیث یہ ہے انھم لا یعذبوا صیاد الاربابم (حرم حرم عامی اور خون کر کے بھاگنے والے کو پناہ نہیں دیتا) اور اس عام کے تحت صرف اس میں عذاب النار جہنم کے عذاب سے امن داخل رہ گیا۔

پس مصنف نے اس اعتراض کا جواب امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے اس قول سے دیا ہے، فرمایا: ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه، ومن دخل كان آمنا بالقياس وبخبر الواحد اور اللہ تعالیٰ کے قول ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه اور من دخل كان آمنا کو قیاس اور خبر واحد سے خاص کرنا جائز نہیں ہے، مطلب یہ ہے، امام شافعی کا اللہ تعالیٰ کے قول ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه سے عام کو ناسی پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول المسلم يذبح على اسم الله سحی ادم لیسم (مسلمان اللہ کے نام سے ذبح کرتا ہے بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے) سے قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

اسی طرح قتل کر کے جو شخص بیت اللہ میں داخل ہوا ومن دخل كان آمنا سے خاص کرنا قتل بعد الذخول اور اس شخص پر قیاس کر کے جس نے پہلے کسی کے ہاتھ پیر کاٹ دیا ہو پھر بعد میں بیت اللہ میں داخل ہوا ہو قیاس کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح خبر واحد سے بھی آنحضور کا قول الحرم لا یعذبوا صیاد الاربابم سے خاص کرنا جائز نہیں ہے۔

لانھما لیسا بمخصوصین لہ اس لئے کہ یہ دونوں عام غیر مخصوص ہیں، یہ تخصیص کے جائز نہ ہونے کی علت ہے یعنی چونکہ یہ دونوں عام پہلے ہی سے مخصوص نہیں ہیں جیسا کہ تم نے گمان کر رکھا ہے تاکہ قیاس اور خبر واحد کے ذریعہ دوبارہ ان میں تخصیص پیدا کر سکو کیونکہ ناسی عالم یذکر اسم اللہ کے تحت اہل سے ہی داخل نہیں ہے کیونکہ ناسی ذکر کے معنی میں ہے، لہذا وہ آیت سے خاص ہی نہیں کیا گیا تاکہ عام کو اس پر کیا جاسکے۔

اب مصنف نے یہاں عام کی دوسری قسم کا بیان شروع کیا ہے بیان کا حاصل یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے قول ومن دخل كان آمنا جو شخص غارت گاہ میں داخل ہو گیا وہ امن پا گیا، اس آیت میں جن کو عام ہے اس عام کے جتنے افراد ہوں گے سب کے لئے امن کی بشارت ہوگی، غور کرنے سے معلوم ہوا کہ داخل ہونے والے تین قسم کے افراد ہو سکتے ہیں، اول ایک شخص کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد بیت اللہ شریف میں داخل ہوا،

۱۔ دوسری قسم، ایک شخص نے کسی کے اعضاء بدن مثلاً ہاتھ کاٹ دیا اور کاٹنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہوا،
۲۔ تیسری قسم، ایک شخص بیت اللہ کے اندر داخل ہوا اور وہاں پہونچکر اندرون بیت اللہ کسی کو قتل کر دیا یعنی حرم کا
ارتکاب کیا، کعبہ من کا تقاضا ہے کہ مذکورہ تینوں قسم کے لوگ اس کے حکم میں داخل ہوں اور ان تینوں افراد کو امن مل جائے گا
مگر اے اخاف تم نے عام کے کلمہ سے دوسرے اور تیسرے قسم کے افراد کو خاص کر لیا ہے، تمہارا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی
شخص کسی کے ہاتھ پیر کاٹ کر بیت اللہ میں داخل ہوا یا اندر جا کر کسی کو قتل کر ڈالا تو ان دونوں کو امن نہ دے جائیگی
در کعبہ کے اندر ہی ان سے بدلہ لیا جائے گا، شوافع نے کہا، دوسری تیسری کو تم نے خاص کیا اور ہم نے اول قسم کو
اس سے خاص کر لیا ہے، یعنی وہ شخص جو کسی کو قتل کرنے کے بعد کعبہ کے اندر داخل ہوا، اس کو خاص کہا ہے،
یعنی قاتل اندرون کعبہ پہونچ کر امن نہ پائے گا بلکہ اس سے قصاص لیا جائے گا۔

شوافع کی دلیل :- اے اخاف جس طرح تم نے دس دخلہ کان آٹنا سے اول کی دونوں قسموں کو خاص کر لیا ہے اسی طرح ہم
نے تیسری صورت یعنی قاتل کعبہ سے باہر کسی کو قتل کر دے پھر اس کے بعد کعبہ کے اندر داخل ہو جائے۔ اس کو ہم نے
خاص کر لیا ہے، اور کہتے ہیں کہ قتل کرنے کے بعد اگر قاتل کعبہ کے اندر داخل ہو جائے تو اس کو امن نہ دیا جائے گا بلکہ
قصاص لیا جائے گا۔

دوسری دلیل :- فرمان رسول ہے المحرم لا یعیذ عاصیا ولا فاریا بدم، حرم شریف کسی نافرمانی کرنے والے
شخص کو امن نہیں دیتا تو اس شخص کو امن دیتا ہے جو کسی کو قتل کرنے کے بعد حرم کے اندر داخل ہو گیا ہو، لہذا
جب قتل کر کے حرم کعبہ میں داخل ہونے والے کو حرم کعبہ پناہ نہیں دیتا تو اندرون حرم اس سے قصاص بھی نہیں لیا
جاسکتا ہے۔

ایک اعتراض شوافع پر :- آیت دس دخلہ کان آٹنا کے تحت تین قسم کے افراد شامل تھے ان میں سے دو
افراد اجماع کی دلات سے خارج ہو گئے، اور ایک فرد باقی رہ گیا تھا تو اس کو آپ نے خارج کر دیا تو اب آیت کے حکم
کے تحت کون افراد باقی رہ گئے اور آیت پر عمل کس طرح ہوگا۔

الجواب من جانب الشوافع :- شوافع کا جواب یہ ہے کہ اس آیت سے مومن من دخول جہنم مراد ہے یعنی
حرم کرنے کے بعد اگر کوئی شخص بیت اللہ شریف میں داخل ہو گیا تو وہ جہنم کے عذاب سے محفوظ اور مومن ہو جائیگا
لیکن دنیا میں اس کو سزا دی جائے گی مگر شرط یہ ہے کہ داخل ہونے والا مجرم مومن ہو۔

الجواب :- اس آیت کے عموم سے اس آدمی کو جو قتل کا ارتکاب کرنے کے بعد بیت اللہ شریف میں داخل
ہوا خاص کرنے کی دو دلیلیں ماقبل میں بیان کی گئی ہیں، ان میں سے جو ام شافعی نے قیاس فرمایا ہے اس کا جواب یہ
دیا جاتا ہے کہ ایک شخص نے کعبہ کے اندر داخل ہو کر کسی کو قتل کیا اس پر قیاس کرنا اس آدمی کو جس نے کعبہ سے باہر
قتل کیا پھر کعبہ میں داخل ہو گیا، دونوں میں فرق بالکل واضح ہے، در کعبہ جاسکتا ہے کہ یہ قیاس قیاس مع الفارق
ہے کیونکہ جس نے اندرون کعبہ پہونچ کر کسی کو قتل کیا ہے اس نے کعبہ شریف کے احترام کو پامال کیا ہے اس لئے ایسا

شخص رعایت کا مستحق نہیں ہے، لہذا اس سے قصاص لینا چاہیے، برخلاف اس شخص کے کہ اس نے باہر قتل کیا، پھر یہاں لینے کیلئے کعبہ کے اندر داخل ہو گیا تو اس نے کعبہ کا احترام اور اس کی تنظیم کی تو ایسے شخص کو جس نے کعبہ کا احترام کیا اس کی تنظیم کی مناسب نہیں کہ اس سے قصاص لیا جائے، اس لئے یہ شخص امون اور محفوظ قرار دیا جائیگا۔

جواب ثانی :- امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استدلال میں حدیث ذکر فرمائی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس وقت حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور ان کے اصحاب نے یزید کی بیعت سے انکار فرمایا تو یزید کے دالی اور حاکم جس کا نام عمرو بن سعد تھا اس نے ابن زبیر کے ساتھ قتال کرنے کے لئے ایک لشکر نکھ نکھ کر بھیجے کا ارادہ کیا، تو قاضی ابن شریح نے فرمایا ہے کہ مکہ حرم ہے، نہ اس کے درخت کاٹنے کی اجازت ہے اور نہ لشکر کرنے کی اجازت ہے، مطلب یہ ہے کہ جب حرم کے جانور کو قتل کرنے کی اجازت نہیں ہے تو مسلمانوں سے قتال کرنے کی اجازت کیونکر ہو سکتی ہے اس کے جواب میں عمرو بن سعد نے کہا ان الحم لا یعیذ عاصیا ولا غاسرا بدم، حرم نافرمان اور خون سے بھاگ کر آنے والوں کو پناہ نہیں دیتا، مطلب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور ان کے ساتھیوں نے چونکہ یزید کی بیعت نہیں کی ہے اس لئے یہ نافرمان لوگ ہیں یعنی عاصی ہیں، لہذا ان کو حرم پناہ نہ دیگا اس لئے ان سے مکہ میں قتال جائز ہے، خلاصہ یہ نکلا کہ ان الحم لا یعیذ عاصیا الخ یہ عمرو بن سعد کا قول ہے اور مکہ میں فوج کشی کرنے کی وجہ سے عمرو بن سعد ایک ظالم ہے اور کسی ظالم کا قول معتبر نہیں ہو کر تا اس لئے ان الحم لا یعیذ الخ قول معتبر نہ ہوگا۔

نیز بعض روایات سے یہ بھی ثابت ہے کہ قاضی ابن شریح نے ان الحم الخ کے قول رسول ہونے کا بھی انکار کیا ہے، اور جب یہ قول ذوان رسول نہیں بلکہ ایک ظالم و جابر کا قول ہے، لہذا امام شافعیؒ کا اس سے استدلال کہ اس طرح ہو سکتا ہے۔

قولہ فاجاب المصنف ابو اتن نے امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب دیا ہے

تفصیل جواب :- امام شافعیؒ نے آیت ولاتاکلوا اموالکم بیکر اسم اللہ علیہ، مت کھاؤ اس جانور کا گوشت جس کو ذبح کرتے وقت اللہ کا نام نہیں لیا گیا، میں کلمہ عام ہے، اس کو خاص کر ناجائز نہیں، قیاس سے نہ خبر واحد سے، نہ سنی طرح ومن دخلہ کافہ امنا جو شخص بیت اللہ شریف کے اندر داخل ہو گیا وہ امون اور محفوظ ہو گیا، میں کلمہ من عام ہے یتنوں اقام کو شامل ہے اس عام کو خاص کر ناجائز نہیں ہے مطلب یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے ذبیحہ کے مسئلہ میں کہ جس نے ذبح کرتے وقت نسیا نا اگر بسم اللہ نہیں پڑھا تو اس کا ذبیحہ جائز ہے، پر عام کو قیاس کرنا اور یہ سمجھنا کہ چونکہ نسیا نا متروک نسیہ جائز ہے تو عمد ا جس نے نسیہ ترک کر دیا اس کا ذبیحہ بھی جائز ہے اور دلیل میں المسلم بذبح علی اسم اللہ سہی اولم یسم کی وجہ سے باری تعالیٰ کے قول لاتاکلوا اموالکم بیکر اسم اللہ علیہ سے خاص کر ناجائز نہیں ہے، نیز وہ کہہ سکتے ہیں یہ ومن دخلہ کان آمنا میں بھی کیا گیا ہے کہ اگر کسی نے حرم سے باہر کسی کو قتل کر دیا، اس کے بعد بیت اللہ شریف کے اندر داخل ہو گیا

اس کو قیاس کرنا اس شخص پر جس نے کعبہ کے اندر داخل ہونے کے بعد کسی کو قتل کیا ہو قیاس کرنا، نیز وہ شخص جس نے کسی کے اعضاء بدن کو کاٹ دیا پھر بیت اللہ کے اندر داخل ہو گیا اس پر قیاس کرنا اور حدیث الاحم لایعید مایضا وفاراً بدم کی وجہ سے حق تعالیٰ کے قول دمن دخلہ کان آمناً سے خاص کر لینا جائز نہیں اس لئے کہ مالم یندرک میں کلاماً اور من دخلہ کان آمناً کلمہ من عام ہیں، ان سے کسی کو خاص نہیں کیا گیا ہے تو جب یہ دونوں ابتداءً مخصوص نہیں ہیں تو جرح وادریاس کے ذریعہ ثانیاً خاص کرنا کیوں کر جائز ہوگا، اور یہ دونوں لفظ عام ہیں ابتداءً میں مخصوص اس لئے نہیں تھے، ناسی جس کے متعلق اسے شوافع تمھارا لگان تھا کہ احاف نے اس کو مالم یندرک اسم اللہ کے عموم سے خاص کر لیا ہے، یہ لگان صحیح نہیں ہے، ناسی تو باری تعالیٰ کے مالم یندرک اسم اللہ کے تحت داخل ہی نہیں، کیونکہ ناسی حکم میں ذاکر کے ہوتا ہے اس لئے کہ نسیان ایک شرعی عذر ہے جس کو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معاف فرما دیا ہے، رفع عن امتی الخطأ والنسیان، میری امت سے خطا اور نسیان دونوں کو معاف کر دیا گیا ہے، اور اس کا مسلمان ہونا تو وہ مسلمان ہونے کے ناطے ذکر اللہ کا داعی ہے اسلئے مسلمان ہونے کی وجہ سے نسیان کے عذر کو ذکر کے قائم مقام مان لیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ ناسی حکماً ذاکر ہے اور جب ناسی ذاکر کے حکم میں ہو گیا تو مالم یندرک اسم اللہ کے افراد میں شامل نہ ہوگا اور جب شامل اور داخل نہیں تو اس کو مالم یندرک اسم اللہ سے خاص بھی نہیں کیا گیا، اور جب خاص نہیں کیا گیا تو آپ کے لئے ناسی پر قیاس کر کے عامہ کو خاص کرنے کی کس طرح اجازت ہو سکتی ہے، خلاصہ یہ نکلا کہ ذبیحہ متروک التسمیہ عامہ کو ذبیحہ متروک التسمیہ نسیان پر قیاس کرنا کسی طرح صحیح نہ ہوگا امام شافعی کا دوسرا استدلال :- ایک شخص کسی آدمی کا ہاتھ بیر کاٹنے کے بعد پھر بیت اللہ کے اندر داخل ہوا اس کو دمن دخلہ کان آمناً سے خاص نہیں کیا گیا کیونکہ یہ شخص دمن دخلہ کان آمناً کے تحت داخل نہیں ہے وجہ یہ ہے کہ دمن دخلہ کان آمناً سے مراد ذات آمین ہے یعنی اس کی ذات مومن اور محفوظ ہے اور اعضاء بدن عین ذات نہیں، بلکہ اجزاء بدن اور اطراف بدن ہیں جن کے بغیر ذات باقی رہ سکتی ہے جیسے کسی کا ہاتھ کٹ جائے، آنکھ پھوٹ جائے، پیر کٹ جائے تو زندگی باقی رہتی ہے ان اعضاء بدن کے کٹ جانے سے ذات ختم نہیں ہوتی بلکہ باقی رہتی ہے لہذا یہ شخص آیت کے حکم کے تحت داخل نہیں، اور جب داخل نہیں تو من دخلہ کان آمناً سے اس کو خارج کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اور جب اس کو خاص نہیں کیا گیا تو اس پر قیاس کر کے بیت اللہ میں داخل ہونے والے شخص کو خاص کرنا بھی جائز نہ ہوگا جیسا کہ اسے شوافع آپ لوگوں نے خاص کر لیا ہے۔

اسی طرح وہ شخص جو بیت اللہ شریف کے اندر داخل ہوا اور بیت اللہ کے اندر جا کر کسی کو قتل کر دیا دمن دخلہ کان آمناً کے تحت یہ قاتل بھی داخل نہیں کہ اس کو مومن اور محفوظ قرار دیا جائے اس وجہ سے کہ دمن دخلہ کان آمناً کے معنی ہیں وہ شخص جو مباح الدم ہو کر بیت اللہ شریف کے اندر داخل ہو، یا زنا کا ارتکاب کے داخل ہو یا پھر کسی کو قتل کرنے کی وجہ سے مباح الدم ہو کر داخل ہو وہ مومن اور محفوظ ہے، اس کا مطلب

نہیں ہے کہ ایک شخص محرم الدم ہو کر بیت اللہ کے اندر داخل ہو اور اندرون بیت اللہ شریف کسی کو قتل کر دے یا ان امور کا ارتکاب کرے، یہ شخص ہرگز ہرگز مامون نہیں لہذا یہ شخص آیت کے مضمون سے خارج ہے۔ یہ نہیں کہ یہ شخص من و دغل کے تحت داخل تھا پھر اسی کو خاص کر لیا گیا ہو۔

حاصل یہ ہے کہ جب دخول بیت اللہ کے بعد قتل کرنے والے کو آیت سے خاص نہیں کیا گیا تو اس پر قیاس کر کے شوافع کے لئے قتل کرنے کے بعد داخل ہونے والے کو خاص کر لینا بھی درست نہیں ہے

سوال ۱۔ اس جگہ شارح منار یعنی صاحب نور الانوار ملا جیون نے کہا اس جگہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ من و دغل کان آمتا میں دغل کی ضمیر کا مرجع بیت اللہ ہے اس لئے کہ اس سے پہلے ان آدھ بیت وضع للناس مذکور ہے جس میں بیت کا ذکر ہے اسلئے یہ ضمیر منصوب حرم کی جانب راجع نہیں اس وجہ سے کہ حرم کا ذکر سابق میں نہیں ہے لہذا آیت سے آمن بیت کا بیان ہوگا حرم کے امن کا ذکر نہ ہوگا جبکہ مقصود اصلی آمن حرم کو بیان کرنا ہے۔

ملاحیون کے اعتراض کا جواب ۱۔ ضمیر منصوب آیت شریف میں اگرچہ بیت اللہ کی جانب راجع ہے مگر حرم کا حکم بھی وہی ہے جو بیت اللہ کا حکم ہے دونوں کا حکم آمن ہوتا ہے اس کی تائید دوسری آیت سے بھی ہوتی ہے، جہاں ارشاد فرمایا گیا اَوْ لَوْ كُنْتُمْ اِنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا سے صاف ظاہر ہے، یعنی کیا ان کفار کو یہ معلوم نہیں کہ ہم نے ان کے شہر مکہ مکرمہ کو حرم آمن بنایا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ کعبہ شریف اور حرم شریف دونوں آمن کا محل ہیں اور جب حرم اور کعبہ دونوں کا محل آمن ہونا ثابت ہو گیا تو آیت من و دغل کان آمتا میں ضمیر کا مرجع اگر بیت کو قرار دیا جائے تو مقصد میں کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

وَكَذَٰلِكَ الَّذِي عَلَيْهِ قِصَاصٌ فِي الطَّرَفِ لَمْ يَخُصَّ مِنَ الْاَمْنِ اِذَا الْمُرَادُ بِالْاَمْنِ اَمِنَ الذَّاتُ وَالْاَطْرَافُ
كَانَهَا لَيْسَتْ مِنَ الذَّاتِ بَلْ مِنَ الْمَالِ وَكَذَٰلِكَ الْفَاقِلُ بَعْدَ الدَّخُولِ فِيهِ اِذْ مَعْنَى قَوْلِهِ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ
اَمِنًا مَنْ دَخَلَهُ بَعْدَ مَا صَارَ مَبَاحَ الدِّمِ بَرْدَةً اَوْ زَنًا اَوْ قِصَاصٍ لَا اِنَّهُ بِأَشَرِّ هَذِهِ الْأُمُورِ
بَعْدَ الدَّخُولِ فَهُوَ خَارِجٌ عَنِ مَضْمُونِ الْآيَةِ لَا اِنَّهُ مُخَصَّصٌ مِنْهَا لِیُقَالُ اِنْ ضَمِيرُ دَخَلَهُ رَاجِعٌ
إِلَى الْبَيْتِ وَالْمَقْصُودُ بَيَانُ اَمْنِ الْحَرَمِ لِأَنَّا نَقُولُ اِنْ حَكَمَهَا وَاحِدٌ يَدُلُّ قَوْلُهُ تَعَالَى اَوْ لَوْ كُنْتُمْ
اِنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا۔

ترجمہ ایسے ہی وہ شخص کرا طرف کے کاٹنے میں اس پر قصاص ہے آمن سے اس کو خاص نہیں کیا گیا کیونکہ امن سے امن الذات مراد ہے اور اطراف (اعضاء) گویا ذات میں شمار نہیں ہے بلکہ حال کی قسم میں اسی طرح قاتل بعد دخول بھی آمن سے مخصوص نہیں ہے کیونکہ من و دغل کان آمتا کے معنی اس شخص کے ہیں نہ ان کے کسی وجہ سے یا مرد

ہونے کی وجہ سے یا قصاص کی وجہ سے مباح الدم ہو گیا ہو اس کو امن ہے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ شخص دخول کے بعد ان امور کا مرتکب ہوا ہو پس قاتل بعد الدخول آیت کے مضمون سے خارج ہے نہ اس سے مخصوص کیا گیا ہے اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ دخل کی ضمیر بیت کی طرف راجع ہے اور اس سے مقصود امن حرم کو یاں کرنا ہے اس لئے کہ اس کا ہم یہ جواب دیں گے دونوں کا حکم ایک ہے دلیل یہ ہے کہ اولم ردوانا جعلنا حرما انما رکیا انھوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے حرم کو امن کی جگہ بنایا۔

شُرَّانِ الْمُصَنَّفِ لِمَا فَرَعَ عَنْ بَيَانِ الْعَامِ الْخَصُوصِ شَرَعَ فِي بَيَانِ الْعَامِ الْمُخْصُوصِ
وَأَدْرَكَ فِيهِ ثَلَاثَةٌ مَذَاهِبٌ وَبَيْنَ كُلِّ مَذْهَبٍ بَدِيلٌ وَشَبَّهَهُ بِمَسْأَلَةٍ فَعُتِبَتْ فَقَالَ
كَانَ لِحَقِّهِ خُصُوصٌ مَعْلُومٌ أَوْ مُجْهُولٌ لَا تَبْقَى تَطْعِمًا لَكِنَّهُ لَا يَسْقُطُ الْإِحْتِمَالُ بِهِ أَيْ أَنَّ لِحَقِّ
هَذَا الْعَامِ الَّذِي كَانَ قَطْعِيًّا مَخْصُوصٌ مَعْلُومٌ الْمُرَادُ أَوْ مُجْهُولٌ الْمُرَادُ فَالْمُخْتَارُ أَنَّهُ لَا تَبْقَى
قَطْعِيَّةٌ وَلَكِنْ يَجِبُ لِحَقِّهِ كَمَا هُوَ شَانُ سَائِرِ الدَّلَائِلِ الظَّنِّيَّةِ مِنْ خَبَرِ الْوَلِيدِ وَالْقِيَّاسِ
وَالْتَخْصِصِ فِي الْأَصْطِلَاحِ هُوَ قَصْرُ الْعَامِ عَلَى بَعْضِ مُسَمِّيَاتِهِ بِكَلَامٍ مُسْتَقِلٍّ مُوَصَّلٍ فَإِنْ
لَمْ يَكُنْ كَلَامًا بِأَنَّ كَانَ عَقْلًا أَوْ حِسًّا أَوْ عَادَةً أَوْ نَحْوَهُ لَمْ يَكُنْ تَخْصِصًا أَصْطِلَاحًا وَكُلُّ
يَصْرُظُنِيَا وَكَذَا إِنْ لَمْ يَكُنْ مُسْتَقِلًّا بَلْ كَانَ يَغَايَةِ أَوْ شَرْطٍ أَوْ اسْتِثْنَاءٍ أَوْ صِفَةٍ وَسَيَبْحَثُ
تَفَاصِيلُهَا وَكَذَا إِنْ لَمْ يَكُنْ مُوَصَّلًا بَلْ كَانَ مَتَرَاخِيًا لَا يَسْتَعِي تَخْصِصًا بَلْ نَسَخًا عَلَى مَا سَيَبْحَثُ هَكَذَا
فَالْوَاوَعِدَةُ الشَّافِعِي كُلُّ ذَلِكَ يُسَمَّى تَخْصِصًا لِأَنَّهُ عِنْدَهُ هُوَ قَصْرُ الدَّعْوَى عَلَى بَعْضِ الْمُسَمِّيَّاتِ طَلْقًا
وَكَثِيرًا لِقَابِطًا التَّخْصِصُ عَلَى التَّرَاخُيِّ فَجَارِعُنَا عِنْدَنَا أَيْضًا

ترجمہ

پھر جب مصنف عام غیر مخصوص کے بیان سے فارغ ہوئے تو عام مخصوص کے بیان کو شروع کیا اور اس میں تین مذاہب ذکر کئے اور ہر مذہب کو دلیل سے بیان کیا نیز ہر مذہب کو فقہی مسئلہ سے نکال دیا۔ فرمایا فان لحقہ خصوص معلوم اور مجہول پس عام قطعی الدلائل ہو اگر اس کو خصوصیت معلوم یا مجہول لاحق ہو جائے تو وہ قطعی الدلائل باقی نہیں رہتا لیکن اسے حجت کے طور پر پیش کرنا شرط نہیں ہوتا یعنی وہ عام ہو کہ قطعی تھا اگر اس کو کوئی مخصوص معلوم المراد یا مجہول المراد لاحق ہو تو مختار مذہب یہ ہے کہ اس کی قطعیت باقی نہیں رہتی لیکن عمل اس پر واجب ہوتا ہے جیسا کہ تمام دلائل ظنیہ خبر و حدیث و غیرہ کی شان ہے اور تفصیل اصطلاح میں عام کو بعض افراد پر منحصر کرتے ہیں ایسے کلام سے جو مستقل اور موصول ہو لہذا اگر مخصوص کلام ہی نہ ہو مثلاً عقل مس عاۃ یا اس کے علاوہ اور کوئی چیز ہو تو وہ اصطلاحی

تخصیص: ہوگی اور اس تخصیص سے عام ظنی نہ ہوگا، اسی طرح مخصوص کلام مستقل نہ ہو بلکہ غایۃ اشرف استثناء یا صفت ہو جس کی تفصیل عنقریب آئے گی، اسی طرح مخصوص کلام تو ہو مگر موصول نہ ہو بلکہ کلام مجزئ ہو تو اس میں تخصیص نام نہ رکھا جائے گا بلکہ اسے نسخ کہا جائیگا بیسارکہ آئندہ آئے گا، حکذا قالوا، علماء نے ایسا ہی کہا ہے، الام شافعی، کے نزدیک ان میں سے ہر ایک کو تخصیص نام رکھا جاتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک عام کو بعض، افراد پر مطلقاً منحصر کرنے کا نام تخصیص ہے اور زیادہ تر تخصیص اس کلام پر اطلاق کیا جاتا ہے جو بعد میں ہوا درسا اوقات ہمارے نزدیک بھی کلام مترافی کو بجا زائخصیص کہہ دیتے ہیں۔

تشریح اصل عام کی دو قسمیں ہیں، عام مخصوص البعض، عام غیر مخصوص البعض، جب مصنف عام مخصوص البعض سے فارغ ہو چکا تو اب اس جگہ عام مخصوص البعض کو ذکر کرتے ہیں، اس جگہ عام خاص عن البعض میں تین مذاہب اور ان کے دلائل کا بیان کریں گے اور ہر مذہب کی دلیل کی تائید کے طور پر ایک فقہی مسئلہ بھی تحریر فرمایا ہے۔

مذہب اول: عام اپنے معنی پر قطعی الدلائل ہے اگر اس کو کوئی مخصوص جس کی مراد معلوم ہو یا وہ مخصوص جس کی مراد مجہول ہو لاحق ہو جائے تو عام قطعی الدلائل باقی نہیں رہتا ہے مگر مخصوص کے لاحق ہونے کے باوجود عام واجب العمل باقی رہتا ہے اور اس سے استدلال ساقط نہیں ہوتا جیسے خبر واحد اور قیاس کی یہ شان ہے اور بقول شارح مذہب مختار بھی یہی ہے۔

تخصیص کے کئے کہتے ہیں: تخصیص کی اصطلاحی تعریف یہ ہے۔ عام کو اس کے بعض افراد پر منحصر کر دینا ایسے کلام کے ذریعہ جو مستقل ہو اور موصولاً ذکر کیا گیا ہو یعنی متصل کلام کے ذریعہ عام کے بعض افراد کو مراد سے خارج کر دینا، اور بعض کو عام کے تحت داخل رکھنا اصطلاح میں تخصیص کہلاتا ہے کلام مستقل کی تعریف: مستقل کلام وہ کلام ہے جو مفید ہو اور اپنے پورے معنی میں کسی دوسرے کلام کا محتاج نہ ہو۔ کلام موصول سے وہ کلام مراد ہے، عام اور اس کا مخصوص دونوں کو ایک ہی دونوں تلفظ کر دیا جائے، لیکن اگر عام کا تلفظ پہلے کر دیا گیا پھر تھوڑی دیر کے بعد تخصیص کا ذکر کیا گیا تو اصطلاح شریعت میں وہ تخصیص نہ ہوگی بلکہ اس کو نسخ کہا جائے گا

تعریف کے فوائد قیود: تخصیص اگر کلام ہی نہ ہو بلکہ عقل ہو یا عادت ہو یا حس بریا عام کے بعض افراد ناقص اور دوسرے بعض افراد از انہوں توان صورتوں میں تخصیص اصطلاحی صادق نہ آئے گی یعنی اگر کسی عام کو عقل کے ذریعہ منحصر کیا گیا ہو تو وہ اصطلاحی تخصیص نہ کہی جائے گی مثلاً خالق سئل شیئ (حق تعالیٰ شانہ ہر چیز کو پیدا کرنے والا ہے)، اس مثال میں کل شیئ عام ہے مگر دلیل عقل سے معلوم ہوتا ہے کہ کل شیئ میں خود اللہ تعالیٰ شامل نہیں ہے، لہذا عقل کے ذریعہ اس آیت کل شیئ سے اللہ تعالیٰ کو خارج کرنا تخصیص اصطلاحی نہ کہلائے گی۔ اسی طرح احکام تکلیفیہ سے نابالغ بچوں، مجنونوں کو

بذریعہ عقل خارج کرنا۔ تخصیص اصطلاحی نہیں ہے۔ اس کی مثال اللہ خالق کل شئی۔ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے۔ اس مثال میں کل شئی عام ہے مگر اس عام سے ذات خدا خارج ہے۔ لہذا بذریعہ عقل کل شئی سے اللہ تعالیٰ کو خارج کرنا تخصیص ہے۔ مگر اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔

دوسری مثال وہ احکام جن میں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو مکلف بنایا ہے۔ ان احکام تکلیف سے معذور۔ اور نابالغ بچے خارج ہیں۔ مگر دلالت عقل سے خارج ہیں اس لئے اس کو اصطلاحی تخصیص نہ کہا جائے گا۔

تیسری مثال: واللہ علی الناس حج بیت اللہ کرنا فرض ہے۔ اس مثال میں الناس کا لفظ عام ہے۔ جو تمام انسانوں کو شامل ہے۔ لیکن عقل کے ذریعہ اس حکم سے چھوٹے نابالغ بچوں۔ اور معذوروں کو خارج کیا گیا ہے۔ یہ اخراج اصطلاحی تخصیص نہیں۔

بذریعہ حس بعض افراد کو خارج کرنا اُمیت من کل شئی اس کو ہر چیز عطا کی گئی ہے یہ جملہ ہر ہر نامی پرندے نے حضرت سلیمان علیہ السلام سے بلقیس کے متعلق کہا تھا کہ بلقیس ایک ملکہ ہے۔ جو سابقہ قوم پر حکمرانی کرتی ہے اور اس کو ہر چیز عطا کی گئی ہے۔ اس مثال میں بھی لفظ کل شئی عام ہے۔ مگر دلالت حس سے یہ ثابت ہے۔ دنیا میں کسی انسان کو دنیا کی ہر چیز عطا نہیں کی گئی ہے۔ نہ اس کو تمام چیزوں کا مالک بنایا گیا۔ مگر عرف کی زبان میں محاورہ ہے کہ فلاں کا کیا کہنا وہ تو بادشاہ ہے۔ اس کو ہر چیز حاصل ہے۔ جب کہ اس کو دنیا کی بہت سی چیزوں کا علم بھی نہیں ہوتا۔ حاصل ہونا تو دور کی بات ہے۔ حاصل یہ کہ اس مثال میں بھی حس کی دلالت سے کل شئی یعنی عام میں تخصیص کی گئی ہے۔ لیکن اصطلاح اصول فقہ پر اس کو تخصیص نہیں کہا جاتا۔

عادت کی دلیل سے تخصیص کی مثال عادت کے ذریعہ بھی عام میں تخصیص کی مثال واللہ لا اسی رأسا۔ اللہ کی قسم میں سر نہیں کھاؤں گا۔ تو عادت یہ ہے کہ

اس قسم کی موقعوں پر رأس سے وہ سر مراد لئے جاتے ہیں جو عرف اور عادت کے طور پر ماکول ہیں۔ یعنی گلے۔ بھینس۔ اونٹ۔ اور بکری بھڑکے سر مراد ہوتے ہیں۔ پرندوں کے سر، چھپکلی کا سر وغیرہ مراد نہیں ہوتے۔ لہذا رأس کا لفظ عام ہے۔ مگر عادت اور عرف کی دلالت سے اس میں تخصیص کر لی جاتی ہے۔ لیکن اس کو اصطلاح میں تخصیص نہیں سمجھا جاتا۔ مثال کے طور پر ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ سر نہیں کھائے گا۔ تو اس کی اس قسم کو متعارف سروں پر محمول کیا جائے گا۔ جیسے بکری۔ گلے۔ بھینس وغیرہ کے جو عام طور سے کھائے جاتے ہیں۔ اور چڑیا کے سر پر اس کو محمول نہ کیا جائے گا۔ خلاصہ یہ نکلا کہ لفظ رأس کو جو کہ عام ہے۔ اس عام سے عرف اور عادت کی دلیل سے بعض سروں کو

خارج کر دیا گیا۔ مگر اس کو تخصیص شرعی نہیں کہا جاتا۔

نیز عام کے بعض افراد کو ناقص ہونے کے باعث عام سے خارج مانا جاتا ہے۔ مگر اس اخراج کو تخصیص اصطلاحی پر محمول نہیں کیا جاتا۔ مثلاً ایک شخص نے کہا۔ کل مملوک لی فہو محرر۔ میرا ہر مملوک پس وہ آزاد ہے اس قول سے مکاتب اس لئے آزاد نہ ہوگا کیونکہ مکاتب میں مالک کی ملکیت ناقص ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کو مال میں تصرف کرنے خرید و فروخت کرنے کا حق ہوتا ہے۔ اس لئے رقبہ وہ غلام ہے مگر تصرف کے لحاظ سے وہ آزاد ہے تاکہ خرید و فروخت کر کے اپنی بدل کتابت کسب کر سکے۔

نیز بعض افراد میں زیادہ اور شدت پائی جاتی ہے۔ اس لئے وہ عام کے تحت داخل نہیں ہوتے مثلاً ایک شخص نے کہا والله لا اکل الفاکہۃ۔ اللہ کی قسم میں فاکہہ نہیں کھاؤں گا۔ اور یہ کہتے وقت کسی خاص پھل کی نیت نہ کرے۔ تو قسم چھوہاروں کو شامل نہیں ہوگی۔ بلکہ فاکہہ سے چھوہارے خارج ہونگے گوشت اور عرف دونوں میں چھوہارے تنفکہ میں داخل ہیں۔ اس کے باوجود چھوہارے تنفکہ میں داخل نہ ہوں گے۔ اگر بطور لذت کے سبھی کھائے جاتے ہیں۔ مگر چونکہ ان کے اندر غذا بننے کی قوت بھی پائی جاتی ہے۔ اس غذایت کی قوت کی بنا پر تنفکہ کے معنی عام سے ان کو خارج کر دیا گیا ہے۔ مگر یہ بھی تخصیص اصطلاحی نہیں شمار کی جاتی۔ الحاصل اگر کلام کے علاوہ دیگر ذرائع سے تخصیص کی گئی تو وہ اصطلاحی تخصیص نہیں اور جب اصطلاحی تخصیص نہیں۔ تو اس تخصیص کی بنا پر عام ظنی بھی نہ ہوگا۔ صاحب کتاب ملاجیون نے فرمایا اگر تخصیص کلام کے ذریعہ کی گئی مگر مستقل کلام کے ذریعہ نہیں کی گئی تو وہ بھی تخصیص اصطلاحی نہ ہوگی، مگر غایۃ کے ذریعہ تخصیص کی گئی۔ جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ثُمَّ أَتَمُوا الصَّیَامَ إِلَى اللَّیْلِ۔ پھر تم روزے کو رات تک پورا کرو۔ اس مثال میں لفظ صیام رات اور دن دونوں کو شامل تھا۔ مگر الی اللیل کی قید لگا کر اس کو نہار کے ساتھ خاص کر دیا گیا اور لیل کو صوم سے الگ کر دیا گیا تو یہ بھی تخصیص اصطلاحی نہیں۔

اس طرح اگر شرط لگا کر تخصیص کی گئی تو وہ بھی تخصیص اصطلاحی میں داخل نہیں ہوگی جیسے انت طالق ان دخلت الدار صحیحہ کو طلاق ہے۔ اگر تو گھر میں داخل ہوئی اس کلام میں انت طالق دخول دار اور عدم دخول دار دونوں کو عام ہے۔ مگر دخول دار کی شرط لگا کر عدم دخول دار کو انت طالق کے حکم سے خارج کر دیا لہذا اگر ان دخلت الدار کہتا تو طلاق فوراً واقع ہو جاتی۔

اسی طرح استنثار کے ذریعہ اگر تخصیص کی گئی تو وہ بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہوتی جیسے جاء الغرم الاذیداً اس مثال میں لفظ قوم عام ہے۔ جو زید کو بھی شامل ہے۔ الا حرف استنثار کی قید لگا کر متکلم نے زید کو اس حکم سے خارج کر دیا۔

اسی طرح اگر عام کی صفت لے آئی جائے۔ تو وہ بھی خاص ہو جاتا ہے، مگر اس تخصیص کو اصطلاحی

تخصیص نہیں کہا جائیگا جیسے اونٹ کے زکوٰۃ کے بارے میں ارشاد ہے وئی الابل السائمة زکوٰۃ جنگل میں چر کر زندگی بسر کرنے والے اونٹ پر زکوٰۃ واجب ہے۔ اس جگہ لفظ ابل عام ہے اس پر سائمہ کی صفت کا اضافہ کرنے کی وجہ سے ابل غیر سائمہ زکوٰۃ کے حکم سے خارج ہو گئے مگر اس تخصیص کو تخصیص اصطلاحی نہیں کہا جاتا۔

نور الانوار کے محشی فرماتے ہیں کلام غیر مستقل کو ادیر کی بیان کردہ چاروں صورتوں پر منحصر کرنا صحیح نہیں بلکہ بدل بھی اس میں شامل ہے جیسے جارنی القوم اکثر ہم، میرے پاس قوم آئی، یعنی ان میں سے اکثر لوگ آ گئے، اس مثال میں لفظ قوم عام ہے پوری قوم کو شامل تھا مگر اکثر ہم کے لفظ نے جو کہ بدل بعض واقع ہے، اس عام میں تخصیص کر دی کہ پوری قوم نہیں بلکہ قوم کے اکثر لوگ آئے ہیں لہذا اکثر ہم کی قید نے بعض افراد کو محبت سے خارج کر دیا۔

و کذا ان لم یکن موصولا بل کان متواخیا انما شارح نے فرمایا: اسی طرح کلام مستقل اگر موصول نہ ہو بلکہ متراخیا بولا گیا ہو تو اس کو بھی تخصیص نہ کہا جائے گا بلکہ اس کا نام نسخ ہوگا اس لئے تخصیص کے لئے ضروری ہوگا کہ کلام مستقل ہو اور متصلاً بولا گیا ہو تاکہ اول و ثانی میں معلوم ہو جائے کہ عام سے بعض افراد کا ارادہ کیا گیا ہے مگر نسخ میں ایسا نہیں ہوتا نسخ کی صورت میں کلام مستقل بولا جاتا ہے اور عام کے تمام افراد کا ارادہ کیا جاتا ہے پھر تراخی سے اس کے بعض افراد سے حکم اٹھا دیا جاتا ہے اور کلام غیر موصول کی صورت میں چونکہ ایسا ہی ہے اس لئے اس کو تخصیص نہ کہا جائے گا بلکہ نسخ سے تعبیر کیا جائے گا۔

وعند الشافعی کل ذلک یسقط تخصیصاً۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مذکورہ پانچ صورتوں کا نام تخصیص رکھا گیا ہے، یعنی مخصص کلام ہو یا غیر کلام ہو، کلام مستقل ہو یا غیر مستقل اور خواہ کلام موصول ہو یا کلام غیر موصول تمام صورتوں میں اس کا نام مخصص رکھا جائے گا۔

امام شافعی کے نزدیک مخصص کی تعریف عام کو اس کے بعض افراد پر منحصر کر دینا خواہ بذریعہ کلام ہو یا غیر کلام ہو اور خواہ کلام متصل ہو یا مجہول تاخیر سے کلام کیا گیا ہو۔ صاحب

نور الانوار کی رائے یہ ہے کہ کبھی کبھی مجاز کلام کو مخصص کہہ دیا جاتا ہے مثلاً بولا جاتا ہے فلاں آیت کو فلاں آیت کے ذریعہ خاص کیا گیا ہے حالانکہ وہ جس کو مخصص انا گیا ہے وہ اس آیت سے متصل نہیں ہوتی نیز کتاب اللہ کو سنت رسول اللہ کے ذریعہ خاص کیا گیا ہے، حالانکہ دونوں میں اتصال نہیں ہوتا بلکہ تراخی کی صورت پائی جاتی ہے

وَنَظِيرًا لِّخُصُوصِ الْمَعْلُومِ وَالْمَجْهُولِ تَوَلَّى تَعَالَى وَاحِلٌ لِلَّهِ الْبَيْعَ وَحَوْمَ الرِّبَا فَإِنَّ الْبَيْعَ لَفُظٌ عَامٌّ لِدَخُولِ الْأَمْرِ الْجَنَسِ فِيهِ وَقَدْ حَصَّ اللَّهُ تَعَالَى مِنْهُ الرِّبَا وَهُوَ فِي اللَّغَةِ الْفَضْلُ وَلَمْ يَعْلَمْ أَيْ فَضْلٌ يَرَادُ بِهِ، لِأَنَّ الْبَيْعَ لَمْ يُشْرَعْ إِلَّا لِلْفَضْلِ فَهُوَ جَنَسٌ لِنَظِيرِ الْخُصُوصِ الْمَجْهُولِ تَوَلَّى تَعَالَى عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُهُ الْخَطَّةُ بِالْخَطَّةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالْمَرْءُ بِالْمَرْءِ وَالْمَرْءُ بِالْمَرْءِ

بِالْبَيْعِ وَالذَّهَبِ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةَ بِالْفِضَّةِ مَثَلًا بِمِثْلِ يَدَايِيدٍ وَالْفَضْلُ رُبُّوهُ هُوَ
حَيْثُ نَزَّ نَظِيرُ الْخُصُوصِ الْمَعْلُومِ وَلَكِنْ لَمْ يُعْلَمْ حَالُ مَا سِوَى الْأَشْيَاءِ السَّتَةِ السَّتَةِ وَلِهَذَا
قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنَّا وَلَمْ يُبَيِّنْ لَنَا ابْوَابَ الرِّبَا أَيْ بَيَانًا
شَافِيًا فَاحْتَاجُوا إِلَى التَّعْلِيلِ وَالِاسْتِنْبَاطِ فَعَلَّلَ أَبُو حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِالْقَدْرِ وَالْجَسِّ وَالشَّافِعِيُّ بِالطَّعْمِ
وَالْمَنْوِيَّةِ وَمَالِكٌ بِالْإِخْتِيَاتِ وَالْإِذْخَارِ كُلُّ مَقْتَضَى تَعْلِيلِهِ فِي تَحْرِيمِ أَشْيَاءَ وَتَحْلِيلِ أَشْيَاءَ
وَعَلَى مَا يَأْتِي فِي بَابِ الْقِيَاسِ إِنَّ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

ترجمہ

اور خصوص معلوم و مجہول کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول "اعل البیع و حرم الربا" ہے اس
لئے کہ لفظ بیع لام جنس میں داخل ہونے کی وجہ سے عام ہے اور اللہ تعالیٰ نے ربوا کو خاص
(الگ) فرمایا ہے، اور وہ ربوا لغت زیادتی کے معنی میں آتا ہے، اور یہ معلوم نہیں ہے کہ اس سے کون سی زیادتی
یہاں مراد ہے کیونکہ بیع تو زیادتی ہی کے لئے شروع ہوئی ہے، پس اس صورت میں قول باری تعالیٰ تخصیص
مجہول کی نظر ہے، پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ آیت کی تفسیر فرمائی، حدیث یہ ہے، الحنظلہ بالحنظلہ
فردخت کردتم گیہوں کو گیہوں کے بدلے، بخو کو جو کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے
سونے کو سونے کے بدلے، اور چاندی کو چاندی کے بدلے، برابر برابر، ہاتھ در ہاتھ (نقد) اور فضل و زیادتی،
روا ہے، اس روایت کے بعد کے بعد آیت مذکورہ خصوص معلوم کی مثال ہو گئی، کیونکہ حدیث شریف سے معلوم
ہو گیا کہ یہاں فضل سے فضل علی القدر یعنی ناپ تول ہے، مثلاً بثل اس کا قرینہ ہے لیکن چھ چیزوں کے علاوہ
کا حال معلوم نہ ہو سکا حدیث میں جن چھ چیزوں کا ذکر ہے ان کا حکم معلوم ہو گیا مگر ان کے علاوہ دیگر چیزوں میں
زیادتی کا کیا حکم ہے) اسی لئے حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حسرت کے انداز میں فرمایا ہے خاب
نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے تشریف لے گئے اور ہمیں ربوا کی جامع تفصیل نہ بیان فرما گئے یعنی میان
شائی نہ فرما گئے تو علماء کرام تعلیل و استنباط کی طرف محتاج ہوئے، پس امام ابو حنیفہ نے قدر و جنس کو
علت قرار دیا اور امام شافعی نے طعم و ارضیت کو اور امام مالک نے اقیات و اذخار کو علت قرار دیا ہے اور
فقہائے اربعہ میں سے ہر ایک نے اپنی اپنی تفصیل (علت) کے مقتضی کے لحاظ سے چیزوں کی علت و
حرم کا فیصلہ کیا جیسا کہ باب القیاس میں انشاء اللہ تعالیٰ آئے گا۔

شرح

مخصص معلوم و مجہول کی بحث: یعنی کسی عام میں تخصیص پیدا کرنے والا معلوم ہو تو اس
کا کیا حکم ہے اور مجہول کا کیا حکم ہے اور مخصص معلوم کا کیا مفہوم ہے اور مخصص مجہول کی کیا تعریف
ہے، اس کو مصنف نے ایک مثال دے کر سمجھایا ہے، مثال اعلیٰ البیع و حرم الربا ہے، حق تعالیٰ نے بیع (یعنی خرید و فروخت)

کو حلال کیا ہے یعنی اس کو جائز قرار دیا ہے (اور ربوا یعنی بلا عوض زیادتی کو) حرام قرار دیا ہے، گویا بیع حلال ہے اور ربوا حرام ہے۔

مصنف کی تقریر :- اس آیت میں البیع مذکور ہے اس میں الف اور لام جنس کا ہے اس سے مراد بیع عام ہے اور علی الاطلاق حلال ہے، لیکن باری تعالیٰ نے حرم الربوا فرما کر بیع کی علت سے ربوا کو خاص کر لیا یعنی ربوا کو علت سے خارج کر دیا، یعنی وہ بیع (یعنی دین اور خرید و فروخت) جو ربوا کی صورت میں ہو وہ حرام ہے اور لغت ربوا کے معنی زیادتی کے ہیں، زیادتی کے بہت سے معانی ہیں مگر آیت سے زیادتی کے معنی متعین معلوم نہیں ہیں اس لئے کہ بیع میں بھی زیادتی پائی جاتی ہے اور بیع نفع اور زیادتی کے لئے مشروع ہوئی ہے، لہذا الغنل ربوا یعنی فضل اور زیادتی جو ممنوع اور حرام ہے وہ کون سی ہے یہ معلوم نہیں بلکہ مجہول ہے، اور جملہ حرم ربوا کا جب تک بیان اور تفصیل وارد نہ ہو مخصوص مجہول کہلائے گا۔

اس کے بعد جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ربوائی قدرے تفصیل بیان فرمائی تو یہی مخصص معلوم کی مثال بن گیا، آپ نے فرمایا المحنطة بالحنطة، والشعیر بالشعیر، والملح بالملح، والتمر بالتمر الخ کر تم گیہوں کو گیہوں کے بدلے، جو کو جو کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلے فروخت کرو اور ان میں فضل سے فروخت کرنا ربوا ہے، گویا حدیث میں چھ چیزوں کی بیع میں فضل کو ربوا قرار دیا ہے اور اس سے ممانعت فرمائی ہے وہ چھ اشیاء یہ ہیں گیہوں، جو، نمک کھجور، چاندی اور سونا، گویا آپ نے ارشاد فرمایا کہ ان چیزوں کو جب ان کی جنس کے ذریعہ فروخت کی جائے یعنی گیہوں کو گیہوں کے بدلے اور جو کو جو کے بدلے بیجا جائے تو مساوی پھنا چاہئے، اضافہ نہ ہونا چاہئے، اضافہ ربوا اور حرام ہے جیسا کہ مثلاً بشل والفضل ربوا سے ظاہر ہے یعنی ان کو برابر برابر بیجا جائے اور فضل ربوا ہے، دوسری شرط بیع کے جائز ہونے کی یہ ہے کہ اتحاد مجلس ہو، یعنی جس مجلس میں ان چیزوں کی بیع ہو اسی مجلس میں ان کا عوض بھی ادا کر دینا ضروری ہے، حاصل یہ کہ ان چیزوں کی بیع نسبیہ بھی حرام ہے جیسا کہ یاد ابید ہاتھ در ہاتھ کی قید سے ظاہر ہے حاصل یہ ہے کہ مذکورہ بالا حدیث سے ظاہر ہوا کہ اوپر کی چھ چیزوں میں ناپ تول کے ذریعہ زیادتی ممنوع ہے اور زیادتی کا نام فضل اور ربوا ہے اور یہ فضل ممنوع اور حرام ہے، لہذا یہ حدیث آیت مذکورہ کے اجمال کا بیان واقع ہوئی اور عام کے مخصص معلوم ہونے کی نظر ثابت ہوئی

ان چھ چیزوں کے علاوہ دوسری اشیاء کی بیع میں ربوا ہو گا یا نہیں اور ہو گا تو کیوں اور کیسے ہو گا شارح فرماتے ہیں حدیث میں صرف چھ چیزیں مذکور ہیں اس لئے ان کے علاوہ کا علم یعنی طور پر معلوم نہیں ہے، اسی وجہ سے سیدنا حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد فرمایا تمہارا آپ تشریف لے گئے اور ربوا کا مسئلہ پوری وضاحت کے ساتھ معلوم نہ ہو سکا، چونکہ ربوا کا مسئلہ نتائج بیان تھا، مزید تفصیل کی ضرورت تھی اسی ضرورت کے پیش نظر حضرات فقہاء کرام نے اس

حدیث سے علت کا استنباط فرمایا، تاکہ ربوا کے مسئلے کو حل کیا جاسکے۔
 علت کے بارے میں امام شافعی کی رائے ہے۔ ربائی علت قدر ہے، یعنی ناپ اور تول ہے، اتحاد جنس کے ساتھ،
 یعنی اگر جنس کیل وزن کے ساتھ جمع ہوگئی تو وہ ربوا کہلائے گی۔

امام شافعی کی رائے ہے۔ علت کے متعلق حضرت امام شافعی نے فرمایا، کھانے پینے کی چیزوں تو طعم ہے اور
 سونے و چاندی میں شمن ہوتا ہے، لہذا اگر کسی ایسی چیز کی بیج کی گئی جس میں دونوں چیزیں پائی جاتی ہوں
 تو اس میں تفاضل جائز اور ربوا کا اطلاق اس پر نہ ہوگا، مثلاً لوہے کی بیج لوہے کے عوض تفاضل سے کرنا امام شافعی
 کے نزدیک جائز ہے، کیونکہ اس میں طعم اور ثمنیت دونوں نہیں پائی جاتیں
 احناف کی رائے ہے۔ احناف کہتے ہیں لوہے کی بیج لوہے کے عوض میں، اتحاد قدر اور اتحاد جنس دونوں موجود
 ہیں، لہذا فضل ربوا ہوگا۔

دوسری مثال ہے۔ اگر کسی نے انڈے کو دو انڈوں کے عوض فروخت کیا تو بیع امام شافعی کے نزدیک جائز
 نہیں اس لئے کہ علت طعم اس میں موجود ہے، احناف کے نزدیک یہ بیع جائز ہے کیونکہ اس میں علت قدر یعنی
 کیل اور وزن موجود نہیں

ربا کی علت امام مالک کے نزدیک ہے۔ قوت اور ذخیرہ اندوزی ہے، یعنی جن چیزوں کو کھایا جاتا اور
 ان کو ذخیرہ کر کے رکھا جاتا ہو، ان چیزوں میں ربوا حرام ہے، مثلاً بنریاں اور پھل جن کو ذخیرہ نہیں کیا جاسکتا
 ان میں اگر جنس بھی متحد ہو تب بھی ربوا نہیں ہوگا اور فضل جائز ہوگا، لہذا ایک ربوز کی بیج دو ربوز کے برے
 اور ایک ربوزہ کی بیج دو ربوزہ کے بدلے جائز ہے اور فضل بھی جائز ہے

خلاصہ کلام یہ نکلا کہ ہر امام نے حدیث مذکورہ سے علت کا استنباط فرمایا ہے اور اس علت کے معیار
 سے ربوا کی علت و حرمت کا حکم صادر کیا ہے اس کی مزید تفصیل دوسری کتابوں میں ملاحظہ کی جائے۔

عَمَلًا لِشِبْهِ الْأَسْتِثْنَاءِ وَالنَّاسِخِ تَحْلِيلٌ لِّلْمَذْهَبِ الْمُخْتَارِ وَبَيَانُهُ أَنَّ دَلِيلَ التَّخْصِصِ
 وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَحَرَّمَ الزَّيْوَ لَا يَشِبُّهُ إِلَّا اسْتِثْنَاءُ بِإِعْتِبَارِ حُكْمِهِ وَهُوَ أَنَّ الْمُسْتَثْنَى لَمَّا كَمْ يَدْخُلُ
 فِيهِ كَذَلِكَ الْمُخْصُوصُ لَمْ يَدْخُلْ تَحْتَ الْعَامِّ وَشِبْهُ النَّاسِخِ بِإِعْتِبَارِ صِفَتِهِ وَهُوَ أَنَّ
 صَيْغَةَ مُسْتَقْلِلَةٍ كَأَنَّهَا سَمِيحَةٌ فَجَبِبَ عَلَيْنَا أَنْ نَزْعِي عَنِ الشَّبْهِينِ وَكُلُّ فَرْخٍ خَطٌّ كُلُّ مِثْلِهِمَا
 عَلَى تَقْدِيرِي كَوْنِ الْمُخْصُوصِ مَعْلُومًا وَفَجْهُوْلًا لِأَنَّ تَقْصِيرَ عَلَى الشَّبْهِ الْأَوَّلِ لَمَّا اقْتَصَرَ
 عَلَيْهِ أَهْلُ الْمَذْهَبِ الثَّانِي وَكَأَنَّ تَقْصِيرَ عَلَى الشَّبْهِ الثَّانِي لَمَّا اقْتَصَرَ عَلَيْهِ أَهْلُ الْمَذْهَبِ
 الثَّالِثِ فَقُلْنَا إِذَا كَانَ الدَّلِيلُ الْمُخْصُوصُ مَعْلُومًا فِرْعَايَةً شِبْهِ الْأَسْتِثْنَاءِ تَقْضِي أَنْ يَنْقُضِي

الْعَامَّ قَطْعِيًّا عَلَى حَالِهِ لِأَنَّ الْمُسْتَنَى إِذَا كَانَ مَعْلُومًا كَانَ الْمُسْتَنَى مِنْهُ فِي الْأَفْرَادِ الْبَاقِيَّةِ عَلَى حَالِهِ وَرِعَايَةُ شُبِّهِ النَّاسِخِ تَقْتَضِي أَنْ لَا يَصْغُرَ الْإِجْتِمَاعُ بِالْعَامِّ أَصْلًا لِأَنَّ النَّاسِخَ مُسْتَقِلٌّ وَحُلُّ مُسْتَقِلٍّ يَقْبَلُ التَّعْلِيلَ وَإِنْ لَمْ يَقْبَلِ النَّاسِخُ بِنَفْسِهِ التَّعْلِيلَ لِمَا نَزَلَتْ مَعَارِضُ التَّعْلِيلِ النَّصِّ وَإِذَا قِيلَ التَّعْلِيلُ فَلَا يَذَرِي كَوْنَهُ خَرَجَ بِالتَّعْلِيلِ وَكَمْ بَقِيَ مُصَيِّرٌ فَجْهُولًا وَجَهَالَتُهُ تُؤْثَرُ فِي جَهَالَةِ الْعَامِّ فَلِرِعَايَةِ الشَّبِيهِينَ جَعَلْنَا الْعَامَّ بَيْنَ بَيْنٍ وَقُلْنَا لَا يَبْقَى قَطْعِيًّا وَلَكِنْ نَعْمُ الْمَسْأَلَةُ بِهِ كَذَا كَانَ فِي لَيْلٍ الْخُصُوصِ مَجْهُولًا فَيَنْعَكِسُ الْمَعْلُومُ بِعَيْنِ أَنْ رِعَايَةِ شُبِّهِ الْأُسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِي أَنْ لَا يَصْغُرَ الْمَسْأَلَةُ بِالْعَامِّ أَصْلًا لِأَنَّ جَهَالَةَ الْمُسْتَنَى تُؤْثَرُ فِي جَهَالَةِ الْمُسْتَنَى مِنْهُ وَالْمَجْهُولُ لَا يُفِيدُ شَيْئًا وَرِعَايَةُ شُبِّهِ النَّاسِخِ تَقْتَضِي أَنْ يَبْقَى الْعَامُّ قَطْعِيًّا لِأَنَّ النَّاسِخَ الْمَجْهُولَ يَسْقُطُ بِنَفْسِهِ فَلِرِعَايَةِ الشَّبِيهِينَ جَعَلْنَا الْعَامَّ هَهُنَا أَيْضًا بَيْنَ بَيْنٍ وَقُلْنَا لَا يَبْقَى قَطْعِيًّا وَلَكِنْ نَعْمُ الْمَسْأَلَةُ بِهِ

ترجمہ

شبه استثناء اور شبہ نسخ پر عمل کرتے ہوئے مذہب مختار پر علت بیان کی ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ دلیل خصوصی اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول حرم البرا ہے اپنے حکم کے لحاظ سے استثناء کے مشابہ ہے یعنی جس طرح مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کے حکم میں داخل نہیں ہوتا اسی طرح مخصوص بھی عام کے حکم میں داخل نہیں ہوگا اور اپنے صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ ہے صورت اس کی یہ ہے کہ یعنی صیغہ خاص مستقل ہوتا ہے جس طرح ناسخ کا مستقل ہوتا ہے لہذا واجب ہے کہ ہم دونوں مشابہتوں کی رعایت کریں اور خصوص معلوم اور خصوص مجہول دونوں میں سے ہر ایک کو پورا پورا حصہ دیں، ایسا نہ کریں مشابہت اول پر انکفار کریں جیسا کہ مذہب ثانی والوں نے انکفار کیا ہے، اور نہ یہ کہ شبہ ثانی پر انکفار کریں جیسا کہ تیسرے مذہب والوں نے انکفار کیا ہے۔

فقلنا اذا كان دليل الخصوص هو نفسهم لم يبق ما كان دليل خصوص معلوم هو تشبه استثناءه كالتقاضية هي كعام ابني حالت پر باقی رہے کیونکہ مستثنیٰ جب معلوم ہو تو مستثنیٰ منہ باقی افراد پر علیٰ حالہ باقی رہتا ہے۔ ورعایتہ شبہ الناس:۔ اور ناسخ کے ساتھ مشابہ ہونے کی رعایت کا تقاضا یہ ہے کہ عام سے اجتماع بالکل صحیح نہ ہو، کیونکہ ناسخ کلام مستقل ہے اور کلام مستقل علت کو قبول کرتا ہے اگرچہ بنفسہ ناسخ تعیل کو قبول نہیں کرتا تاکہ نفس کا تعیل سے تعارض لازم نہ آئے اور جب تعیل کو قبول کریگا تو نہیں معلوم کر تعیل سے کتنے افراد خارج ہوں گے اور کتنے افراد باقی رہیں گے اس وقت دلیل خصوص مجہول ہو جائے گی اور اس کی جہالت عام کی جہالت میں ہوتی ہے لہذا دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے عام کو بین میں رکھا اور کہا کہ عام قطعی نہ رہے لیکن استدلال کرنا اس سے صحیح ہے۔

و اذا كان دليل الخصوص مجهولاً: اور جب دلیل خصوص مجهول ہو، تو معلوم کا حکم برعکس ہو جائے گا یعنی استثناء کی مشابہت کی رعایت تقاضا کرتی ہے کہ عام سے استدلال بالکل صحیح نہ ہو، کیونکہ مستثنیٰ کی جہات مستثنیٰ نہ کی جہات میں مؤثر ہوتی ہے اور مجهول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا۔ اور نسخ کے ساتھ مشابہت کی رعایت کا تقاضا یہ ہے کہ عام قطعی باقی رہے، کیونکہ نسخ مجهول خود ہی ساقط ہو جاتا ہے، لہذا دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے یہاں بھی عام کو بین بین رکھا اور کہا کہ عام قطعی باقی نہ رہے گا، لیکن اس سے استدلال کرنا صحیح ہے۔

تشریح

مذہب مختار کی دلیل:۔ شارح لامیون نے فرمایا کہ متن عبارت عملاً بشبہ الاستثناء پہلے مذہب کی دلیل واقع ہے اور یہی اخلاف کا پسندیدہ مذہب ہے، دلیل کا خلاصہ یہ ہے آیت حرما ربوا اللہ تعالیٰ نے عام قرار دیا ہے ربوا کو، درحقیقت حکماً، تو استثناء کے مشابہ ہے اور صیغۂ نسخ کے مشابہ ہے۔

۱۔ کما استثنیٰ کے مشابہ ہونا:۔ جس طرح نحو میں مستثنیٰ اس کو کہتے ہیں جو مصدر کلام یعنی مستثنیٰ نہ کے حکم سے خارج ہوتا ہے، اس کے حکم میں داخل نہیں ہوتا، جس طرح محض عام کے حکم سے خارج ہوتا ہے عام کے حکم کے تحت داخل نہیں ہوتا، محض باعتبار صیغۂ نسخ کے مشابہ ہوتا ہے، اس لئے کہ نسخ جس طرح مستقل کلام ہوتا ہے اور حکم کو منسوخ کر دیتا ہے، اسی طرح مستثنیٰ مستقل کلام ہوتا ہے اور مستثنیٰ منسکے حکم عام کو خاص کر دیتا ہے۔

لہذا معلوم ہوا کہ محض استثناء اور نسخ دونوں کے مشابہ ہے اس لئے دونوں کی مشابہتوں کی رعایت کرنا ضروری ہے اور محض خواہ معلوم ہو یا مجهول ہر دو صورتوں میں اس کی رعایت لازمی ہے صرف استثناء کی مشابہت کی رعایت کرنا کافی ہوگا جیسا کہ دوسرے مذاہب کہتے ہیں کہ عام مخصوص البعض قابل استدلال باقی نہیں رہتا اور نہ ہی صرف نسخ کی مشابہت پر اکتفا کریں گے جیسا کہ تیسرے مذہب والوں نے ایسا کیا ہے، یعنی وہ یہ کہتے ہیں کہ تخصیص کے بعد بھی عام قطعی رہتا ہے انھوں نے صرف نسخ کی مشابہت پر عمل کیا ہے۔

بہر حال جب ہمارے نزدیک شبہ استثناء اور شبہ نسخ دونوں کی رعایت کرنا ضروری ہے، تو ہم نے کہا مخصوص یعنی دلیل خصوص اگر معلوم ہو تو استثناء کے ساتھ مشابہ ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ عام تخصیص کے بعد بھی عام حسب سابق قطعی الدلالت رہے اس لئے کہ مستثنیٰ اگر معلوم ہے تو باقی افراد پر علی حالہ قطعی الدلالت رہتا ہے لہذا مخصوص یعنی جن افراد کو عام سے خاص کیا گیا ہے معلوم ہو تو عام ہے باقی افراد پر قطعی الدلالت رہے گا۔

خاص نسخ کے ساتھ مشابہت کا اثر:۔ اور محض اگر نسخ کے ساتھ مشابہ ہو تو اس کی رعایت کا تقاضا یہ ہے کہ عام قابل استدلال باقی نہ رہے اس لئے کلام نسخ مستقل کلام ہوتا ہے اور ہر مستقل علت تامہ

کو قبول کرتا ہے اور چونکہ احکام شریعہ میں اصل یہ ہے کہ وہ معلق ہیں ان کی کوئی علت ہو اور جب کوئی مستقل علت تامہ کو قبول کرتا ہے اور ناسخ بھی مستقل تام ہے تو ناسخ بھی کسی نہ کسی علت کو قبول کرے گا اور تخصیص چونکہ ناسخ کے مشابہ ہے لہذا تخصیص بھی علت کو قبول کرے گا اور جب تخصیص تعلیل کو قبول کریگا یعنی کسی علت کی وجہ سے عام پر تخصیص کی جائے گی تو یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ علت کی وجہ سے عام سے کتنے افراد خارج ہو گئے، اور کتنے عام کے تحت باقی رہ گئے اور جب یہ تعین نہ ہو سکے گی تو دلیل خصوصی یعنی تخصیص مجہول ہو جائے گا اور اس کی جہالت عام کی جہالت پر اثر انداز ہوگی یعنی تخصیص کے جہالت سے عام بھی مجہول ہو جائے گا قطعی نہ رہے گا۔ اور کسی مجہول پر استدلال کرنا باقطلالہ متبادر ہے لہذا تخصیص کی وجہ سے اس عام سے استدلال کرنا بھی ساقط ہو جائے گا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ تخصیص معلوم کا استثناء کے مشابہ ہونا، اس کا تقاضا کرتا ہے کہ تخصیص کے بعد عام اپنی اصل حالت پر باقی رہے یعنی وہ قطعی الدلالت رہے اور تخصیص کے ناسخ کے ساتھ مشابہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تخصیص کے بعد عام قابل استدلال باقی نہ رہے۔ لہذا احناف نے دونوں کے ساتھ مشابہت کا اعتبار کیا ہے اور عام مقصود البعض کو درمیان درمیان کا درجہ دیا ہے۔ اور کہا کہ تخصیص کے بعد عام قطعی الدلالت نہیں رہتا۔ مگر اس سے استدلال کرنا اور حجت میں پیش کرنا درست ہے۔ اور اس کے مطابق کرنا واجب اور ضروری ہے۔

فَصَارَ كَمَا إِذَا بَاعَ عَبْدٌ يَنْ يَأْتِي عَلَى الْإِنْبَاءِ بِالْخِيَارِ فِي أَحَدٍ جِنَا بَعِيْنِهِ وَسَمِعَ ثَمَنَهُ لَدَى لَيْلٍ لُغْصُوبٍ الْمَذْكُورِ مَسْأَلَةٌ فِقْهِيَّةٌ أَيْ صَارَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ عَلَى هَذَا الْمَذْهَبِ الْمُخْتَارِ نَظِيرُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ الْفِقْهِيَّةِ وَهِيَ أَنَّ يَتَّحِنَ الْخِيَارَ فِي أَحَدِ الْعَبْدَيْنِ الْمُبْتَاعَيْنِ وَيُسَمَّى ثَمَنُهُ عَلَى جِدَّةٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ عَلَى أَرْبَعَةِ أَوْجَهِ -

ترجمہ پس اس کی مثال ایسی ہے کہ کسی نے دو غلام ایک ہزار میں اس شرط پر فروخت کیا کہ ان دونوں میں سے ایک متعین غلام میں اختیار ہے اور اس کی قیمت بھی ظاہر کر دی، یہ ایک فقہی مسئلہ ہے اور دلیل خصوص کی مثال میں پیش کیا گیا ہے، یعنی مذہب مختار کی بنا پر دلیل خصوص اس فقہی مسئلہ کی نظیر ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں فروخت کردہ غلاموں میں سے ایک غلام پر اختیار کو متعین کر دے اور اس کی قیمت علیحدہ سے بتا دے اس لئے کہ اس مسئلہ چار صورتیں ہیں

تشریح: ہر شارح کے نزدیک متن میں مذکور فقرہ کا ایک مسئلہ پسندیدہ مذہب کی ایک نظیر اور مثال ہے فقہی مسئلہ کی وضاحت: ہر ایک شخص نے دو غلام ایک ہزار روپیہ کے عوض ایک شخص کو اس شرط پر فروخت کئے کہ بائع کو ان دونوں غلاموں میں سے غلام غلام کے بارے میں یہ اختیار حاصل ہوگا

اور ان غلاموں میں سے ہر ایک کی قیمت یعنی ثمن کو طہر بھی کر دیا۔

أَحَدُهَا أَنْ يُعَيَّنَ مَحَلُّ الْخِيَارِ وَيُسَيَّحَ ثَمُّهُ وَالثَّانِي أَنْ لَا يُعَيَّنَ وَلَا يُسَيَّحَ وَالثَّلَاثُ أَنْ يُعَيَّنَ وَلَا يُسَيَّحَ
وَالرَّابِعُ أَنْ يُسَيَّحَ فَالْعَبْدُ الَّذِي فِيهِ الْخِيَارُ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ عِدَّةً أَجَلٌ فِي الْحُكْمِ فَمِنْ حَيْثُ
أَنَّهُ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ يَكُونُ رَدُّ الْمُسَيَّحِ بِخِلَافِ الشَّرْطِ بَدِيلًا فَيَكُونُ كَالنَّسَخِ وَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ عِدَّةٌ
دَاخِلٌ فِي الْحُكْمِ يَكُونُ رَدُّهُ بَيَانٌ أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ فَيَكُونُ كَالِاسْتِثْنَاءِ فَيَكُونُ كَالْمَخْصَصِ
الَّذِي لَهُ شُبُهَةٌ بِالِاسْتِثْنَاءِ وَشُبُهَةٌ بِالنَّسَخِ فِي عَايَةِ شُبُهَةِ النَّسَخِ تَقْتَضِي صَحَّةَ الْبَيْعِ فِي
الصُّورِ الْأَرْبَعِ لِأَنَّ كُلَّ مِثْلِ الْعَبْدَيْنِ بِالنَّظَرِ إِلَى الْإِجَابِ مَبِيعٌ بِبَيْعٍ وَاحِدٍ فَلَا يَكُونُ بَيْعًا
بِالْحَصَّةِ ابْتِدَاءً بَلْ بَقَاءً وَرِعَايَةً شُبُهَةُ الْإِسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِي نَسَاءَ الْبَيْعِ فِي الصُّورِ الْأَرْبَعِ
لِجَعْلِ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ فَلِرِعَايَةِ الشُّبُهَتَيْنِ قُلْنَا إِنْ عَلِمَ مَحَلُّ الْخِيَارِ وَثَمُّهُ
وَهُوَ الْمَذْكُورُ فِي الْمَثْنِ صَحَّ الْبَيْعُ لِشُبُهَةِ النَّاسِخِ وَلَوْ يُعْتَبَرُ هُنَا جَعْلُ قَبُولِ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ شَرْطًا
لِقَبُولِ الْمَبِيعِ كَمَا أُعْتَبِرَ إِذَا جُمِعَ بَيْنَ الْحُرِّ وَالْعَبْدِ وَقُضِلَ الثَّمَنُ لِأَنَّ الْحُرَّ لَمْ يَكُنْ مَحَلًّا
لِلْبَيْعِ وَإِشْرَاطُ قَبُولِهِ لَيْسَ مِنْ مُقْتَضِيَاتِ الْعَقْدِ وَمَسْأَلَتُنَا الْعَبْدُ الَّذِي فِيهِ الْخِيَارُ دَاخِلٌ
فِي الْعَقْدِ فَلَا يَكُونُ ثَمُّهُ مُخَالِفًا لِمُقْتَضَى الْعَقْدِ وَإِنْ جَهِلَ أَحَدُ هُمَا أَوْ كِلَاهُمَا لَا يَصِحُّ
لِشُبُهَةِ الْإِسْتِثْنَاءِ فِي صُورَةِ جَهْلِ كِلَيْهِمَا يُصِيرُ كَأَنَّهُ قَالَ بَعْتُ هَذَيْنِ الْعَبْدَيْنِ بِأَلْفٍ
إِلَّا أَحَدَهُمَا بِحَصَّةٍ ذَاكَ وَذَلِكَ بِاطِلٍ وَفِي صُورَةِ جَهْلِ الْمَبِيعِ يُصِيرُ كَأَنَّهُ قَالَ بَعْتُ
هَذَيْنِ الْعَبْدَيْنِ بِأَلْفٍ إِلَّا أَحَدَهُمَا بِخَمْسِ مِائَةٍ وَفِي صُورَةِ جَهْلِ الثَّمَنِ يُصِيرُ كَأَنَّهُ
قَالَ بَعْتُهُمَا بِأَلْفٍ إِلَّا هَذَا بِحَصَّةٍ مِنَ الْأَلْفِ وَلَوْ يُعْتَبَرُ فِي هَذِهِ الصُّورِ شُبُهَةُ النَّاسِخِ
لِأَنَّ النَّاسِخَ الْمَجْهُولَ يَسْقُطُ بِنَفْسِهِ فَيَبْطُلُ شَرْطُ الْخِيَارِ وَيَأْزِمُ الْعَقْدُ فِي الْعَبْدَيْنِ وَهُوَ
خِلَافُ مَا قَصَدَهُ الْقَائِلُ.

ترجمہ (۱) ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ محل خیار متعین ہو اور ان کی قیمت بیان کر دی جائے
دوسری صورت یہ ہے کہ محل خیار متعین ہو اور نہ قیمت بیان کی جائے (۲) تیسری صورت یہ
ہے کہ محل خیار متعین ہو مگر قیمت کا ذکر نہ کیا جائے (۳) اور چوتھی صورت وہ ہے کہ قیمت بیان کر دی جائے مگر محل خیار

متعین نہ ہو پس اس غلام میں جس میں بائع کو خیار حاصل ہے عقد بیع منکول داخل ہے مگر حکم میں داخل نہیں ہے، پس اس حیثیت سے کہ غلام عقد بیع میں داخل ہے خیار شرط کی وجہ سے بیع (غلام) کی واپسی بیع میں تبدیلی شمار ہوگی پس یہ نسخ کی طرح ہو گئی اور اس حیثیت سے کہ یہ حکم بیع میں داخل نہیں ہے غلام کا رد کر دینا ایسا ہوگا کہ جیسے وہ بیع میں داخل نہ تھا پس وہ مانند استثناء کے ہو گیا حاصل یہ ہے کہ یہ مثال اس شخص کی طرح ہے جو استثناء اور نسخ کے مشابہ ہے، پس مشابہ نسخ کی رعایت تقاضا کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں صحیح ہو، کیونکہ دونوں غلاموں میں سے ہر ایک ایجاب کی وجہ سے بیع میں ایک بیع سے دونوں فروخت کئے گئے ہیں، لہذا ابتداءً یہ بیع بالخصوص نہ ہوگا بلکہ انتہاء میں بیع بالخصوص ہوگی۔

ورعایت شعبہ الاستثناء - اور شعبہ استثناء کی رعایت تقاضا کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں صحیح فاسد ہے کیونکہ ایسے بیع کو قبول بیع کے لئے شرط قرار دیا گیا ہے، پس دونوں مشابہتوں کی رعایت کرنے کی وجہ سے ہم نے کہا اگر مشتری نے محل خیار اور اس کی قیمت کو جان لیا اور مثنیٰ میں یہی صورت ذکر کی گئی ہے تو بیع صحیح ہے مشابہ نسخ کی وجہ سے اور اس وقت ایسے بیع کو قبول بیع کے لئے شرط کا اعتبار نہ کیا جائے گا جیسا کہ اعتبار کیا گیا ہے، اس صورت میں بائع نے بیع میں حاد و عید کو جمع کیا، اور قیمت علاحدہ سے تفصیل کر دی کیونکہ محض تو محل بیع نہیں اور اس کے قبول کرنے کی شرط بیع کے مقتضیات میں سے نہیں ہے۔

وفی مسئلۃ (العبد الذی) - اور چونکہ ہمارے اس مسئلہ میں وہ عید جو محل خیار ہے عقد بیع میں داخل ہے اس لئے اس کو ملا لینا عقد بیع کے خلاف نہیں ہے، اور اگر ان دونوں (یعنی محل خیار اور بیع کا مثنیٰ) میں سے ایک یا دونوں مجہول ہوں تو شعبہ استثناء کی وجہ سے بیع صحیح نہ ہوگی پس دونوں کے مجہول ہونے کی صورت میں گویا بائع نے کہا میں نے ان دونوں غلاموں کو ایک ہزار کے بدلے میں فروخت کیا لیکن ان دونوں میں سے ایک کو اس کے حصہ کے بدلے میں فروخت کیا اور یہ باطل ہے اور بیع کے مجہول ہونے کی صورت میں مثال ایسی ہو گئی گویا بائع نے کہا میں نے دونوں غلاموں کو ایک ہزار کے بدلے میں فروخت کیا لیکن ان دونوں میں سے ایک کو پانچ سو کے بدلے میں اور مثنیٰ (قیمت) کے مجہول ہونے کی صورت میں بائع کی صورت یہ ہوگی گویا اس نے کہا میں نے دونوں کو ایک ہزار کے بدلے فروخت کیا لیکن اس کو ایک ہزار کے حصہ کے بدلے، لیکن ان دونوں صورتوں میں مشابہ نسخ کا اعتبار نہیں کیا گیا کیونکہ نسخ مجہول خود ہی ساقط ہو جاتا ہے لہذا شرط خیار باطل ہو جائے گی اور عقد بیع دونوں غلاموں میں لازم ہو جائے گی مگر یہ صورت قائل یعنی بائع کے مقصد کے خلاف ہے۔

تشریح | مذکورہ مسئلہ کی چار صورتیں نکلتی ہیں اول محل خیار متعین ہو اور مثنیٰ بھی مقرر ہو مثلاً اس نے کہا میں زید اور عمر اپنے دونوں غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا، ان میں سے ہر ایک کی قیمت مبلغ پانچ سو روپیہ ہے مگر شرط یہ ہے کہ زید پر مجھ کو تین دن کا خیار حاصل ہے مثنیٰ محل خیار اور مثنیٰ دونوں کی الگ الگ قیمت متعین نہیں کی، مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے زید اور عمر دونوں غلاموں کو ایک ہزار

روپیہ کے عوض فروخت کیا اور ان میں سے ایک غلام بدھکو تین دن کا خیار حاصل ہوگا (۳) محل خیار مقرر کر دیا مثلاً زید پر خیار حاصل ہے مگر دونوں کی قیمتوں کا الگ الگ تعین نہیں کیا صرف دونوں کی قیمت ایک ہزار روپیہ متعین کر دیا (۴) زید و عمرو میں سے دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کی قیمت متعین کر دی کہ ہر ایک کی قیمت پانچ روپیہ ہے مگر یہ متعین نہ ہو کہ بائع کو دونوں میں سے کس غلام پر اس کا خیار حاصل ہے۔

بقول شارح صاحب نور الانوار مذکورہ چاروں صورتوں میں بیع کی گئی ہے یعنی ایجاب یا ایگیا اس لئے جس غلام میں بائع کو تین دن کا خیار حاصل ہے بیع کے تحت داخل ہو گیا مگر وہ غلام ابھی حکم بیع میں داخل نہیں یعنی ملک مشتری میں داخل نہیں ہوا، چونکہ خیار کی شرط کی وجہ سے غلام جس پر خیار حاصل ہوا ہے وہ ابھی ملک بائع کی ملک سے خارج نہیں ہوا اور مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوا۔ پس وہ غلام جو محل خیار ہے چونکہ خیار کی شرط کی وجہ سے خریدنے والے کی ملک میں داخل نہیں ہوا ہے اس لئے کہنا درست ہے کہ وہ بیع کے حکم میں داخل نہیں ہے، یعنی جو غلام محل خیار ہے وہ نفس عقد بیع میں تو داخل ہے مگر حکم عقد میں داخل نہیں ہے، پس جو غلام محل خیار ہے، وہ عقد بیع میں داخل ہے اس لئے خیار شرط کی بنا پر اس غلام میں بائع کا عقد بیع کو رد کرنا اور فسخ کرنا عقد بیع کو تبدیل کرنا لازم آئیگا اور تبدیل کرنا نسخ کے مانند ہوگا، یعنی جس طرح نسخ میں حکم کو ختم کر دیا جاتا ہے اسی طرح اس غلام میں کہ جس میں خیار بیع اس کو حاصل ہے بیع کو ختم کرنا ہے۔ لہذا اس لحاظ سے متن میں مذکور فقہی مسئلہ یعنی عبد مخیر فیہ میں بیع کو رد کر دینا اس بات کو ظاہر کرنا ہے کہ غلام عقد بیع میں داخل نہیں، لہذا عقد بیع سے خارج ہے، لہذا اس غلام میں بیع کو رد کرنا استثنائے مشابہ ہے یعنی جس طرح استثناء اس بات کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے کہ مستثنیٰ کے افراد مستثنیٰ منہ میں شامل نہیں اسی طرح عبد مخیر فیہ میں بیع کو رد کرنا اس بات کو واضح کرنے کیلئے ہے کہ عبد مخیر فیہ بیع میں داخل نہیں ہے، پس اس لحاظ سے متن میں مذکور فقہی مسئلہ استثناء کے مشابہ ہوگا اور یہ مسئلہ عبد مخیر فیہ میں بیع کو رد کرنا اس شخص کے مانند ہے جو نسخ اور استثناء دونوں ہی کے مشابہ ہے اس لئے نسخ کے ساتھ مشابہت کا تقاضا ہے کہ بیع مذکورہ بالا چاروں صورتوں میں جائز ہے کیونکہ بائع کے ایجاب میں دونوں غلام ایک بیع کے ساتھ بیع ہیں کیونکہ دونوں غلاموں کو ایک صفت کے ساتھ فروخت کیا گیا ہے اور خیار شرط کی وجہ سے دونوں میں سے ایک غلام سے بیع کو رد کرنا اس کی بیع کو فسخ کرنا ہے اور ایک غلام کی بیع کو فسخ کر دینے سے دوسرے غلام کی بیع کی صحت پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا اور اس کی بیع درست رہے گی۔ اور جب ایک غلام کی بیع کے فسخ کرنے سے دوسرے غلام کی بیع میں قائل واقع نہیں ہوتا تو مذکورہ چاروں فقہی صورتوں میں بھی دوسرے غلام کی بیع جائز ہوگی۔

ایک اشکال یہ ہو سکتا ہے کہ بیع بالحصہ لازم آتی ہے اور بیع بالحصہ باطل ہے اس لئے کہ بیع بالحصہ میں بیع کی قیمت جہول ہوتی ہے اور من کا مجبونی ہونا بیع کو باطل کر دیتا ہے لہذا بیع بالحصہ باطل ہے۔

بیع بالحصہ کا لزوم :- ان صورتوں میں بیع بالحصہ اس طرح لازم آتی ہے کہ جب خیار شرط کی بنا پر دونوں غلاموں میں سے ایک غلام کی بیع کو رد کر دیا گیا اور دوسرے غلام میں بیع ثابت ہوگئی تو ان دونوں غلاموں کی مشترکہ قیمت یعنی ایک ہزار روپیہ کو دونوں غلاموں کی قیمتوں پر منقسم کیا جائیگا اور اس میں سے دوسرے غلام کے جتنے روپے ہونگے وہ دام مشتری پر لازم ہوں گے اسی کو بیع بالحصہ کہتے ہیں۔

الجواب :- حقیقت بیع بالحصہ دو قسم پر ہے، ابتدا اور بیع بالحصہ، بقاء و انتہاء بیع بالحصہ ہو، بقا و انتہاء بالحصہ بیع تو وہی ہے جس کو اعتراض کے تحت اوپر ذکر کیا گیا ہے اور ابتدا بالحصہ کی صورت یہ ہے، دو غلام ہیں زید، عمرو، بائع نے کہا زید نامی غلام کو میں نے ایک ہزار روپیہ میں سے جو اس کے حصہ میں آئیں فروخت کیا، اور ہزار روپیہ زید اور عمرو نامی غلاموں میں تقسیم ہوں گے مگر دونوں کی قیمت واضح نہ کی ہو تو یہ بیع بالحصہ ہے جس میں فروخت شدہ غلام کی قیمت بھول ہے۔ اور متن میں ذکر کردہ مسئلہ بیع بالحصہ بقاء ہے نہ کہ ابتدا، اور ابتدا بیع بالحصہ باطل ہے، بقاء بالحصہ بیع باطل نہیں ہے۔

لہذا یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی کہ نسخ کی مشابہت روایت کا تقاضا ہے بیع مذکورہ چاروں صورتوں میں فاسد ہو اسلئے کہ بائع نے ایک ہی بیع میں دونوں غلاموں کو جمع کر دیا ہے اور ان میں سے ایک غلام یعنی عمرو مخیر فیہ ہونے کے باعث بیع کے حکم میں داخل نہیں ہے اور دوسرا غلام جس پر خیار کی شرط نہیں ہے وہ حکم بیع میں داخل ہے اس لئے وہ بیع بن جائے گا، اور کہا جائیگا کہ ایک ہی ایجاب میں چونکہ بائع نے دونوں غلاموں کو شریک کر دیا ہے اس لئے گویا بائع نے دونوں میں سے ہر ایک کے اندر بیع کو قبول کرنے کے لئے دوسرے غلام کی بیع کے قبول کرنے کی شرط رکھ دی ہے، اسی وجہ سے مشتری کو اختیار نہ ہوگا کہ دونوں غلاموں میں سے ایک غلام کی بیع کو قبول کرے اور دوسرے غلام کی بیع کو قبول نہ کرے اور غیر بیع کو بیع کے قبول کرنے کے لئے شرط قرار دینا شرط فاسد ہے اور بیع کو فاسد کرنے والی ہے، اس لئے اس شرط کی وجہ سے چاروں صورتوں میں بیع فاسد ہوگی۔

خسارہ بیع کی ایک مثال :- جس طرح کسی نے ایک ہی عقد میں غلام اور ایک آزاد کو ملا کر فروخت کیا، اور دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت بھی مقرر کر دی، تو بھی امام صاحبؒ کے نزدیک غلام کی بیع فاسد ہوگی اس لئے کہ حر تو بیع نہیں، اور غلام بیع ہے اور بائع نے ایک ایجاب کے ذریعہ غلام کی بیع کو قبول کرنے کے لئے جو کہ حقیقت میں بیع ہے، ایک غیر بیع یعنی آزاد کی بیع کے قبول ہونے کی شرط عائد کر دی ہے، اور یہ شرط خود فاسد بھی ہے اور بیع کو فاسد بھی کرنے والی ہے، لہذا غلام کی بیع بھی فاسد ہوگی، اسی طرح مذکورہ متن دالی صورت میں غیر مخیر فیہ غلام کی بیع بھی فاسد ہو جائے گی۔

الحاصل :- محض کے نسخ کے مشابہ ہونے کی رعایت کا تقاضا ہے کہ مذکورہ چاروں صورتوں میں بیع صحیح ہو، جب کہ استثناء کے ساتھ مشابہت کا تقاضا ہے کہ بیع ہر چار صورت میں فاسد ہو ہم نے محض کی

ان دونوں مشابہتوں کی رعایت کی اگر خیار کا محل اور اس کی قیمت۔ دونوں معلوم اور متعین ہوں تو بائع کے ساتھ مشابہ ہونے کی وجہ سے بیع درست ہے اور منہن میں یہی صورت مذکور ہے اور مخیر فیہ عبد جو مکہ بیع میں شامل نہیں ہے اس لئے لازم آتا ہے کہ عقد بیع کو قبول کرنے میں ایسی بیع — کے قبول کرنے کی شرط لگائی جائے جو مکہ بیع کے محلے میں۔ داخل نہیں ہے، اور یہ شرط چونکہ فاسد ہے اس لئے بیع بھی فاسد ہے جس طرح غلام اور آزاد کی بیع میں ہوتا ہے جبکہ دونوں کو ایک بیع سے فروخت کیا جائے تو یہی خرابی لازم آتی ہے کہ قبول بیع کے لئے ایسی بیع کی بیع کو قبول کرنے کی شرط لگائی جائے جو بیع میں داخل نہیں، اس خرابی کی وجہ سے غلام کی بیع فاسد ہو جاتی ہے۔

الجواب :- جواب کا حاصل یہ ہے کہ آزاد بیع کا محل ہی نہیں ہے، کیونکہ بیع کا محل وہ مال ہوتا ہے جس کی قیمت ہو، یعنی مال مقوم محل بیع ہے اور آزاد آدمی مال مقوم میں داخل نہیں، اس لئے آزاد بیع میں شامل ہوگا نہ بیع کے حکم میں داخل ہوگا اس لئے آزاد آدمی یقیناً غیر بیع ہے اور غلام کی بیع قبول کرنے کے لئے غیر بیع یعنی آزاد میں بیع قبول کرنے کی شرط لگانا لازم آئے گا، اور یہ شرط عقد بیع کے تقاضا کے خلاف ہے اس لئے عقد فاسد ہوگا اور جب عقد فاسد ہے تو غلام کی بیع بھی فاسد ہے۔

لیکن وہ صورت جو متن میں ذکر کی گئی ہے اس میں یہ بات نہیں پائی جاتی کیونکہ عبد مخیر فیہ اگر جب بیع کے حکم میں شامل نہیں ہے مگر عقد بیع میں بہر حال داخل ہے اور جب نفس عقد بیع میں عبد مخیر فیہ داخل ہے تو وہ غیر بیع نہیں ہوگا بلکہ بیع ہوگا اور اس بیع یعنی وہ غلام جس پر خیار کی شرط نہیں ہے۔ کی بیع کو قبول کرنے کے لئے بیع میں شرط لگانا لازم آئے گا، اور یہ شرط عقد کے مقتضی کے خلاف نہیں ہے بلکہ موافق ہے اور مقتضی عقد کے مطابق و موافق شرط عائد کرنے سے عقد فاسد نہیں ہوتا، لہذا متن کے مسئلہ میں عقد فاسد ہوگا اور آزاد اور غلام کی بیع کی مثال اس کے خلاف مثال نہیں بن سکتی۔

وَقِيلَ إِنَّهُ يَسْقُطُ الْإِحْتِجَاجُ بِهِ كَالِاسْتِثْنَاءِ الْمَجْهُولِ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لَيَبَيِّنُ أَنَّهُ لَوْ يَدْخُلُ
هَذَا هُوَ الْمَذْهُبُ الثَّانِي وَالْيَهُ دَهَبُ الْكُوفِيِّ وَعَبَسِيُّ بْنُ أَبَانَ وَهُوَ لَا يَدْرِي قَدْ فَرَضُوا فِي
هَذَا الْعَامِ الْمُخْصَرِّصَ الْبَعْضُ وَيَقُولُونَ لَا يَبْقَى الْعَامُّ قَائِلًا لِلْمَشْكُوكِ إِلَّا سَوَاءٌ كَانَ
الْمُخْصَرِّصُ مَعْلُومًا كَمَا إِذَا قِيلَ أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ وَلَا تَقْتُلُوا أَهْلَ لَدِمَةٍ أَوْ مَجْهُولًا كَمَا إِذَا قِيلَ
أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ وَلَا تَقْتُلُوا بَعْضَهُمْ وَشَبَّهُوا بِالِاسْتِثْنَاءِ فَقَطْلُ لَدِمَةٍ لَمْ يَرَاوُجَا حَتَّى يَصِفَا
بَلْ اِعْتَبَرُوا الْمَعْنَى نَقَطَ وَهُوَ عَدَمُ الدَّخُولِ وَإِنَّمَا شَبَّهُوا بِالِاسْتِثْنَاءِ الْمَجْهُولِ لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ
دَلِيلًا لِمُخْصَرِّصٍ مَجْهُولًا فَظَاهِرٌ أَنَّهُ كَالْمَجْهُولِ وَإِنْ كَانَ مَعْلُومًا فَالْعَلِيلُ بِصِيَرٍ مَجْهُولًا

وَإِنْ كَانَ الْإِسْتِثْنَاءُ فِي نَفْسِهِ وَمَا لَا يَقْبَلُ التَّعْلِيلَ فَصَارَ كَالْبَيْعِ الْمُضَافِ إِلَى حُرِّ وَعَبْدٍ بَيْنَ وَاحِدٍ
نَشِيئَةٍ لِذِي يُلِي هَذَا الْمَذْهَبَ بِمَسْأَلَةٍ فَقَهْرِيَّةٌ مَذْكُورَةٌ فَإِنَّهُ إِذَا بَاعَ الْعَبْدَ وَالْحُرَّ بَيْنَ وَاحِدٍ
بِأَنْ يَقُولَ بَعْتُهُمَا بِالْأَلْفِ قَالَ حُرٌّ لَا يَدُ خُلُ فِي الْبَيْعِ فَيَكُونُ إِسْتِثْنَاءً وَبَيْعًا لِلْعَبْدِ بِالْحَصَةِ مِنَ
الْأَلْفِ ابْتِدَاءً فَالْحُرُّ لَا يَدُ خُلُ ابْتِدَاءً وَهُوَ مَاطِلٌ لِجَهَالَةِ الثَّمَنِ بِخِلَافِ مَا إِذَا فَضَّلَ لثَمَنٍ
بِأَنْ يَقُولَ بَعْتُ هَذَا الْخَمْسِينَ مِائَةً وَهَذَا الْخَمْسِينَ مِائَةً فَإِنَّهُ يَجُوزُ عِنْدَهُمَا اخِلَافًا لِأَنِّي حَنِيفَةٌ
لِجَعْلِ قَبُولِ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ وَقِيلَ أَنَّهُ يَتَّبِقُ كَمَا إِذَا كَانَ إِعْتِبَارًا بِالنَّاسِخِ لِأَنَّ
كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِهِ بِخِلَافِ الْإِسْتِثْنَاءِ هَذَا أَهْوَى الْمَذْهَبُ الثَّلَاثُ فَلَوْ كَانَ
قَدْ أَنْظَرَ فِي حَقِّ الْعَامِّ بِإِبْقَائِهِ قَطْعِيًّا كَمَا كَانَ وَشَبَّهَهُ بِالنَّاسِخِ فَقَطَّرَ مِنْ حَيْثُ اسْتِقْلَالُ
الصِّيغَةِ وَلَمْ يَلْتَفِتُوا إِلَى رِعَايَةِ جَانِبِ الْإِسْتِثْنَاءِ قَطُّ فَإِنْ كَانَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ مَعْلُومًا نَظَاهُ
إِنَّ النَّاسِخَ مَعْلُومٌ لَا يُؤْتَرُ فِي تَفْسِيرِ مَا بَقِيَ مِنَ الْأَقْلَادِ الْغَرَامِ الْمُسْرُخَةِ وَإِنْ كَانَ مَجْهُولًا فَالنَّاسِخُ
الْمَجْهُولُ يَسْقُطُ بِنَفْسِهِ وَلَا تَوَثُرُ جَهَالَتُهُ فِي تَغْيِيرِ مَا قَبْلَهُ.

ترجمہ

اور بعض نے کہا ہے کہ اس نام کو یعنی جس کو خصوصیت معلوم یا مجہول لاحق ہے (حجت میں پیش
کرنا اسی طرح ساقط ہو جاتا ہے جس طرح استثناء مجہول کو حجت میں پیش کرنا ساقط ہے کیونکہ
ان دونوں (مخصوص اور استثناء مجہول) میں سے ہر ایک اس چیز کے بیان کرنے کے لئے ہے کہ مخصوص اور استثنائی
عام میں داخل نہیں ہے یہ دوسرا مذہب ہے، اور اسی طرف امام کرخی، اور عینی بن ابان، گئے ہیں، ان
لوگوں نے اس عام مخصوص البعض میں تفریط سے کام لیا ہے، اور کہتے ہیں کہ یہ عام سرے سے قابلِ استدلال
ہی نہیں رہتا، برابر ہے کہ مخصوص معلوم ہو جیسے جب کہا جائے "اقتلوا المشرکین ولا تقتلوا اهل الذمۃ وشرکین
کو قتل کرو اور اہل ذمہ کو قتل مت کرو" یا مجہول ہو جیسے جب کہا جائے "اقتلوا المشرکین ولا تقتلوا بعضہم"
(مشرکین کو قتل کرو اور ان میں سے بعض کو قتل مت کرو) انھوں نے محض کو صرف استثناء سے تشبیہ دی
ہے، کیونکہ انھوں نے جانبِ صیغہ کی رعایت نہیں کی بلکہ صرف معنی کا اعتبار کیا ہے اور وہ میں عدم دخول، اور
استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ جب دلیل خصوص مجہول ہو تو ظاہر ہے کہ وہ مجہول کے
مانند ہے، اور اگر دلیل خصوص معلوم ہو تو علت کے استخراج سے وہ بھی مجہول ہو جائے گا اگرچہ فی نفسہ استثناء
تعلیل کو قبول نہیں کرتا۔

فصار كالبيع المضاف الى حر او عبيد پس ان بعض اصحاب کی ریل کی نظر وہ یہ ہے جو ایک مراد ایک عبد کی

طرف منسوب ہو اور ثمن ایک ہو، مذکورہ فقہی مسئلہ سے مذہب ثانی کی نظیر پیش کی گئی ہے، کیونکہ جب کسی نے بعد اور جو کو ایک ثمن سے فروخت کیا، مثلاً کہتا ہے میں نے دونوں کو ایک ہزار کے بدلے فروخت کیا تو اس بیع میں جو داخل نہ ہوگا پس یہ استثناء ہے اور عبد کی الف کے حصہ کے بدلے بھی ہے اور اجدا ہے پس حرجا ہی بیع میں داخل نہیں ہے تو بیع ثمن کی جہالت کی وجہ سے باطل ہے، برخلاف اس صورت کے کہ بائع نے قیمت کی تفصیل کر دی ہو مثلاً کہتا ہے میں نے اس کو پانچ سو کے بدلے فروخت کیا اور اس دو سو کو پانچ سو کے بدلے فروخت کیا تو یہ بیع صاحبین کے نزدیک جائز ہے، اور امام صاحب کا اس میں اختلاف ہے، کیونکہ اس میں مالیں بیع کو قبول بیع کے لئے شرط قرار دیا گیا ہے۔

وقیل انہ بیعتی کما کانہ انو اور بعضوں نے ناسخ کا اعتبار کر کے کہا ہے کہ وہ عام دجس کو خصوصیت معلوم یا مجہول لاحق ہو، پہلے کی طرح علی حالہ باقی رہتا ہے کیونکہ محض اور ناسخ میں سے ہر ایک مستقل بنفسہ ہے بخلاف استثناء کے کہ وہ مستقل بنفسہ نہیں ہے، یہ سراسر مذہب ہے، ان لوگوں نے عام کے مسئلے پر زیادتی سے کام لیا ہے اس کو جیسے بدلے قطعی تھا ویسے ہی قطعی باقی رکھ دو، اور انھوں نے اس عام کی تشبیہ فقط ناسخ سے دی ہے اس وجہ سے کہ ناسخ میں صیغہ مستقل ہوتا ہے مگر انھوں نے جانب استثناء کی رعایت کی طرف التفات نہیں کی پس اگر دیل خصوص معلوم ہو تو ظاہر ہے کہ ناسخ معلوم باقی غیر منسوخ افراد پر کوئی اثر نہیں کرتا، اور اگر ناسخ مجہول ہے تو وہ خود ہی ساقط ہو جاتا ہے اور اس کی جہالت باقی کے حکم کے تبدیل کرنے میں کوئی اثر نہیں کرتی۔

تشریح ۴۰۔

یہ عام خص منہ البعض کے سلسلے کا دوسرا مذہب ہے، امام کفری رحمہ اللہ اور عیسیٰ بن ابان کا یہی مذہب ہے، یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ تخصیص کے بعد نہ عام قطعی رہتا ہے اور نہ ظنی یعنی عام حجت قطعیہ اور حجت ظنیہ دونوں باقی نہیں رہتا، جس طرح استثناء مجہول کی صورت میں مستثنیٰ منہ کا حال ہے، کہ وہ حجت باقی رہتا ہے، محض کے استثناء مجہول کے مانند ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں یعنی محض اور استثناء دونوں اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ یہ ماقبل کے حکم میں داخل نہیں، یعنی استثناء اس بات کو بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ شروع کلام یعنی مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے، اسی طرح عام کے بعد محض کا حال ہے وہ بھی اس بات پر دلالت کرتا ہے، مخصوص عام کے حکم کے تحت داخل نہیں ہے حالانکہ بقول شارح ان حضرات نے محض منہ البعض کو ساقط الاعتبار اور ناقابل استدلال قرار دے کر زیادتی سے کام لیا ہے چنانچہ ان کا قول یہ ہے کہ تخصیص کے بعد عام حجت باقی نہیں رہتا اور اس سے استدلال کرنا بھی درست نہیں ہوتا۔ مخصوص معلوم ہو جیسے کسی نے کہا اقتلوا المشرکین ولا تقتلوا اہل الذمۃ، تم مشرکین کو قتل کرو اور ذمیوں کو قتل مت کرو، اس مثال میں مخصوص یعنی اہل ذمہ معلوم ہیں۔

دوسری مثال مخصوص جھول کی جیسے کسی نے کہا اکتوا المشرکین ولا تعقلوا بعظہم، تم مشرکین کو قتل کرو مگر ان میں سے بعض کو قتل مت کرو، اس مثال میں مخصوص یعنی بعض مشرکین جھول ہے، معلوم اور متعین نہیں ہے

اور بقول شارح ان دونوں حضرات نے شخص کو صرف استثناء ہی کے ساتھ مشابہ قرار دیا، کیونکہ انھوں نے معنی کا لحاظ کیا لفظ کی رعایت نہیں کی، یعنی جس طرح استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے، مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی فہرست میں داخل نہیں ہے، مخصوص بھی اسی طرح اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخصوص عام کی فہرست میں داخل نہیں ہے۔ ان دونوں حضرات نے مخصوص کو استثناء جھول کی فہرست میں داخل مانا ہے استثناء معلوم کے ساتھ نہیں۔

اعتراض ۱۔ اس پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ مخصوص کو استثناء جھول کے ساتھ تشبیہ دینا اس وقت درست ہے جب مخصوص جھول ہو، لیکن اگر مخصوص معلوم ہو تو استثناء جھول کے ساتھ تشبیہ دینا کیونکر درست ہوگا، کیونکہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں جبکہ تشبیہ کے لئے مناسبت ضروری ہے

الجواب ۱۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اگر مخصوص جھول ہو تو اس کا استثناء جھول کے مشابہ ہونا تو ظاہر ہے اور اس کو آپ بھی تسلیم کرتے ہیں اور اگر مخصوص معلوم ہو تو چونکہ اس کا صیغہ مستقل ہوتا ہے اور مستقل کلام علت کو قبول کرتا ہے اس لئے جس علت کی بنا پر ان افراد کو خارج کر دیا گیا ہے اگر وہی علت عام کے باقی افراد میں بھی پائی جائے تو کتنے افراد کو اس علت کی بنا پر خارج کیا جائے گا، لہذا خارج شدہ افراد کی معلوم مقدار کے بجائے جھول ہو گئی اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ جو افراد شخص کے بعد عام کے تحت داخل ہوں گے وہ بھی جھول ہو گئے اور علت کی وجہ سے خود مخصوص معلوم بھی جھول ہو جائے گا، اور جب مخصوص معلوم بھی معلوم نہ رہے بلکہ وہ بھی جھول بن گیا تو اگر استثناء جھول کے ساتھ اس کی تشبیہ دہی جائے تو کیا حرج ہے۔

شارح کی رائے :- بقول شارح مخصوص مستقل کلام ہوتا ہے اس لئے وہ علت کو قبول کرتا ہے مگر استثناء کا صیغہ مستقل نہیں ہوتا اس لئے فی نفسہ استثناء کی علت کو قبول نہیں کرے گا۔ فصل کا بیع :- لہذا وہ اس بیع کے مانند ہو گیا جو ایک حمار اور عبد کی جانب منسوب ہو اور دونوں کی قیمت ایک ہی ہو۔

مذہب ثانی کی دلیل :- اس عبارت میں مصنف نے دو مذہب کی دلیل کی ایک مثال بطور نظیر تحریر کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص نے غلام اور حر کی بیع کو ایک عقد اور ایک من کے بدلے فروخت کیا، اور کہا میں نے ان دونوں کو ایک ہزار روپیہ کے بدلے فروخت کیا تو آزاد شروع ہی سے عقد بیع میں شامل نہ ہوگا اور بیع استثناء کے مانند ہوگی کہ جس طرح استثناء اس امر پر دلالت کرتا ہے مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کے افراد میں داخل نہیں اسی طرح اس عقد بیع میں بھی غلام کے ساتھ آزاد کو شامل کر دینا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ آزاد شخص بیچنے والے کے ایجاب کے تحت داخل نہیں ہے اور یہ بیع ابتداءً بیع بالخصہ ہوگی اس طرح پر کہ آزاد ابتداءً ہی چونکہ عقد بیع میں داخل نہیں ہے لہذا اس ایک ہزار روپیہ کو غلام اور آزاد کی قیمت پر آزاد کو غلام فرض کر کے تقسیم کر دیا جائے گا اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت مساوی

ہوگی یعنی پانچ پانچ سو روپیہ اسی کو بالخصہ ابتداءً بیع سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس بیع بالخصہ ابتداءً میں چونکہ غلام کی قیمت معلوم نہیں ہے بلکہ نامعلوم اور مجہول ہے لہذا یہ بیع باطل قرار دی جائے گی اس لئے کہ غنم کا مجہول ہونا بیع کو باطل کر دیتا ہے بیع کے جائز ہونے کی صورت :- البتہ مذکورہ مثال میں اگر بائع نے دونوں کی قیمت الگ الگ بیان کر دی ہے مثلاً اس نے کہا میں نے ان دونوں کو ایک ہزار روپیہ کے بدلے میں فروخت کیا، غلام کو پانچ سو روپیہ کے بدلے اور اس کو آزاد کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ اس کو پانچ سو روپیہ کے عوض، تو اس صورت میں حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک غلام کی بیع درست ہوگی مگر امام صاحب کے نزدیک یہ بیع غلام کے اندر بھی جائز نہیں ہوگی۔

صاحبین کی دلیل :- فساد مفسد کے مطابق ہوتا ہے اور یہاں مفسد صرف آزاد میں پایا جاتا ہے۔ اس لئے کہ آزاد صرف مال ہی نہیں جس کی قیمت لگائی جائے لہذا یہ فساد صرف آزاد میں پایا گیا کیونکہ مفسد صرف آزاد میں پایا جاتا ہے اس لئے کہ وہ قیمت والا مال نہیں ہے لہذا یہ فساد صرف آزاد ہی کے ساتھ مخصوص ہوگا۔ غلام کی جانب فساد متعدی نہ ہوگا

امام صاحب کی دلیل :- کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں اگرچہ غنم مجہول نہیں ہے معلوم ہے مگر آزاد شخص کو بیع بنایا گیا ہے، جب کہ غلام بیع ہے اور چونکہ فروخت کرنے والے نے دونوں کو ایک ہی عقد میں جمع کر دیا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ بائع نے غلام کی بیع کو مشروط کیا ہے غیر بیع کی بیع کو قبول کرنے کی اور یہ شرط فاسد ہے لہذا غلام کی بیع بھی فاسد ہے

وقلے اندہ بقی کا کائن اعتباراً بالناسخ اور کہا ہے، عام تخصیص کے بعد جیسا تھا اسی طرح قطعی باقی رہتا ہے ناسخ پر اعتبار کرنے کی بنا پر۔

تیسرا مذہب عام خص منہ البعض کے سلسلے میں یہ تیسرا مذہب ہے کہ تخصیص کے بعد حسب سابق قطعی باقی رہتا ہے جس طرح تخصیص سے پہلے قطعی تھا، بشرط کے نزدیک یہ قول افراط پر مبنی ہے انھوں نے مخصص کو صرف ناسخ سے تشبیہ دی ہے، استثناء کے ساتھ تشبیہ نہیں دی، مخصص کو ناسخ کے ساتھ تشبیہ اس وجہ سے دی گئی ہے کہ دونوں میں مستقل کلام ہونے میں برابر ہیں اور جہاں تک استثناء کا تعلق ہے تو وہ جہاں غیر مستقل ہوتا ہے وہیں اپنے مقابل کی قید بھی ہوتا ہے اس لئے مخصص کو استثناء کے ساتھ تشبیہ نہیں دی جاسکتی۔

بہر حال مخصص اگر معلوم ہو تو عام کا باقی افراد پر قطعی الدلالت ہونا بالکل واضح ہے اس لئے کہ مخصص ناسخ کے مشابہ ہے اور ناسخ جب معلوم ہو تو وہ باقی ماندہ غیر منسوخہ افراد پر قطعیت سے تبدیل کرنے میں کوئی اثر نہیں کرتا۔ معنی نسخ معلوم کے بعد باقی ماندہ افراد قطعی الدلالت ہوتے ہیں پس اسی طرح مخصص معلوم

بھی عام کے ہائی ازہ افراد میں قطعی ہونے سے تبدیل نہیں ہوتا، یعنی ظنی نہیں ہوتا۔
اگر مخصوص مجہول ہو۔ اور اگر مخصوص مجہول ہو تو وہ خود ہی ساقط الاعتبار ہے، لہذا نسخ کی جہالت
اقبل کو متاثر کر سکے گی۔ اور وہ حسب سابق قطعی باقی رہے گا اور اس کے مجہول ہونے سے شروع کلام مجہول نہ ہوگا

فَصَارَ كَمَا إِذَا بَاعَ عَبْدٌ مِّنْ هَٰؤُلَاءِ مَوْلًى يَشْتَرِيهِ لِدَيْلِ هَٰذَا الْمَذْهَبِ
بِمَسْأَلَةٍ فِيهِمْ مَذْكَورَةٌ فَإِنَّهُ إِذَا بَاعَ عَبْدٌ مِّنْ يَمِينٍ وَاحِدٍ بَانَ قَالَ بَعَثَهُمَا بِأَلْفٍ وَمَاتَ أَحَدُ
الْعَبْدَيْنِ قَبْلَ التَّسْلِيمِ بَقِيَ الْبَيْعُ فِي الْآخِرِ بِحَصَّتِهِ مِنَ الْأَلْفِ لِأَنَّهُ سَمِعَ بِالْخَصَّةِ بَقَاءَ فَكَانَتْ
نَسْخًا لِلْبَيْعِ فِي الْعَبْدِ الْمَيِّتِ بَعْدَ الْعَقْدِ وَهُوَ جَائِزٌ وَهُمَا مَذْهَبٌ رَّابِعٌ مَذْكَورٌ فِي التَّوَضُّعِ
وَعِيَّةٌ وَلَمْ يَذْكُرْهُ الْمُصَنِّفُ وَهُوَ أَنَّ دَلِيلَ الْخَصْرِصِ إِنْ كَانَ مُجْهُولًا نَسَقَطَ الْإِحْتِجَاجُ بِهِ
عَلَى مَا قَالَهُ الْكُوفِيُّ وَإِنْ كَانَ مَعْلُومًا فَكَانَ الْإِسْتِثْنَاءُ وَهُوَ لَا يَقْبَلُ التَّعْلِيلُ فَفِي الْعَامِّ قَطْعًا
عَلَى مَا كَانَ قَبْلَ ذَلِكَ وَلَكِنَّا قَرَعْنَا الْمُصَنِّفَ عَنْ بَيَانِ تَخْصِصِ الْعَامِّ شَرَعَ فِي ذِكْرِ الْغَاظِ
فَقَالَ وَالْعُمُومُ أَفَلَا يَكُونُ بِالصَّيْغَةِ وَالْمَعْنَى لَا عَيْدَ كَوَجْهٍ وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الْعَامَّ عَلَى
نَوْعَيْنِ أَحَدُهُمَا مَا تَكُونُ الصَّيْغَةُ وَالْمَعْنَى كَلَامًا مَا عَادَ الْأَعْلَى السَّمُوعُ بَانَ تَكُونُ الصَّيْغَةُ
صَيْغَةً جَمْعٍ وَالْمَعْنَى مُتَوَعِّبًا فِي الْفَهْمِ مِنْهُ وَالْآخَرُ أَنْ لَا تَكُونُ الصَّيْغَةُ دَالَّةً عَلَى الْعُمُومِ وَ
يَكُونُ الْمَعْنَى مَذْهُولًا بِالِاسْتِيعَابِ وَلَا يَتَوَصَّرُ عَكْسُهُ لِأَنَّ اخْلَاءَ الْمَعْنَى عَنِ اللَّفْظِ الْعَامِّ
الْمَوْضُوعِ غَيْرُ مَعْقُولٍ إِلَّا بِالْتَّخْصِصِ وَذَلِكَ شَيْءٌ آخَرُ فَالْأَوَّلُ مِثَالُهُ رِجَالٌ وَنِسَاءٌ وَعِيَّةٌ
مِّنَ الْجَبْرِعِ الْمُتَكْرَرَةِ وَالْمَعْرِفَةِ وَالْقَلَّةِ وَالْكَثْرَةِ لَكِنَّ فِي الْقَلَّةِ مِنَ الثَّلَاثَةِ إِلَى الْحَشْرِ وَ
فِي الْكَثْرَةِ قِيلَ مِنَ الثَّلَاثَةِ وَقِيلَ مِنَ الْعَشْرِ إِلَى مَا يَتَّبَعُ لَكِنَّ هَذَا مُخْتَارٌ فِي الْإِسْلَامِ لِأَنَّهُ
لَا يَشْتَرِطُ الْإِسْتِيعَابُ فِي مَعْنَى الْعَامِّ بَلْ يَكْفِي بِالنِّظَامِ جَمْعُ الْمُسَمَّيَاتِ وَأَمَّا عِنْدَ مَنْ يَشْتَرِطُ
الْإِسْتِيعَابَ وَالِاسْتِعْلَاقَ فِيهِ يَكُونُ الْجَمْعُ الْمُتَكْرَرُ سَطْرَةً بَيْنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ عَلَى مَا ذَكَرَ
فِي التَّوَضُّعِ

ترجمہ پس ان اصحاب کی دلیل کی نظر سے ہے جب کہ ایک شخص نے دو غلام فروخت کئے اور
ان میں سے ایک غلام مشتری کے سپرد کرنے سے پہلے ہلاک ہو گیا یہاں مذکورہ فقہی مسئلہ
سے مذہب ثلاث کی نظیر پیش کی گئی ہے کسی نے دو غلام ایک شخص سے فروخت کیا مگر اس نے کہا بیعتہما

بالت (میں نے) دونوں غلاموں کو ایک ہزار کے بدلے بیچا، اور ان دو غلاموں میں سے ایک سپرد کرنے سے پہلے مرگیا تو بیع دوسرے غلام کی ہزار کے حصہ کے بدلے باقی رہے گی، کیونکہ دوسرے غلام (بقاۃ حصہ کے مطابق) بیچا گیا ہے پس گویا بائع نے عبدیت میں بیع کو انعقاد بیع کے بعد منسوخ کر دیا اور یہ جائز ہے۔

وہنا مذہب راجح اس موقع پر ایک چوتھا مذہب بھی ہے جو توضیح وغیرہ میں ذکر کیا گیا ہے مگر مصنف ائمہ نے اس کا ذکر نہیں کیا، اور وہ یہ ہے کہ دلیل خصوص اگر جمول ہو تو اس عام سے استدلال کرنا ساقط ہو جاتا ہے جیسا کہ امام کرخی نے فرمایا ہے اور دلیل خصوص اگر معلوم ہے تو وہ استثناء کی طرح ہے اور استثناء تعلیل کو قبول نہیں کرتا پس عام پہلے کی طرح قطعی باقی رہ گیا۔

اور جب مصنف عام کی تخصیص کے بیان سے فارغ ہوئے تو عام کے الفاظ کا ذکر شروع کیا تو فرمایا لا عموم للمان یکن بالصیغۃ اور عموم یا تو صیغہ اور معنی دونوں سے ظاہر ہو گا یا صرف معنی سے ظاہر ہو گا غیر سے نہیں مطلب یہ ہے کہ عام دو قسموں پر ہے ان میں سے ایک قسم یہ ہے کہ صیغہ اور معنی دونوں عام ہوں اور شمول پر دلالت کرتے ہوں یا اس طور کہ صیغہ جمع کا صیغہ ہو اور صیغہ سے معنی پورے افراد کو مستوعب اور گھیرے ہوئے ہوں، دوسری قسم صیغہ عموم پر دلالت نہ کرتا ہو البتہ معنی استیعاباً افراد پر دلالت کرتے ہوں اور اس کا عکس یعنی صیغہ عام ہو اور معنی مستوعب نہ ہوں، مقصور نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ لفظ جو عام معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو ان معنی سے اس کو خالی کر لینا خلاف عقل ہے البتہ تخصیص کے ذریعہ بعض معنی سے خالی کیا جاسکتا ہے مگر یہ امر آخر ہے پس اول کی مثال رجال اور بن اور ان کے سوا جمع نکرہ، جمع معرض جمع قلت جمع کثرت ہے، مگر جمع قلت میں تین سے دس تک اور کثرت میں ایک قول کے مطابق تین سے اور ایک قول کے مطابق دس سے غیر متناہی تک یہ فخر الاسلام کا پسندیدہ قول ہے، کیونکہ وہ عام کے معنی میں استیعاب کی شرط نہیں لگاتے بلکہ افراد اور مسیمات ایک جماعت کو شامل ہونا کافی ہے اور بہر حال جو لگا استیعاب و استغراق کو عام شرط کہتے ہیں ان کے نزدیک جمع منکر خاص اور عام کے درمیان واسطہ ہے جیسا کہ توضیح میں بیان کیا گیا ہے

تشریح | تقسیم مذہب کی دلیل کی ایک نظر یہ ایک شخص نے ایک عقد سے اپنے دو غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے بدلے فروخت کیا، مثلاً اس نے کہا میں نے اپنے ان دو غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اور خریدنے والے نے اس کو قبول کر لیا، اتفاق سے ان میں سے ایک غلام مشتری کو سپرد کرنے سے پہلے مر گیا تو دوسرے غلام میں اس کے حصہ کے مطابق بیع باقی رہے گی، اس وجہ سے کہ ابتداء یہ بیع بالحصہ ہے نہیں بلکہ بقاۃ بیع بالحصہ ہے، کیونکہ شروع میں دونوں غلام بیع کی عقد میں شامل تھے اس کے بعد دوسرے غلام کے فوت ہو جانے کی وجہ سے اس کا سپرد کرنا بائع کے لئے منعقد ہو گیا، اس عقد بیع کو باقی رکھنے کے لئے ایک ہزار روپیہ کی رقم دونوں غلاموں پر تقسیم کرنے کی ضرورت ہوئی لہذا یہ بیع بالحصہ بقاۃ ہے اور جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ بیع بالحصہ بقاۃ درست ہے اس لئے باقی زندہ غلام کی یہ بیع جائز ہوگی، یہ ایسا ہی ہے جیسے بیع

تام ہونے کے بعد مردہ غلام کی بیع منسوخ ہو گئی۔

چوتھا مذہب :- شارح نے فرمایا اس جگہ ایک چوتھا مذہب بھی ہے جس کا توضیح وغیرہ کتب میں مذکور ہے مگر اتن نے اس کو ذکر نہیں کیا ہے چوتھا مذہب یہ ہے کہ مخصص اگر مجہول ہو تو عام بالکل ہی حجت نہ رہے گا، اور اس کو دلیل میں پیش کرنا ساقط ہو جائے گا جیسے امام کرخی کا مذہب ہے کیونکہ مجہول مخصص ایسا ہے جیسے استثناء مجہول تو جس طرح مجہول استثناء کے بعد مستثنیٰ منہ کے افراد مجہول ہو جاتے ہیں اسی طرح مخصص مجہول کے بعد بھی عام کے افراد مجہول ہو جائیں گے جب کہ مجہول قابل استدلال نہیں رہتا ہے لہذا باقی افراد میں عام بھی استدلال کے قابل نہ رہے گا۔ اور مخصص اگر معلوم ہو تو وہ استثناء معلوم کی طرح ہوگا اور استثناء تعیل کو قبول نہیں کرتا اس لئے مخصص بھی تعیل کو قبول نہ کرے گا اور جب مخصص تعیل کو قبول نہ کرے گا تو عام مخصص افراد کے سوا بقیہ تمام افراد میں پہلے کی طرح قطعی الدلالت ہوگا۔

الفاظ عام کا بیان :- عام خاص عند البعض کے ذکر سے فارغ ہونے کے بعد مصنف نے ان الفاظ کو ذکر فرمایا ہے جو عموم پر دلالت کرتے ہیں، پس فرمایا الفاظ عموم کی دو اقسام ہیں، قسم اول وہ الفاظ جو صیغہ اور معنی دونوں اعتبار سے عموم پر دلالت کرتے ہیں، قسم ثانی وہ الفاظ جو صرف معنی کے لحاظ سے عموم پر دلالت کرتے ہیں باعتبار لفظ اور صیغہ عموم پر دلالت کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ صیغہ اپنی اصل وضع کے اعتبار سے عموم اور شمول پر دلالت ہو جیسے صیغہ جمع اپنی وضع کے لحاظ سے عموم پر دلالت کرتا ہے، اور باعتبار معنی عموم پر دلالت کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ معنی جو لفظ سے سمجھ جاتے ہیں اور لفظ ان معانی پر دلالت کرتا ہے، لفظ ان تمام افراد کو شامل ہو اور صیغہ کے عموم پر دلالت نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ صیغہ جمع کے بجائے مفرد ہو۔

شارح کے نزدیک عموم کا مفہوم :- شارح نے فرمایا یہ تو ممکن ہے کہ لفظ عام نہ ہو اور معنی عام ہوں لیکن یہ ممکن نہیں کہ لفظ عام ہو اور معنی عام نہ ہوں، اس وجہ سے کہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ لفظ عام اپنے معنی و موزنہ سے خالی ہو جیسے لباس تو پایا جائے اور جسم نہ پایا جائے، یہ ایک ایسی بات ہے جو سمجھ سے باہر ہے اس لئے یہ ممکن نہیں کہ لفظ عام تو موجود ہو مگر معنی اپنے افراد کو مستوعب نہ ہوں۔ البتہ اگر لفظ عام کے معنی میں کوئی تخصیص کر لی جائے تو ایسا ممکن ہے مگر یہ بات پہلے ہی غرض سے باہر ہے۔

قسم اول کی مثال :- رجال اور نسا ہے، اسی طرح جمع منکر اور جمع معرف، جمع قلت اور جمع کثرت وغیرہ کیونکہ الفاظ اپنے صیغہ کے لحاظ سے بھی عام ہیں کیونکہ صیغہ جمع کا ہے جو عموم پر دلالت ہے، اور معنی کے لحاظ سے بھی عام ہیں، کیونکہ ان کے معنی ان تمام افراد کو گھیرے ہوئے ہوتے ہیں جن کو یہ شامل ہیں جیسے لفظ رجال تمام افراد رجل کو اور لفظ نسا تمام افراد امراۃ کو شامل ہے۔ رجال کا مفرد رجل ہے اور لفظ نسا کا مفرد امراۃ ہے مگر من غیر لفظ ہے۔

جمع قلت اور جمع کثرت کا فرق :- مصنف کتاب نے اس جگہ جمع قلت و کثرت میں فرق بیان فرمایا ہے، فرمایا جمع قلت

کا اطلاق تین افراد پر، ایک تا دس تک کے درمیان تمام افراد پر ہوتا ہے، اسی طرح جمع کثرت تین سے لے کر لاتناہی افراد تک بولا جاتا ہے، دوسرے بعض حضرات کا قول ہے کہ جمع کثرت دس سے لے کر لاتناہی افراد تک بولا جاتا ہے۔
جمع قلت کے اوزان :- (۱) اَفْعَلُ جیسے اَفْعَلُ اس کا واحد فَعْلٌ ہے، اَفْعَلُ واحد اس کا کثرت ہے (۲) اَفْعَالٌ جیسے اَفْرَاسُ فرس اس کا واحد ہے، (۳) اَفْعَلَةٌ جیسے اَرْبَعَةُ روٹیاں جمع رغیف، روٹی (۴) فَعْلَتُهُ جیسے غُلَّتْ جمع غلام، ان کے مساوی تمام اوزان جمع کثرت کے وزن ہیں۔

لکن ہذا افتقار لغز الاسلام :- لیکن جمع منکر اور دوسری تمام جموں کا از قبیل عام ہونا امام فخر الاسلام کا مذہب ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک عام کی تعریف میں استغراق اور تمام افراد کا استیعاب کرنا شرط نہیں ہے، صرف افراد کو شامل ہونا کافی ہے۔

صاحب توضیح کی رائے :- عام کے بارے میں صاحب توضیح اور دوسرے علمائے اصول کا قول یہ ہے کہ عام کی تعریف میں استیعاب بھی شرط ہے اور استغراق بھی، جمع منکران حضرات کے نزدیک عام کے قید سے نہیں، اور عام کی تعریف ہی میں داخل ہے، بلکہ خاص اور عام کے درمیان جمع منکرین میں ہے۔

وَالْأَخْرُ مِثَالُهُ قَوْمٌ وَرَهْطٌ فَإِنَّ الْقَوْمَ صِغَةً مُفْرَدٌ بِدَلِيلِ أَنَّهُ يُشْتَقُّ وَيَجْمَعُ يَقَالُ قَوْمَانِ وَقَوْمٌ لَكِنَّ مَعْنَاهُ مَعْنَى الْعَامِّ لِأَنَّهُ يُطْلَقُ عَلَى الثَّلَاثَةِ إِلَى الْعَشْرِ كَمَا أَنَّ رَهْطًا يُطْلَقُ إِلَى السَّعَةِ وَلَكِنْ يَشْتَرَطُ فِي إِطْلَاقِ لَفْظِ الْقَوْمِ أَنْ تَكُونَ الْأَحَادُ جَمْعَةً وَإِنَّمَا يَصِحُّ الْأُسْتِثْنَاءُ لِوَاحِدٍ فِي قَوْلِكَ جَاءَ فِي الْقَوْمِ إِلَّا زَيْدًا بِإِغْتِبَارِ أَنَّ رَجُلًا مَجْمُوعٌ لَا يَكُونُ إِلَّا بِإِغْتِبَارِ مَجْمُوعٍ كُلِّ وَاحِدٍ يَخْلُفُ مَا ذَا قِيلَ يُطْلَقُ رَفَعُ هَذَا الْحَجَرِ الْقَوْمِ إِلَّا زَيْدًا لِأَنَّ الْحُكْمَ هَهُنَا مُتَعَلِّقٌ بِالْمَجْمُوعِ مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوعُ وَلِهَذَا يُصَحُّ جَاءَ الْعَشْرُ إِلَّا وَاحِدًا وَلَا يَصِحُّ الْعَشْرُ زَوْجٌ إِلَّا وَاحِدًا وَمَنْ وَمَا يَحْتَمِلُ أَنَّ الْعُومَ وَالْخُصُوصَ وَأَصْلَهُمَا الْعُومُ يَعْنِي أَنَّهُمَا فِي أَصْلِ لَوْضِعٍ لِلْعُومِ وَيُسْتَعْمَلَانِ فِي الْخُصُوصِ بِعَارِضِ لَفْظَيْنِ سَوَاءٍ اسْتَعْمَلَا فِي الْأُسْتِفْهَامِ أَوِ الشَّطْرِ وَالْحَبْرِ وَمَا قِيلَ أَنَّ الْخُصُوصَ يَكُونُ فِي الْأَخْبَارِ مُسْتَقْصًى لَا يَطْرُدُ وَمَنْ فِي ذَوَاتٍ مَنْ يَعْقِلُ كَمَا فِي الذَّوَاتِ مَا لَا يَعْقِلُ أَعَى الْأَصْلُ فِي مَنْ أَنْ يَكُونَ لِذَوَاتٍ مَنْ يَعْقِلُ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ قَتَلَ قَيْسًا قَتَلَهُ سَلْبُهُ وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَنْ يَعْقِلُ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَمِنْهُمْ مَنْ يَمِينُ عَلَى بَطْنِهِ وَالْأَصْلُ فِي مَا لَا يَكُونُ فِي ذَوَاتٍ مَا لَا يَعْقِلُ يَقَالُ مَا فِي الدَّارِ قَالَ جَوَابُ دُرْهِمٍ أَوْ دِينَارٍ لَا زَيْدًا أَوْ عَمْرٍو قَدْ يُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِهَا كَمَا سَيَأْتِي -

ترجمہ

اور عام کی دوسری قسم کی مثال قوم اور ربط ہے کیونکہ قوم کا صیغہ مفرد کا صیغہ ہے کیونکہ اس کی تثنیہ و جمع آتی ہے، کہا جاتا ہے قن و اقوام لیکن لفظ قوم کے معنی عام ہیں، کیونکہ وہ تین سے دس تک بولا جاتا ہے، جس طرح ہر لفظ ربط کو تک بولا جاتا ہے، لیکن لفظ قوم کے اطلاق کی شرط یہ ہے کہ افراد مجتمع ہوں اور ایک کا استثناء تمھارے اس قول میں صحیح ہے، جانی القوم الا زید اس اعتبار سے کہ مجموعے کی آمد نہیں ہوا کرتی مگر ایک ایک کر کے آنے سے بخلاف اس صورت کے جب کہا جائے یطیق رفع ہذا ہجر القوم الا زید اذ قوم پھر کے اٹھانے کی طاقت رکھتی ہے علاوہ زید کے، یہاں واحد کے لئے استثناء صحیح نہیں ہے، کیونکہ حکم فاعلیٰ یہاں مجموعہ بحیثیت مجموعہ کے ہے اور اسی طرح جار العشرة الا واحدا کہنا صحیح ہے اور العشرة زوج الا واحدا کہنا صحیح نہیں ہے۔

ومن وما یعتلنہ العمم انہ اور لفظ من و ما دونوں عموم و خصوص کا احتمال رکھتے ہیں اور ان دونوں کے اصل و منبع عموم کے لئے ہوتی ہے، اور خصوص کے لئے بھی قرینہ عارض ہونے کے وقت استعمال کئے جاتے ہیں۔ برابر ہے کہ یہ دونوں استفہام کے لئے استعمال کئے جاتیں یا شرط یا خبر کے لئے اور وہ جو کہا گیا ہے کہ خصوص خبر میں ہوتا ہے اس پر نقص کیا گیا ہے، عام طور پر جاری نہیں ہے۔

ومن فی ذلک من یعقل انہ اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ من ذوی العقول میں متعل ہے جس طرح کہ آغیر ذوی العقول میں استعمال کیا جاتا ہے، یعنی لفظ من میں اصل یہ ہے کہ ذوی العقول کے لئے ہے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "من قتل قتیلًا فلہ سبیلہ" اور کبھی مجازاً غیر ذوی العقول میں متعل ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "فمنہم من یشی علی بطنہ"۔

اور ما میں اصل یہ ہے کہ وہ غیر ذوی العقول میں استعمال کیا جائے چنانچہ کہا جاتا ہے ما فی الدار قومہا میں درہم یا دینار کہا جاتا ہے، زید یا عمر نہیں کہا جاتا، اور کبھی اسکے علاوہ میں بھی استعمال کر لیا جاتا ہے جیسا کہ آئمہ

آئینہ

شرح

والاخر مثالہ۔۔ عام کی دوسری قسم کی مثال قوم اور ربط ہے۔

ایک سوال۔۔ ربط جماعت، قوم لفظ مفرد ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ قوم کا تثنیہ قن اور جمع اس کی اقوام آتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ تثنیہ اور جمع کسی مفرد صیغے کے آتے ہیں، لہذا ثابت ہوا کہ لفظ قوم مفرد ہے، اس لئے لفظ قوم مفرد ہونے کی وجہ سے عام نہیں ہو سکتا۔

الجواب۔۔ جمع کے بھی تثنیہ اور جمع آتے ہیں جیسے رفع مکی جمع رماح آتی ہے جس کے معنی نیزے کے ہیں اور رماحان اس کا تثنیہ ہے، رماحات اس کی جمع ہے، اس لئے اس کی کوئی دلیل نہیں کہ چونکہ قوم کا تثنیہ اور جمع آتا ہے لہذا مفرد ہے جمع کا صیغہ نہیں۔

جواب الجواب۔۔ اس جواب کا رد یہ ہے کہ لفظ رماح جمع کا صیغہ ہے مگر یہ جمع نادر ہے اور قوم کا تثنیہ اور جمع

آنا شاذ نہیں اور جو شاذ ہوتا ہے اس کو حجت میں پیش کیا جاسکتا، لہذا راجح پر اس کو قیاس نہیں کیا جائے گا، اور چونکہ قوم کی تشبیہ اور جمع آتی ہے جو کہ مشہور ہے، شاذ نہیں، لہذا ثابت ہوا کہ لفظ قوم مفرد ہے، لہذا یہ لفظ صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہوگا البتہ باعتبار معنی یہ عام ضرور ہے، اس لئے کہ قوم کا اطلاق از میں تادس افراد پر آتا ہے ہاں یہ شرط مفرد ہے کہ ربط کے سارے افراد مذکور ہی ہوں گے، اور قوم کے لفظ کے لئے مفردی ہے کہ اس کے افراد مجتمع ہوں، یعنی لفظ قوم جہاں بولا جائے گا وہاں مجموعہ پر حکم ہوگا، افراد پر انفرادی طور پر حکم ہوگا مثلاً بادشاہ نے اعلان کیا کہ جو قوم اس قلعہ کے اندر داخل ہو جائے گی اس کو یہ انعام ملیگا، اس اعلان کے سننے کے بعد اگر ایک فرد قلعہ میں داخل ہوگا تو وہ مستحق انعام نہ ہوگا، اور اگر جماعت داخل ہوئی تو وہ انعام کی مستحق ہوگی۔

ایک سوال :- جب لفظ قوم اطلاق کرنے کے لئے افراد کا اجتماع ضروری ہے بغیر اجتماع کے قوم کا اطلاق درست نہیں تو ہمارے قول جہاں فی القوم الانفرادی میں قوم سے زید کا استثناء کیوں کر صحیح ہوگا، اس لئے کہ زید کے استثناء کے صحیح ہونے کا یہ مطلب ہے کہ محبت کا حکم مجموعہ پر نہیں کیا گیا بلکہ الگ الگ ہر فرد پر کیا گیا ہے اگر مجموعہ قوم پر حکم ہوگا تو زید بھی اس میں شامل ہوگا، اور پھر زید کا استثناء کیوں کر درست ہوگا۔

الجواب :- استثناء کی حجت خارجی قریبہ کی بناء پر ہے، اس جگہ محبت (آنا) اس کا قرینہ ہے، حکم یقیناً قوم کے مجموعہ ہی پر عائد ہوتا ہے مگر مجموعہ قوم کی آمد ہر فرد کی آمد پر موقوف ہے، یعنی ہر فرد کے آنے کے فعل کے ساتھ تصف ہوگا اس قوم میں سے ایک فرد کا استثناء کرنا درست ہوگی، البتہ یہ مثال درست نہیں ہے کہ اگر کہا جائے یہ قوم اس پتھر کو اٹھا سکتی ہے مگر یہ سوائے زید کے، قویہ استثناء کرنا درست نہ ہوگا، اس لئے کہ اس مثال میں پتھر اٹھانے کا حکم قوم کے مجموعہ پر تھا، اور بحیثیت مجموعہ کے تھا اور جب حکم پتھر کے اٹھانے کا مجموعہ پر ہے اور مجموعہ قوم میں زید بھی شامل ہے تو قوم سے زید کا استثناء کیونکر درست ہوگا، اسی وجہ سے جامع العشرۃ الاوحد دس افراد آگئے، بجز ایک کے، کہنا درست ہے، اس لئے کہ اس مثال میں عشرہ پر جو آنے کا حکم کیا گیا ہے وہ اس اعتبار سے ہے کہ آنے کا حکم ہر فرد کے لئے ثابت ہے اس لئے اگر واحد کا استثناء کر دیا جائے تو درست ہے کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اگر یہ کہا کہ العشرۃ زوج الاوحد، عشرہ زوج ہے مگر واحد، قویہ کہنا صحیح نہیں اس لئے کہ زوج کا حکم عشرہ پر بحیثیت مجموعہ کے ہے، اس لئے ایک کا استثناء کیونکر درست ہوگا اس لئے کہ عشرہ میں واحد بھی ایک فرد ہے۔

من اور ما کے عا ہونے کا بیان :- من اور ما ایسے دونوں الفاظ میں جو عموم اور خصوص دونوں کا احتمال رکھتے ہیں جیسے من فی الدار گھر کے اندر کون ہے، اور جواب میں کہا گیا زید، تو جواب درست ہے، دوسرا جواب یہ ہے - مذکورہ سوال کے جواب میں اگر چند افراد کو ذکر کیا گیا مثلاً کہب گیا، زید، عمر، بکر وغیرہ، میں تو بھی صحیح ہے۔ دوسری مثال من کو شرط کے معنی میں لے کر اگر کہا جائے من زید فی قلعہ، دھم جو شخص مجھ سے ملاقات

کو آئے گا اس کو ایک درہم دیا جائے گا، اس مثال میں اگر کسی ایک فرد نے ملاقات کی تو وہ بھی انعام کا مستحق ہوگا۔ اور سب نے ملاقات کی تو سب کے سب عطیہ کے مستحق ہوں گے۔

من کا تیسرا استعمال :- اگر من کو بطور خبر استعمال کیا جائے مثلاً کہا جائے اعطی من زلارنی درہمنا جس نے مجھ سے ملاقات کی ہے اس کو ایک درہم عطیہ دیا گیا ہے، ایک نے ملاقات کی تو ایک کو اور بہت سوں نے زیارت کی تو بہت سوں کو ایک درہم کا عطیہ دیا گیا۔

حاصل کلام :- یہ حکم کہ لفظ من اور لفظ ما دونوں ہی عموم اور خصوص کا احتمال رکھتے ہیں۔ استعمال کا ایک فوق :- البتہ اگر اصل وضع کے لحاظ سے انکال کئے گئے توعم کے لئے اور بطور مجاز قرینہ کی وجہ سے خصوص کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں

دوسرے شارحین کی رائے :- اس موقع پر من اور ما کے استعمال کے حقیقی اور مجازی دونوں کو بیان کرنے کے لئے دوسرے شارح نے دوسرا طریقہ اختیار فرمایا ہے، من اور ما دونوں عموم کے لئے بھی وضع کئے گئے ہیں اور عموم کے لئے بھی وضع کئے گئے ہیں، یعنی دونوں لفظا اصل وضع کے اعتبار سے عموم و خصوص کے معنی کے لئے مشترک ہیں اور دونوں معانی میں ان کا استعمال کیا جانا حقیقت ہے۔

واصلہما العموم :- ان دونوں کے بارے میں مصنف کی رائے یہ ہے کہ عموم کے معنی میں دونوں کا استعمال زیادہ ہے اور خصوص کے معنی میں کہیں، مگر شارح کی رائے یہ ہے کہ لفظ من اور خصوص کے معنی میں استعمال کئے جاتے ہیں چاہے استفہام کے معنی میں استعمال کئے جائیں یا شرط کے معنی میں اور چاہے خبر کے معنی میں جیسا کہ ہم نے اوپر مثال میں ذکر کیا ہے۔ اور دوسرے علماء اصول نے ان کے استعمال میں جو فرق ذکر فرمایا ہے کہ جب من اور ما شرط اور استفہام کے معنی میں استعمال کئے جائیں تو صرف عموم کے معنی دیں گے خصوص کے معنی نہ دیں گے، اور اگر دونوں کو خبر دینے کے موقع پر استعمال کیا جائے تو عموم اور خصوص دونوں معنی دیتے ہیں یعنی عموم کے معنی بھی اور خصوص کے معنی بھی ان علمائے اصول کا یہ قول ایسا ہے جس پر اعتراض وارد کیا گیا ہے اور عام طور پر جاری نہیں ہے یعنی اگر کسی نے کسی سے دریافت کیا من ابوک، تیرا باپ کون ہے تو جواب میں صرف اس کے باپ کا نام آئے گا دوسرے کا نام نہ آئے گا، معلوم ہوا من اس مثال میں استفہام کے معنی میں ہے مگر خصوص کے معنی لئے گئے۔ دوسری مثال ما دینشک تیرا دین کیا ہے اس کے جواب میں کہا جائیگا الاسلام، میرا دین اسلام ہے، اس مثال میں لفظ استفہام کے لئے ہے مگر خصوص کے لئے مستعمل ہے

حاصل کلام یہ ہے کہ یہی قول درست ہے کہ لفظ من اور ما دونوں الفاظ خبر شرط اور استفہام تینوں ہی صورتوں میں عموم کے لئے بھی آتے ہیں اور خصوص کے لئے بھی، اور دوسرے بعض علماء اصول کا قول کہ خبر کی صورت میں صرف خصوص کے لئے آتے ہیں استفہام اور خبر کی صورت میں خصوص کے لئے نہیں استعمال ہوتے درست نہیں ہے۔

لفظ من کا حقیقی استعمال :- اتن نے کہا کہ لفظ من کا حقیقی استعمال ذوی العقول کے لئے آتا ہے، لیکن مجازاً

اس کو غیر ذوی العقول کے لئے بھی استعمال کر لیا جاتا ہے، ذوی العقول میں استعمال کی مثال حدیث ہے من قتل قتیلًا
فلسبہ جو کسی مقتول کو قتل کرے تو اس کیسے اس مقتول کے سارا سامان کا حق ہے، اس حدیث میں من کو ذوی العقول
یعنی قاتل کے لئے استعمال کیا گیا، یعنی من سے قاتل اور مجاہد مراد ہے، اور باری تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ فہم من یشی
علی بطنہ، مخلوق میں سے بعض وہ ہیں جو اپنے بطن کے بل چلتے ہیں، اس مثال میں من کو پیٹ کے بل چلنے والے جانور
کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔

لفظ ما کا استحصال :- لفظ ار کا حقیقی استعمال تو یہ ہے کہ وہ غیر ذوی العقول کے لئے کیا جائے مگر مجازاً
کبھی کبھی ذوی العقول کے لئے بھی استعمال کر لیا جاتا ہے مگر یہ مذہب صرف بعض علماء اصول کا ہے۔ مگر اکثر علماء کا قول
یہ ہے کہ لفظ ما کا استعمال ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کے لئے عام ہے، غیر ذوی العقول میں ما کے
استعمال کی مثال، انی الدار، تو اس کے جواب میں ایسی چیز بولی جائے گی جو ذوی العقول میں سے نہ ہو یعنی از قسم اشیاء
ہو، جیسے درہم، دینار یا گھر کا کوئی سامان، کوئی انسان مرد و عورت میں سے جواب میں نہ بولا جائیگا۔
ما کا استحصال ذوی العقول میں :- تو اس کی مثال حق تعالیٰ کا ارشاد ہے، والسماء وابناھا قسم ہے آسمان
کی اور اس کے پیدا کرنے والے کی قسم اس آیت میں ما سے مراد حق تعالیٰ شانہ میں۔ اور ذوی العقول میں سے ہیں۔

فَاِذَا قَالَ مَنْ شَاءَ مِنْ عِبْدِي الْغُثُّ فَهُوَ حُرٌّ فَشَاءَ وَاعْتَقُوا نَعُوْهُمْ يَكُوْنُ كَلِمَةً مِّنْ عَامَّةٍ وَذَلِكَ لِاَنَّ
مَعْنَاهُ كُلُّ مَنْ شَاءَ الْعِتْقَ مِنْ بَيْنِ عِبْدِيْ فَهُوَ حُرٌّ وَكَلِمَةً مِّنْ فِيْ نَفْسِهَا عَامَّةٌ وَوُصِفَتْ بِصِفَةِ
عَامَّةٍ وَهِيَ الْمَشِيَّةُ وَمَنْ يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَاِنْ سَلَوُا الْكُلَّ لَا بُدَّ اَنْ يَعْتَقُوا حَيْثُ عَمِلَ بِمَعْنَى كَلِمَةٍ
مِّنْ بَخْلَابِ مَا اِذَا قَالَ مَنْ شَاءَ مِنْ عِبْدِيْ عِتْقَهُ فَاَعْتَقَهُ بِاسْمِ الْمَشِيَّةِ اِلَى الْمُخَاطَبِ فَاِنْ
لَهُ حَيِّثُ اَنْ يَعْتَقَهُمُ اِلَّا وَاحِدًا عِنْدَ اِنْفِصَالِ حَيْفَةٍ لِاَنَّ كَلِمَةً مِّنْ لِّلْعَبْدِ وَمِنْ لِّلْمُخَاطَبِ
فَلَا يَسْتَقِيْمُ الْعَمَلُ بِهَذَا اِلَّا اِذَا بَقِيَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ غَيْرُ مُحْتَقٍ وَكَذَا الْمَشِيَّةُ صِفَةٌ خَامَّةٌ
لِّلْمُخَاطَبِ وَقِيلَ كَلِمَةً مِّنْ لِّلْعَبْدِ فِي كُلِّ مِنَ الْمَثَالَيْنِ لَكِنْ فِي الْمَثَالِ الْاَوَّلِ كُلٌّ مِّنَ الْعَبْدِ
الشَّائِيْ بَعْضٌ مَّعْ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهِ فَيَعْتَقُ الْكُلَّ وَفِي الْمَثَالِ الثَّانِي وَاحِدٌ يَتَعَلَّقُ مَشِيَّةً
بِاَكْلِ دَفْعَةٍ فَلَا يَسْتَقِيْمُ اِلَّا بِتَخْصِيصٍ لِّبَعْضٍ وَلَكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّهُ اِنْ شَاءَ الْكُلَّ عَلَى التَّرْتِيْبِ
فَحِينَئِذٍ يَصْدُقُ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ اَنَّهُ شَاءَ عِتْقَهُ حَالِ كَوْنِهِ بَعْضًا مِّنَ الْعَبْدِ فَمَا تَمَلُّهُ فَاِنْ قَالَ
لَا مَتَبَّ اِنْ كَانَ مَا فِي بَطْنِيْ غَلَامًا فَانْتِ حُرَّةٌ فَوَلَدَتْ غَلَامًا وَجَارِيَةً لَمْ تَحْتَقِ نَفْسُ مِمْ
يَكُوْنُ كَلِمَةً مَّا عَامَّةٌ لِاَنَّ الْمَعْنَى حِينَئِذٍ اِنْ كَانَ جَمِيْعُ مَا فِي بَطْنِيْ غَلَامًا فَانْتِ حُرَّةٌ وَكَمْ يَكُنْ

كَذَلِكَ بَلَّغْنَا مَا فِي بَطْنِهَا غَلَامًا وَبَعْضُهُ جَارِيَةٌ فَلَمْ يُوجِدِ الشَّرْطَ لَا يَقَالُ فَحِينَئِذٍ
يَتَّبَعِي أَنْ يُعْبِتُ قُلُوبَهُمْ جَمِيعًا مَا تَلَسَّرَ مِنَ الْقَلْبَانِ فِي الصَّلَاةِ عَمَلًا يَقُولُهُ تَعَالَى فَأَنْقَرُوا مَا تَلَسَّرَ مِنَ
الْقَلْبَانِ لِأَنَّا نَقُولُ بِنَاءً الْأَمْرَ عَلَى التَّيْسِيرِ نَبْنِئُ ذَٰلِكَ

ترجمہ

پس جب کوئی آقا یہ کہے کہ میرے غلاموں میں سے جو کوئی آزاد ہونا چاہے وہ آزاد ہے پس سب
غلاموں نے آزادی چاہی تو سب آزاد ہو جائیں گے یہ کلمہ من کے عام ہونے پر تفریح ہے کیونکہ اس قول کے
معنی یہ ہیں کہ جس نے بھی آزادی چاہی میرے غلاموں میں سے تو وہ آزاد ہے اور کلمہ من فی نفسہ عام ہے اور صفت عام
سے موصوف کیا گیا ہے، صفت عام مشیت ہے (چاہنا) اور لفظ من بیان کا احتمال رکھتا ہے، پس اگر سب غلام آزاد ہونا
چاہیں تو ضروری ہے کہ تمام کے تمام آزاد ہو جائیں کلمہ من کے عموم پر عمل کرتے ہوئے، بخلاف اس صورت کے کہ آقا مشیت
کو مخاطب کی طرف نسبت کر کے کہے "میرے غلاموں میں سے جس کسی کو تم آزاد کرنا چاہو اسے آزاد کر دو، تو اس وقت
مخاطب کو یہ حق ہوگا کہ ایک کو چھوڑ کر سب کو آزاد کر دے امام صاحب کے نزدیک کیونکہ کلمہ من عموم کے لئے اور من
تبعض کے لئے ہے، پس نہیں درست ہوتا ان دونوں پر عمل مگر جب ان میں سے ایک غلام باقی رہ جائے جو آزاد
نہ کیا گیا ہو، اسی طرح اس جگہ (مشیت منسوب الی مخاطب ہے) لہذا مخاطب کے لئے خاص ہے، اور بعضوں
نے کہا کہ کلمہ من دونوں مثالوں میں تبعض کے لئے ہے لیکن پہلی مثال میں ہر عد شانی (آزادی چاہنے والا غلام) بعض
ہے غیر سے قطع نظر کے، پس سب آزاد ہو جائیں گے، اور دوسری مثال میں شانی ایک ہے اور اس کی مشیت دفعۃً
واحداً کل کے ساتھ متعلق ہے، اس لئے تبعض کے معنی بغیر تخصیص بعض کے درست نہ ہوں گے لیکن اس پر یہ
اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر مخاطب نے ترتیب وار ایک ایک کر کے سب کی آزادی چاہی تو اس وقت ہر ایک غلام
بد صادق آتا ہے کہ مخاطب نے اس کی آزادی چاہی ہے اور وہ بعض بھی ہے پس اس پر غور کر لیجئے۔

فان قال لامتنع ان كان ما في بطنك غلاماً ان پس اگر کوئی شخص اپنی باندی سے یہ کہے کہ تیرے پیٹ
میں جو کچھ ہے وہ گر بچہ ہو تو آزاد ہے، چنانچہ اس باندی نے ایک لڑکا اور ایک لڑکی پیدا کی تو باندی
آزاد نہ ہوگی، یہ کلمہ ہٹا کے عام ہونے کی تفریح ہے کیوں کہ اس وقت معنی سلام کے یہ ہیں کہ اگر تیرے
پیٹ میں مجموعہ جو کچھ ہے وہ غلام ہو تو آزاد ہے، مگر ایسا نہیں ہوا، مگر اس کے پیٹ میں جو کچھ تھا اس
کا بعض حصہ تو غلام تھا اور بعض دوسرا حصہ جاریہ تھا لہذا شرط نہیں پائی گئی۔

یہاں پر ایک اعتراض ہے، وہ یہ ہے کہ اس صورت میں تو مناسب ہے کہ جمیع تیسر من القرآن
کا نامزدیں بڑھنا واجب ہو اللہ تعالیٰ کے اس قول پر عمل کرتے ہوئے کہ فرمایا ہے فاقروا ایس من القرآن اس لئے کہ
ہم جواب دیں گے حکم کی بناء سہولت پر ہے، آسانی کے لئے ایسا کہا گیا ہے، اور تیسرا اسکے برخلاف ہے (پورا
قرآن بڑھنا دشوار ہے) لہذا آسانی دشواری سے بدل جائے گی۔

تشریح

من کے جام ہونے پر تفریعات نہ بقول شارح ماتن مصنف نے کلمہ من کے عام ہونے پر بطور تفریح کے ایک فقہی جزئیہ ذکر فرمایا۔ اور وہ یہ ہے۔ من شاء من عبیدی العتق فھو حر۔ میسر غلاموں میں سے جو غلام آزاد ہونا چاہے۔ تو پس وہ آزاد ہے۔ اس مثال میں کلمہ من عام ہے۔ اور اس کی صفت یعنی لفظ شام کے بھی عام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ من کی جانب مسند ہے۔ اور من مسند الیہ عام ہے۔ اس کی جانب شارح کے مسند ہونے کی وجہ سے شام بھی عام ہو گیا۔ لہذا من مسند الیہ عام اور شام اس کی صفت اور مسند ہونے کے سبب عام ہے۔ اور من عبیدی کا من برائے تبعیض ہے۔ مگر تبعیض کے معنی لفظ من کے اس وقت ہوں گے۔ جب من کا مدخول کوئی ایسی چیز ہو۔ جس کے اجزاء کرنا ممکن ہو۔ اور جب تک تبعیض کے خلاف کوئی قرینہ نہ پایا جائے تو من کو برائے تبعیض پر ہی محمول کیا جائے گا۔ مگر متن میں مذکور مثال میں من کے تبعیض کے خلاف قرینہ پایا جاتا ہے۔ اس طرح پر کہ شام کی مشیت کلمہ من کی جانب منسوب ہے۔ اور من الفاظ عموم میں سے ہے۔ لہذا صفت بھی عموم کی تاکید کرتی ہے۔ پس مشیت و صفت عام ہونے کی بناء پر اس بات کا قرینہ ہے کہ من عبیدی کا من برائے تبعیض نہیں۔ بلکہ برائے بیان ہے۔ اور عبارت کا مفہوم یہ ہو گا۔ میرے غلاموں میں سے جو شخص آزاد ہونا چاہے۔ تو وہ سب آزاد ہیں۔ لہذا اگر تمام کے تمام غلام آزاد ہونا چاہتے گے۔ تو من کے عموم کی بناء پر سب کے سب آزاد ہو جائیں گے۔ مع کے تبعیض ہونے کی مثال۔ اور اگر کسی نے کسی شخص کو مخاطب کر کے کہا من شئت من عبیدی العتق فاحتقہ میرے غلاموں میں سے جس غلام کو تو آزاد کرنا چاہے۔ تو تو اس کو آزاد کر دے۔ مطلب یہ ہے کہ اس نے اپنے غلاموں کی آزادی کو مخاطب کی مشیت پر معلق کر دیا۔ تو بقول امام ابو حنیفہ۔ مخاطب اس کے کسی ایک غلام کو چھوڑ کر باقی تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا حق رکھتا ہے۔ اور ترتیب دار اگر سارے غلاموں کو آزاد کیا تو سب کے سب غلام آزاد ہو جائیں گے۔ لیکن وہ غلام جس کو سب سے آخر میں آزاد کیا ہے وہ آزاد نہ ہو گا۔ اور اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو بیک وقت آزاد کر دیا۔ تو سولے ایک غلام کے باقی سب آزاد ہو جائیں گے۔ اس ایک غلام کے متعین کر دینا اختیار آقا کو حاصل ہو گا۔

صاحب کی رائے۔ اس مسئلے میں صاحبین فرماتے ہیں کہ مخاطب کو اختیار ہے کہ وہ بلا تفریق سارے غلاموں کو آزاد کر دے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں کلمہ من کے عموم پر عمل ہو جائیگا۔ ان کے نزدیک من عبیدی کا من برائے بیان ہے۔

امام صاحب کی دلیل امام صاحب فرماتے ہیں۔ اس مثال میں کلمہ من برائے عموم ہے۔ اور کلمہ من برائے تبعیض ہے۔ اس وجہ سے کہ تبعیض کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہیں ہے۔ اور جب کلمہ من عموم کے لئے اور کلمہ من تبعیض کیلئے ہے تو دونوں ہی پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اور یہ اسی وقت ممکن ہے۔ جب تمام غلاموں میں سے کوئی ایک غلام آزاد نہ ہو۔ اور باقی سب کے سب آزاد ہو جائیں۔

صاحب توضیح کی رائے۔ اس مسئلے میں صاحب توضیح فرماتے ہیں۔ مذکورہ دونوں مثالوں۔ یعنی مثال اول من

شاء بن عبیدی العتق فہو حو اور دوسری مثال من شئت من عبیدی العتق فاعتقہ میں کلمہ من برائے
تبعیض ہے اور پہلی مثال من شاء بن عبیدی العتق فہو حو میں تمام غلام اس لئے آزاد ہو جائیں گے کہ ان
کی آزادی کو خود ان کی مشاء پر معلق کیا گیا ہے۔ لہذا جب سب کے سب غلام اپنی اپنی آزادی چاہیں گے تو ہر غلام
اپنے طور پر دوسرے سے قطع نظر منفرد اور بعض ہے۔ اس ترکیب سے من کے تبعیض پر عمل ہو جائے گا
اور من کی عمومیت بھی برقرار رہے گی۔ اور دوسری مثال من شئت من عبیدی العتق فاعتقہ میں شائی
پر عمل نہ والا صرف مخاطب واحد ہے۔ اس لئے اس کی مشیت تمام غلاموں کے لئے ایک ساتھ ہوگی۔ تو من کے
تبعیض کے معنی اس وقت درست ہوں گے جب بعض غلاموں کو آزادی سے جدا کیا جائے چنانچہ ایک غلام کو چھوڑ
کہ باقی تمام غلام آزاد ہوں گے۔

ایک اعتراض بدوکتبہ بدو غلبہ انشاء البکل علی المقتیب اعتراض کی تقریر من شاء بن عبیدی میں
بھی اگر مخاطب نے تمام غلاموں کی آزادی کو چاہ لیا اور وہ سب کے سب بغیر کسی کو استثناء نہ کرے آزاد ہو گئے
تو من کے تبعیض پر عمل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ مخاطب نے تمام غلاموں کی آزادی کو ترتیب وار چاہا
ہے۔ یعنی ایک ایک کر کے آزاد کیا ہے۔ لہذا اس طریقہ پر تمام غلاموں پر صادق آئیگا کہ وہ تمام غلاموں کا بعض ہے
اس صورت پر تمام غلام آزاد بھی ہو جاتے ہیں۔ اور من تبعیض کے لئے باقی رہتا ہے۔ جب کہ ماکا اعظم اس کے
خلاف ہیں۔ ان کے نزدیک من شئت والی مثال میں ایک غلام کا آزادی سے مستثنیٰ رہنا ضروری ہے۔
الجواب :- شارح نے فرمایا قتائل فیہ اس پر غور کر لو۔ میں جواب کی جانب اشارہ کیلئے ہے۔ جس کا خلاصہ
یہ ہے کہ مخاطب کے ساتھ مشیت کے تمام غلاموں کے ساتھ متعلق ہونا اندرونی و باطنی امر ہے۔ اور امور باطنیہ
پر حکم مرتب نہیں ہوتا۔ بلکہ تمام غلاموں کے آزاد کرنے سے ظاہر نہیں معلوم ہوتا ہے کہ اس نے تمام غلاموں کی آزادی
کا ارادہ کیا ہے اور اسی صورت میں تبعیض کے معنی باقی رکھنے کے لئے آزادی سے بعض کو خارج کرنا ضروری ہے۔
الحاصل یہ ثابت ہو گیا کہ من شئت والی صورت میں من تبعیض پر عمل کرنے کے لئے ایک غلام کا آزادی سے باقی
رہنا ضروری ہے۔

فان قال لامہ انہ کان مافی بطنک غلاما فانہ حوق الخ :- پس اگر آقا نے اپنی باندی سے کہا
تیسرے پیٹ میں جو کچھ ہے۔ وہ لڑکا ہے۔ تو تو آزاد ہے۔ پس باندی نے ایک لڑکا اور ایک لڑکی پیدا کی۔ تو
باندی آزاد نہ ہوگی۔

ما کے عام ہونے کا بیان :- اس عبارت میں کلمہ ما کے عام ہونے پر ایک مثال بطور تفریع بیان کی گئی ہے۔
چنانچہ مصنف نے فرمایا۔ اگر کسی آقا نے اپنی ملوک باندی سے کہا کہ اگر تیرے پیٹ میں لڑکا ہے تو تو آزاد ہے۔
لیکن اس باندی نے ایک لڑکا اور ایک لڑکی جنی۔ تو یہ باندی آزاد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس مثال میں کلمہ
ما عام ہے۔ اس لئے معنی یہ ہونے کے تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے۔ اگر وہ سب کا سب لڑکا ہے۔ تو تو آزاد ہے۔

اور باندی جب لڑکی اور لڑکا جنی تو یہ نہیں ہوا کہ باندی کے پیٹ میں سارا کا سارا لڑکا ہی ہے۔ بلکہ اس کے پیٹ میں جو کچھ ہے۔ اس کا بعض حصہ مرد کا ہے۔ اور دوسرا بعض حصہ لڑکی ہے۔ لہذا شرط نہیں پائی گئی۔ اسلئے باندی آزاد نہ ہوگی۔

اس حکم پر ایک اعتراض یہ ہے کہ طائی بطنک میں کلمہ مارشی کے معنی میں ہے۔ اور شی نکرہ ہے۔ اور کلام موجب میں نکرہ خصوصاً کا فائدہ دیتا ہے۔ لہذا مثال مذکور کے معنی یہ ہوں گے کہ اگر تیرے پیٹ میں کوئی چیز لڑکا ہو۔ تو آزاد ہے۔ لیکن باندی نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو پیدا کیا۔ تو کوئی چیز یعنی پیٹ میں مرد کا ہونا پایا گیا۔ اور جب شرط پائی گئی تو باندی آزاد ہو جانا چاہیے۔

الجواب۔ اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ اس مثال میں مائیکہ کے معنی میں نہیں ہے۔ بلکہ معنی معرف بالام کے معنی میں ہے۔ اور وہ بھی لام استغراق کے معنی میں۔ اور یہ معرف لام استغراق عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ لہذا مطلب یہ ہوگا کہ تیرے پیٹ میں اگر سب کا سب لڑکی ہے۔ تو آزاد ہے۔ اور جب لڑکا اور لڑکی دونوں پیدا ہوئے۔ تو پیٹ میں پورے کا پورا لڑکا ہونا ثابت نہ ہوا۔ بلکہ کچھ حصہ میں لڑکا اور پیٹ کے کچھ حصہ میں لڑکی ہوئی۔ لہذا شرط نہیں پائی گئی۔ اس لئے باندی آزاد نہ ہوگی۔

اعتراض ثانی کلمہ عام کے عموم پر۔ کلمہ مار کو اگر عموم پر محمول کیا جائے۔ تو حق تعالیٰ کے ارشاد فاروڈ ما تیسرین القرآن۔ تم جو آسان ہو قرآن میں سے وہ تلاوت کرو۔ لہذا نمازی کے لئے قرآن کا جتنا حصہ پڑھنا آسان ہو سب کا سب تلاوت کرنا ضروری ہونا چاہیے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

الجواب۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آیت فاروڈ ما تیسرین القرآن میں حکم کی بنیاد آسانی اور سہولت پر ہے۔ یعنی جتنا تم تلاوت کرنا آسان ہو وہ پڑھو۔ اگر تمام ما تیسر کو واجب کر دیا گیا۔ تو عشر پیدا ہو جائے گا۔ اور آسان کے بجائے تنگی اور دشواری لازم آئے گی۔ اس وجہ سے تمام ما تیسر کی قرأت واجب نہیں کی گئی۔ اور آیت کا مفہوم یہ لیا گیا کہ انفرادی طور پر جہاں سے پڑھنا تم کو آسان معلوم ہو۔ وہاں سے پڑھو۔ یہ مراد نہیں کہ اجتماعی طور پر جہاں جہاں سے تم کو آسان ہو۔ وہاں وہاں سے پڑھو۔

وَمَا جِيءَ بِمَعْنَى مَنْ يَجَازُ الْقَوْلَ تَعَالَى وَالسَّامِعَ وَمَا سَأَلَهَا وَلَوْ سَعَرَ مِنْ مِثْلِ ذَلِكَ فِي مَنْ عَلَى مَا ذَكَرْتُ لِقَلْبِهِ وَيَدْخُلُ فِي صِفَاتٍ مَنْ يُحَقِّقُ أَيْضًا تَقَرُّلُ مَا زِيدَ فِي جَوَابِهِ الْكَوْنُ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَأَنْتَ حَوَّاءُ مَا طَابَ لَكُمْ إِي الطَّيِّبَاتِ لَكُمْ وَكُلَّ لِلْحَاظَةِ عَلَى سَبِيلِ الْأَمْرِ إِي جَعَلَ كُلَّ ذَرَّةٍ كَانَ لَيْسَ مَعَهُ غَيْرُهُ فَهَذَا أَيْسَمَى عَنْهُمْ الْأَفْرَادُ وَهِيَ تَصَحُّبُ الْأَسْمَاءِ فَتَحْمِلُهَا إِي تَدْخُلُ عَلَى الْأَسْمَاءِ فَتَحْمِلُهَا دُونَ الْأَفْعَالِ لِأَنَّهَا لِزِمَةِ الْأَضَافَةِ وَالْمُضَافِ إِلَيْهِ لَا يَكُونُ إِلَّا اسْمًا فَإِنْ قَالَ كُلُّ امْرَأَةٍ

اتَزَوَّجَهَا فَهِيَ طَالِقٌ يَحْتَبُ بِتَزْوِجِ كُلِّ امْرَأَةٍ وَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ عَلَى امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ مَرَّتَيْنِ
وَلَمَّا كَانَتْ كَلِمَةً كُلِّ لِعَمُومٍ مَدْخُولِهَا فَإِنْ دَخَلَتْ عَلَى الْمُسْكَرَةِ وَجَبَتْ عُمُومُ أَفْرَادِهِ لِأَنَّهُ
مَدْخُولُهَا لَعَنَهُ وَإِنْ دَخَلَتْ عَلَى الْمَعْرُوفِ وَجَبَتْ عُمُومُ أَجْرَائِهِ لِأَنَّهُ مَدْخُولُهَا عَرُوفًا وَلِهَذَا
لَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ كُلُّ تَطْلِيقَةٍ يَقَعُ الثَّلَاثُ وَإِنْ قَالَ كُلُّ التَّطْلِيقَةِ يَقَعُ وَاحِدَةٌ حَتَّى تَكُونِ ابْنَتَانِ
قَوْلُهُمْ كُلُّ رَمَانٍ مَأْكُولٌ وَكُلُّ الرُّمَانِ مَأْكُولٌ بِالصَّدَقِ وَالْكَذِبِ أَيْ بِصَدَقِ الْأَوَّلِ وَكَذِبِ الثَّانِي
لِأَنَّ مَعْنَى الْأَوَّلِ كُلُّ فَرْدٍ مِنَ الرُّمَانِ مِمَّا يَصْلَحُ أَنْ تَأْكُلَ وَهُوَ صَادِقٌ وَمَعْنَى الثَّانِي كُلُّ أَجْزَاءِ
الرُّمَانِ مِمَّا يَأْكُلُ وَهُوَ كَذِبٌ لِأَنَّ الْقِسْمَ لَا يَأْكُلُ قَطُّ۔

ترجمہ

اور لفظ ما مجازاً مثنیٰ کے معنی میں آتا ہے جسے اللہ تعالیٰ کا قول "وَالسَّامِرَةُ وَابْنَاهَا" اور مصنف نے
سکرہ میں اس طرح کی مثال پیش نہیں کی جیسا کہ میں نے ذکر کیا ہے کہ من، ما کے معنی میں بہت کم
استعمال ہوتا ہے۔

ویدخل فی صفات من یعقل :- اور سکرہ ما ذوی العقول کی صفات میں بھی داخل ہوتا ہے جیسے تم کہتے ہو ما
زید، زید کیا ہے تو اس کا جواب کریم ہوتا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا، فَا نَحْنُ اطَّابُ لَكُمْ، یہاں بھی ما سے ذوی
العقول مراد ہیں معنی الصیبات لکم، وہ عورتیں جو تم کو پسندیدہ ہوں۔

وکل للأحاطة علی سبیل الأفراد :- اور کل علی سبیل الأفراد احاطہ افراد کے لئے آتا ہے یعنی ہر فرد کو اس کے
ساتھ کر دیتا ہے گویا اس کے ساتھ دوسرا ہو، ان کا نام عموم افراد رکھا جاتا ہے۔

وہی قصصہ الاسماء فتعھا :- اور وہ اسماء کے ساتھ آتا ہے اور انھیں عام بنا دیتا ہے یعنی کل اسماء پر داخل ہوتا
ہے اور ان کو عام کر دیتا ہے، انحال پر لفظ کل داخل نہیں ہوتا اس لئے کہ کل کے لئے اضافت لازم ہے اور مضاف
الیہ صرف اسم ہی ہو سکتا ہے (فعل مضاف الیہ نہیں ہوتا) پس اگر اس نے کل امرأۃ تزوجھا فہی طالق کہا تو مروت
سے نکاح کرنے میں حائل ہو جائے گا اور ایک عورت پر دو مرتبہ طلاق واقع نہ ہوگی اور چونکہ کلمہ کل اپنے مدخل میں عموم

کے لئے آتا ہے پس اگر لفظ کل اسم نہ پر داخل ہو تو افراد کے عموم کو ثابت کرتا ہے، کیونکہ افراد کا عموم اس کا
لغوی مدلول ہے، اور اگر اسم معرف پر داخل ہو تو اسکے اجزاء میں عموم ثابت کرتا ہے اس لئے کہ یہ کل عرفاً مدلول ہے
اس لئے کہ اگر اس نے کہا انت طالق کل تطلیقہ تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور کل التطلیقہ کہا تو ایک طلاق واقع

ہوگی، چنانچہ لوگوں نے کل رمان ماکول اور کل الرمان ماکول کے درمیان فرق کیا ہے اور پہلے کو صادق اور دوسرے
کو کاذب کہا ہے یعنی اول صادق اور ثانی کاذب ہے، کیونکہ پہلے جمع کے معنی یہ ہیں، انار کا ہر فرد کھائے جانے
کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہ صادق ہے اور دوسرے معنی یہ ہیں انار کا ہر جز کھائے جانے کے قابل ہے یہ کاذب

ہے کیونکہ اس کا چھلکا نہیں کھایا جاتا۔

تشریح | ماتن نے فرمایا۔ اور کلمہ ما بجاڑا من کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ قسم آسمان کی۔ اور اس کی جس نے اُس کو بنایا۔ یعنی پیدا کیا۔ ماتن نے یہ مسئلہ کہ من بھی ملک کے معنی میں بجاڑا استعمال کیا جاتا ہے بیان نہیں کیا۔ کیونکہ اس کا یہ استعمال قلیل ہے۔

جب کہ کلمہ ما بمعنی من کثرت سے استعمال کیا جاتا ہے۔ اس لئے کثیر الاستعمال کا ذکر مصنف نے کر دیا۔ اور جو قلیل الاستعمال ہے۔ اس کا ذکر نہیں کیا۔

ویدخل فی صفات من یعقل۔ شارح فرماتے ہیں۔ کلمہ مذوی العقول کی صفت میں بھی داخل ہوتا ہے جیسے مازید۔ یہ کیا ہے تو اس کے جواب میں کریمؒ بولا جاتا ہے۔ یعنی وہ سخی ہے جو ذوی العقول کی صفات میں ہے۔ اسی طرح حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ فَاَنْذِرْهُم مَّا طَابَ لَكَ مِنْ النِّسَاءِ۔ عورتوں میں سے جو تم کو پسندیدہ ہوں ان سے نکاح کرو۔ اس جگہ ما سے عورتیں مراد ہیں۔ اور عورتیں ذوی العقول میں سے ہیں۔ مگر اس جگہ عورتوں کی ذات مراد نہیں ہے۔ بلکہ ان کی صفات یعنی طیبات مراد ہے۔ یعنی جو عورتیں تمہارے نزدیک طیبہ ہوں ان سے نکاح کرو۔ دیکھ لیا حاطہ جہ اور کلمہ کل احاطہ کے لئے آتا ہے۔ مصنف نے علی سبیل الافراد کی قید کا اضافہ کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کل افراد یا اجزاء کے احاطہ کے لئے علی سبیل الافراد افراد کو ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے یعنی لفظ کل جس اسم پر داخل ہوتا ہے۔ اُس کے افراد کو اس طرح کر دیتا ہے جیسے اس کے ساتھ دوسرا نہیں ہے۔ اصطلاح اس کو عموم افراد کہا جاتا ہے۔ جیسے کل انسان حیوان میں قصیدہ موجب کتبہ ہے۔ انسان موضوع۔ اور حیوان اس کا محمول ہے اور کل جن سور ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ حیوان کا ثبوت انسان کے ہر فرد کو اس طرح ہے کہ اس کے ساتھ دوسرا شریک نہیں ہے یعنی انسان کا ایک ایک فرد حیوان ہے۔ ایسا نہیں ہے۔ کہ انسان کے تمام افراد اجتماعی طور پر حیوان ہیں۔

کلمہ کل کی دوسری مثال۔ کل امرأۃ لی تدخل الدار فہی طالح۔ میری ہر بیوی جو مکان میں اندر داخل ہو تو وہ طلاق والی ہے۔ اگر ان میں سے کوئی ایک بیوی مکان کے اندر داخل ہوئی۔ تو اس پر طلاق واقع ہو جانے کی دوسری بیویوں کے دخول پر اس کی طلاق موقوف نہ رہے گی۔ اس لئے لفظ کل ہر فرد کو علیحدہ علیحدہ بیان کرنے کیلئے آتا ہے۔ مصنف نے رائے یہ مصنف نے فرمایا لفظ کل جب اسم پر داخل ہوتا ہے۔ اور ان میں عموم پیدا کر دیتا ہے۔ اور لفظ کل فعل پر داخل نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے لفظ کل کے لئے اضافہ لازم ہے۔ اپنے مدخل کو ہمیشہ مضاف الیہ بنا دیتا ہے۔ جبکہ مضاف الیہ ہونا صرف اسم کی خصوصیت ہے۔ اس لئے لفظ ہمیشہ اسم پر داخل ہوگا۔ فعل پر داخل نہ ہوگا۔ کل کے اسم پر داخل ہونے کی مثال۔ کل چونکہ عموم اسم پر دلالت کرتا ہے اس لئے اگر کسی نے کہا کل امرأۃ اندر دجھا فہی طلاق۔ ہر وہ عورت جس سے میں نکاح کروں تو وہ طلاق والی ہے۔ یہ کہنے کے بعد وہ جس عورت سے بھی نکاح کرے گا اس پر طلاق پڑ جائے گی۔ الحاصل یہ کہنے کے بعد وہ جس قدر عورتوں سے بھی نکاح کریگا سب

پر طلاق پڑتی جائے گی۔ البتہ اگر ایک عورت سے دوسری مرتبہ نکاح کرے تو دوسری دفعہ اب اس پر طلاق نہ واقع ہوگی۔ اس لئے کہ ایک عورت سے دو دفعہ طلاق واقع ہونے کی صورت میں فعل نکاح میں تو عموم ہو جاتا ہے۔ مگر اسم میں عموم نہیں ہوتا۔ کیونکہ عورت تو وہی ایک ہے تو فعل نکاح اس کے ساتھ دو دفعہ کیا گیا ہو۔ جب کہ لفظ کل بلا واسطہ و بالقصد اسماء کے عموم پر دلالت کرتا ہے۔ نہ کہ افعال کے عموم پر۔

لفظ کل اگر اسم فاعل ہو۔ لفظ کل جس اسم پر داخل ہوتا ہے۔ اُس کو عام بنا دیتا ہے۔ اس لئے اگر کل اسم نکرہ پر داخل ہو تو نکرہ کے افراد کے عموم کو ثابت کرے گا۔ اس وجہ سے کہ کلمہ کل کے افراد کا عموم مدلول لغوی ہے۔ لہذا اس کے افراد کا عموم باعتبار لغت کے ثابت ہوگا۔ کہ جس اسم نکرہ پر کل داخل ہوا ہے۔

لفظ کل اگر معرفہ چودا اعلیٰ ہو۔ اور اگر لفظ اسم معرفہ پر داخل ہو تو معرفہ کے اجزاء کا عموم ثابت کرے گا۔ اس لئے کہ کلمہ کل کے مدخل کے اجزاء کا عموم کلمہ کل کا مدلول عرفی ہے۔ لہذا عرفاً کلمہ کل کے ذریعہ عرفاً اس چیز کے اجزاء میں عموم ثابت ہوگا۔ جس میں کلمہ داخل ہوا ہے۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ کلمہ کل جب نکرہ میں داخل ہوگا تو عموم افراد پر دال ہوگا۔ اور اگر معرفہ پر داخل ہوگا تو اسم کے اجزاء کے عموم پر دلالت کرے گا۔ چونکہ اجزاء کا مجموعہ کل ہوتا ہے۔ اور افراد کا مجموعہ کل ہوتا ہے۔ اور کل اپنے افراد پر بولی جاتی ہے۔ یعنی کل کی جاتی ہے۔ جیسے زید انسان میں زید جزئی ہے۔ اور انسان اس کی کلی ہے۔ اور زید کا معمول واقع ہے لیکن کل اپنے اجزاء پر معمول نہیں ہو کرتا۔ چنانچہ زید زید نہیں کہا جائے گا۔

نکرہ اور معرفہ کا باہمی فرق: ایک شخص نے اپنی زوجہ سے انت طالق کل تطلیق کہا تو بیوی پر تین طلاقیں ہو جائیں گی اور اگر کہا انت طالق کل التطلیق تو صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ پہلی مثال میں لفظ کل نکرہ پر داخل ہے۔ اس لئے طلاق کے افراد میں عموم ثابت کرے گا۔ اور طلاق کے افراد کل تین ہیں۔ اس لئے عورت پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور دوسری مثال میں کل معرفہ پر داخل ہے۔ اس لئے طلاق کے اجزاء کے عموم پر دلالت کرے گا یعنی طلاق کو اس کے تمام اجزاء کے ساتھ واقع کرے گا۔ اور طلاق کے تمام اجزاء کا مجموعہ ایک ہی طلاق ہے۔ اس لئے معرفہ کی صورت صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔

نکرہ و معرفہ کے درمیان فرق کی دوسری مثال: مصنف نے فرمایا۔ کل رمان ماکول ہر انار ماکول ہے۔ کہنا صحیح ہے۔ اور کل الزمان ماکول کہنا صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ پہلی صورت جس میں کل نکرہ رمان پر داخل ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر ہر فرد انار کا ماکول ہے۔ یعنی کھایا جاتا ہے۔ درست ہے۔ اور دوسری مثال کل الزمان ماکول۔ انار کا ہر جزو کھایا جاتا ہے۔ غلط ہے۔ اس لئے کہ انار کے دانے کھائے جاتے ہیں۔ اس کا گودا۔ اور چھلکا نہیں کھایا جاتا۔

وَإِذَا وَصَلَتْ بِمَا أَدْبَجْتَ عُمُومَ الْأَفْعَالِ بَانَ يَقُولُ كَلَّمَا تَزَوَّجْتَ امْرَأَةً فَلَهَا طَلَقٌ مَعَهَا كُلُّ دَقِئَةٍ
اَنْزَوْجَ امْرَأَةً فَلَهَا طَلَقٌ فَهُوَ قَصْدُ اَيُّقَعُ عَلَى عُمُومِ التَّزْوِيجَاتِ وَيَنْبَتُ عُمُومِ الْأَسْمَاءِ فِيهِ ضَمْنًا

لَا نَعْمُ الْتَزْوِجُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِعُمُومِ النِّسَاءِ فَيَحْتَثُّ بِكُلِّ تَزْوِجٍ سَوَاءٌ تَزَوَّجَ امْرَأَةً أَوْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً بَعْدَ امْرَأَةٍ كَعُمُومِ الْأَفْعَالِ فِي كُلِّ أَحْيٍ كَمَا أَنَّ عُمُومَ الْأَفْعَالِ يَثْبُتُ فِي لَفْظِ كُلِّ خُفْنِ الْعُمُومِ الْأَسْمَاءِ بِعَكْسِ كَلِمَتِهِ كُلَّمَا -

ترجمہ

اور لفظ کل جب ما کے ساتھ مل کر آتا ہے فعل میں عموم ثابت کرتا ہے مثلاً کوئی شخص کہتا ہے کہما تزوجت امرأة فہی طالق اس کے معنی یہ ہیں کہ جس وقت میں نکاح کروں کسی عورت سے تو وہ طلاق والی ہے تو بالقصیدہ تزویجات کے عموم پر محمول ہوتا ہے۔

ویشبہ عموم الاسماء فیہ ضمناً - اور اس میں عموم اسماء ضمنی طور پر ثابت ہوتا ہے اس لئے تزویج و نکاح کرنے میں عمومیت بغیر عورتوں میں کے عموم کے نہیں ہوتا۔ لہذا قائل ہر ایک تزویج سے عانت ہو جائیگا، خواہ ایک عورت سے کئی بار شدی کرے یا متعدد عورتوں سے شادی کرے جیسے عموم افعال کلمہ کل میں، یعنی کلمہ کلما کے برعکس کلمہ کل میں عموم افعال عموم اسماء کے ضمن میں ثابت ہوتا ہے۔

تشریح

کلمہ کل اگر لفظ ما کے ساتھ متصل ہو اور کلمہ کل اگر لفظ ما کے ساتھ متصل ہو تو افعال میں عموم پیدا کر دیتا ہے۔ افعال سے مراد ان کے مصدر ہیں، اس لئے کلی الیہا کلمہ ہے جس کے لئے اضافت لازم ہے۔ یعنی ہمیشہ مضاف ہوتا، اور چونکہ فعل مضاف الیہ نہیں ہو سکتا اس لئے فعل پر ما مصدر پر داخل کر کے اس کو مصدر کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ تاکر وہ مصدر کی تادیل میں ہو کر مضاف الیہ بن سکے، مگر یہ فعل یعنی وقت ہوتا ہے جیسے کلمہ تزوجت امرأة فہی طالق کے معنی یہ ہیں۔ کل وقت انزوج امرأة فہی طالق جس وقت بھی کسی عورت سے نکاح کروں تو اس کو طلاق ہے مراحتہً وبالقصیدہ قول تزویجات کے عموم پر دال ہے۔ یعنی جب جب تزویج کا وجود ہو گا تب تب طلاق واقع ہوگی۔ مگر افعال کے عموم کے ضمن میں اسماء کا عموم بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ اس وجہ سے افعال اسماء سے جدا نہیں ہوتے ہیں۔ اسلئے جب افعال کے اندر عموم پایا جائے گا۔ تو اس کے ضمن میں اسماء پر بھی عموم پایا جائے گا۔ اس لئے تزویج میں عورتوں کے عموم کے بغیر عموم حاصل نہیں ہوتا۔ لہذا جب عموم افعال کے ضمن میں عموم اسماء بھی حاصل ہوتا ہے۔ لہذا جب کسی کلمہ تزوجت امرأة فہی طالق کہا، تو کہنے والا جتنی مرتبہ نکاح کرے گا تو عانت ہو جائیگا۔ یعنی اس کی منکوحہ پر طلاق پڑ جائے گی۔ عام اس سے کہ ایک ہی عورت سے متعدد مرتبہ نکاح کرے۔ یا چند عورتوں سے نکاح کرے۔

وَكَلِمَةُ الْجَمِيعِ تَوْجِبُ وَجُوبَ الْاجْتِمَاعِ دُونَ الْاِنْفِرَادِ كَمَا كَانَ فِي لَفْظِ كُلِّ فَيَحْتَبِرُ جَمِيعٌ مَّا صَدَقَ عَلَيْهِ مَا بَعْدَهُ مَجْتَمِعَةً مَعَ احْتِیٰ اِذَا قَالَ جَمِيعٌ مَنْ دَخَلَ هَذَا الْحِصْنَ اَوْ لَا فَكَلِمَةُ مِنَ النَّفْلِ كَقَدْ اَدْخَلَ عَشْرًا مَعًا اَنَّ لَهُمْ نَفْلًا وَاحِدًا بَيْنَهُمْ جَمِيعًا وَالنَّفْلُ هُوَ مَا يُعْطِيهِ الْاِمَامُ زَائِدًا

عَلَى سَهْمِ الْغَنِيمَةِ فَإِنْ دَخَلَ عَشْرَةٌ مَعَافَى صُورَةٍ الْجَبِيعِ يَأْتُونَ أَكْلُ مُشْتَرَكٍ بَيْنَ ذَلِكَ النَّفْلِ الْمَوْعُودِ
عَمَلًا بِحَقِيقَةٍ وَإِنْ دَخَلُوا فَرَادَى يَسْتَعِينُ النَّفْلَ الْأَوَّلَ خَاصَّةً عَمَلًا بِمَجَازِهِ وَهُوَ أَنْ يُجْعَلَ بِمَعْنَى كُلِّ
وَأَعْرَضَ عَلَيْهِ بَأَنَّهُ يَلْتَمِ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ حِينَئِذٍ وَالْجَوَابُ أَنَّهُ لَا يَسْتَعَارُ بِمَعْنَى كُلِّ بَعْضِهِ
لَا أَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ كَانَ لِلْكُلِّ نَفْلٌ تَامٌ فِي صُورَةٍ مَا دَخَلُوا مَعًا بَلْ هُوَ مُجَازٍ عَنِ السَّابِقِ فِي الدُّخُولِ لِوَحْدِهِ
كَانَ أَوْ جَمَاعَةً فَيَكُونُ لِلْجَمَاعَةِ نَفْلٌ وَاحِدٌ كَمَا هُوَ لِلأَوَّلِ الْوَاحِدِ عَمَلًا بِعُصُومِ الْمَجَازِ وَالْأَوَّلَى أَنْ يُقَالَ
إِنَّ الْغَرَضَ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ هُوَ ظَهَارُ الشَّجَاعَةِ وَالْجَلَادَةِ فَإِذَا اسْتَحَقَّ جَمَاعَةً بِاعْتِبَارِ ظَاهِرِ مَعْنَاهُ
الْبَحْثِ فِي فَا سَبْحًا قَاتِي الْوَاحِدِ كَهُ بِالطَّرِيقِ الْأَوَّلَى بِدَلَالَةِ النَّصِّ لِأَنَّهُ فِيهِ أَظْهَارُ كَمَالِ الشَّجَاعَةِ وَفِي
كَلِمَةٍ كُلِّ حَيْثُ لِكُلِّ مَنَّهُمْ النَّفْلُ يَعْنِي إِذَا تَأَمَّلَ كُلٌّ مِنْ دَخَلَ هَذَا الْجَيْشِ أَوَّلًا فَلَهُ مِنَ النَّفْلِ كَذَا
فَدَخَلَ عَشْرَةٌ مَعَافَى يَجِبُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مَنَّهُمْ نَفْلٌ تَامٌ لِأَنَّ كَلِمَةَ كُلِّ لِلْإِحَاطَةِ عَلَى سَبِيلِ الْفَرَادِ
فَاعْتَبِرْ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الدَّاخِلِينَ كَانَ لَيْسَ مَعَهُ غَيْرُهُ وَهُوَ أَوَّلُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَنْ تَخَلَّفَ مِنَ النَّاسِ
وَكَمْ يَدْخُلُ وَلَوْ دَخَلَ عَشْرَةٌ فَرَادَى كَانَ النَّفْلُ لِلأَوَّلِ خَاصَّةً لِأَنَّ الْأَوَّلَ مِنْ كُلِّ دَجِهٍ وَكَلِمَةُ
كُلِّ يَحْتَمِلُ الْخُصُوصَ

ترجمہ

اور لفظ جمع و جوہ اجتماع کو واجب کرتا ہے افراد کو نہیں جب کہ کلمہ کل میں عموم انفرادی ثابت ہے لہذا لفظ جمع کے بعد والے سارے افراد جن چیزوں پر صلوق آتے ہیں وہ ساری چیزیں اجتماعی طور پر اکٹھا سمیٹ رہی ہوں گی، یہاں تک کہ جب کوئی امام جہاد کے موقع پر کہتا ہے کہ وہ تمام لوگ جو اولا اس قلعہ میں داخل ہوں گے ان کے لئے مال غنیمت سے اتنا ہے پس دس افراد ایک ساتھ داخل ہوئے تو ان دسوں کے لئے ایک ہی نفل ہوگا اور نفل وہ مال ہے جسے امام غنیمت کے حصہ سے نائد عطا کرتا ہے پس اگر دس افراد ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہوئے ہوں تو سب کے سب اس نفل میں شریک ہوں گے، جس کا ان سے وعدہ کیا گیا ہے تاکہ لفظ جمع کی حقیقت پر عمل ہو جائے، اور اگر قلعہ میں ایک ایک کر کے داخل ہوئے تو نفل مذکور کا صرف اول مستحق ہوگا لفظ جمع کے مجاز پر عمل کرتے ہوئے، اور مجازی ہے کہ لفظ جمع کو کل کے معنی پر کر دیا جائے، اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ اس صورت میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتا ہے جواب یہ ہے کہ بعینہ کل کے معنی میں مستعار نہیں لیا گیا ہے، کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو اس صورت میں جب کہ دسوں ایک ساتھ داخل ہوئے، تو ہر ایک کیلئے پورا نفل ملتا، بلکہ وہ داخل ہونے میں اپنے سابق سے مجاز ہے خواہ ایک ہو یا کثیر جماعت ہیں لہذا جماعت کیلئے

یہی ایک ہی نفل ہوگا جس طرح واحد کے لئے ایک نفل ہے تاکہ عموم مجاز پر عمل ہو سکے۔

والاولیٰ انہ یقالہ انہ بہتر ہے کہ یوں کہا جائے کہ اس کلام سے مقصد جرات و بہادری کا مظاہرہ کرنا ہے پس جب اس کی مستحق ایک جماعت ہوگئی، حقیقی اور ظاہری معنی کے لحاظ سے تو اولیٰ یہ ہے کہ واحد اور ایک کا استحقاق بدرجہ اولیٰ ہوگا اس انصاف کی دلالت کی رو سے کیونکہ اس میں کمال شجاعت کا مظاہرہ پایا جاتا ہے۔

وفی کلمۃ کل یجبہ شکل منہم انہ اور کلمۃ کل کہنے کی صورت میں ہر داخل ہونے والے کیلئے ایک ایک نفل ہوگا معنی جب کوئی سپہ سالار جنگ یہ کہے کہ ہر وہ شخص جو اس قلعہ میں آؤں گا داخل ہوگا تو اس کو اتنا نفل ملے گا دس سپاہی ایک ساتھ داخل ہوتے تو ان میں سے ہر ایک کو نفل تمام ملے گا کیونکہ لفظ کل علی سبیل الافراد عامہ کرنے کے لئے آتا ہے لہذا داخل ہونے والوں میں سے ہر ایک کا اعتبار کیا جائے گا کہ دوسرا اس کے ساتھ کوئی نہیں ہے اور ہر صحیحہ رہ چلنے والوں کے مقابلے میں اولیٰ ہے اور اگر قلعہ میں دس آدمی ایک ایک کے داخل ہوتے تو نفل خاص کر اول داخل ہونے والے کو ملے گا کیونکہ وہ ہر لحاظ سے اول ہے اور کلمۃ کل خصوصاً کا احتمال رکھتا ہے

شرح کلمۃ جمیع کا بیان: کلمۃ جمیع جس اسم پر داخل ہوگا۔ اس کے افراد میں عموم علی سبیل الاجتماع کو ثابت کرنا ہے یعنی کلمۃ جمیع میں حکم کا تعلق مجموعہ من حیث المجموعہ پر ہوتا ہے۔ انفرادی طور پر مجموعہ میں حکم مرتب نہیں ہوتا جس طرح کلمۃ کل میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ کل اپنے مدخل کے افراد پر انفرادی طریق پر عموم کو ثابت کرتا ہے بالفاظ دیگر کلمۃ کل اپنے مدخل کے افراد میں اس طرح عموم کو ثابت کرتا ہے کہ حکم کا تعلق ہر ہر فرد کے ساتھ الگ الگ متعلق ہوتا ہے۔ اور کلمۃ جمیع اپنے مدخل کے افراد میں اس طریق پر عموم کو ثابت کرتا ہے کہ حکم کا تعلق تمام افراد کے مجموعہ پر ہوتا ہے۔ ہر ہر فرد کے ساتھ الگ الگ متعلق نہیں ہوتا۔

مثلاً جہاد کے موقع پر مسلمانوں کا امام اگر یہ اعلان کرے جمیع من دخل هذا الحصن اولاً فله من النفل كذا تمام لوگ جو اس قلعہ پر سب سے پہلے داخل ہوں ان کو فلاں انعام ملے گا۔ یہ سکر اس قلعہ میں بیس آدمی بیک وقت ایک ساتھ داخل ہوئے تو ان بیس آدمیوں کو ایک انعام ملے گا۔ اور وہ بیسوں آدمی اس انعام میں برابر کے شریک ہوں گے۔ نفل کی حقیقت یہ ہے مال غنیمت میں حاصل شدہ مال میں سے وہ مال جو امام وقت حصے زائد بطور انعام مجاہدین کو تقسیم کرتا ہے اس مال کو نفل کہتے ہیں یہ درحقیقت مجاہد کی حسن کارکردگی کا صلہ اور حوصلہ افزائی ہوتا ہے۔ جو واجب حق سے زائد دیا جاتا ہے اسلئے من دخل هذا الحصن کے شروع میں اگر لفظ جمیع داخل کیا جائے اور اس اعلان کی وجہ سے بیس آدمی حلقہ کے اندر ایک ساتھ داخل ہوئے۔ تو ایک نفل میں سب کے سب شامل ہوں گے۔ اور برابر کے شریک ہوں گے اس لئے کہ لفظ جمیع کے حقیقی معنی عموم اجتماع ہے جس میں حکم مجموعہ پر بحیثیت مجموعہ کے متعلق ہوتا ہے اور نفل میں بیس کے بیسوں کو شریک کہنے میں عموم اجتماع پر عمل ہو جاتا ہے۔

اگر قلعہ میں الگ الگ داخل ہوں اور اگر یہ بیس افراد قلعہ میں ایک ایک کر کے داخل ہوئے تو جو سب سے پہلے قلعہ میں داخل ہوگا۔ نفل صرف اسی ایک شخص کو ملے گا۔ بعد میں داخل ہونے والوں کو وہ انعام نہ ملے گا۔ اس صورت میں

کلمہ جمع کے معنی حقیقی عوم اجتماع پر عمل نہیں ہوگا۔ البتہ اس کے معنی مجازی پر عمل ہوگا۔ اور کلمہ جمع کے مجازی معنی میں اس کو کل کے معنی میں استعمال کرنا۔ اور جمع من دخل الخ یعنی کل من دخل الخ کے معنی میں ہو جائے گا اور کلمہ کل افراد کا احاطہ بیان کرنے کے لئے آتا ہے۔ یعنی ان میں سے ہر ہر فرد الگ الگ معتبر ہوگا۔ لہذا کل من دخل الخص من ادلاً کے معنی ہوں گے جو شخص بھی اس قلعہ کے اندر داخل ہوگا تو وہ قلعہ کا مستحق ہوگا۔ لہذا بیس آدمیوں کے الگ الگ داخل ہونے کی صورت میں جو سب سے پہلے داخل ہوگا وہی انعام کا مستحق ہوگا۔

اور لفظ جمع جب کل کے معنی میں ہے۔ تو جمع من دخل الخ کی صورت میں بھی اگر بیس آدمی یکے بعد دیگرے الگ الگ قلعہ کے اندر داخل ہوئے تو سب سے پہلے جو داخل ہوگا۔ وہ انعام کا مستحق ہوگا۔ اور لفظ جمع کو اس صورت میں کل کے معنی میں لیا جائے گا۔ اس لئے لفظ کل، اور جمع دونوں میں مناسبت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک افراد کا احاطہ کرتا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے۔ کہ لفظ کل افراد کا احاطہ علی سبیل الانفراد کرتا ہے۔ اور لفظ جمع افراد کا احاطہ علی سبیل الاجتماع کرتا ہے۔ مگر اس صورت میں حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آئے گا۔

الجواب :- جمع کو لفظ کل کے معنی میں بعینہ مجازاً استعمال نہیں کیا گیا۔ تاکہ اعتراض وارد نہ ہو۔ اس لئے اگر جمع لفظ کل معنی میں ہوتا۔ تو بیس آدمی ایک ساتھ جب قلعہ میں داخل ہوتے تو ہر ایک کو الگ الگ پورا پورا انعام کا استحقاق ہوتا۔ جب کہ انوالی عبارت میں یہ مسئلہ آرہا ہے۔ حالانکہ یہاں بیس کے بیس آدمیوں کو صرف انعام واحدیں شریک کیا گیا ہے۔

لہذا معلوم ہوا لفظ جمع بمعنی کل نہیں ہے۔ بلکہ لفظ جمع من دخل اولاً مجازاً سابق فی الدخول کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے یعنی کلمہ میں جو شخص داخل ہونے میں پہل کرے گا وہی انعام کا مستحق ہوگا۔ اب پہل کرنے والا ایک فرد ہو یا بہت سے افراد ہوں۔ اگر داخل ہونے والا شخص واحد ہے۔ تو اس کو قلعہ تام مل جائے گا۔ اور داخل ہونے والے بہت سے افراد ہیں۔ تو ایک قلعہ میں سب کو شریک کر دیا جائیگا۔ اس تاویل سے عوم مجاز پر عمل ہوگا۔

عوم مجاز کی تعریف :- لفظ بول کر ایسے مجازی معنی مراد لئے جائیں کہ ان معنی کا ایک فرد معنی حقیقی بھی ہو۔ جسے لفظ اسد بول کر شجاع کے معنی مراد لیں۔ اس لئے کہ شجاع کا ایک فرد اسد بھی ہے اور رجل شجاع بھی اسی طرح اس جگہ جمع من دخل سے مجازاً سابق فی الدخول مراد لیا گیا ہے۔ اور سابق فی الدخول کا ایک فرد لفظ جمع کے معنی حقیقی یعنی جماعت بھی ہے۔

لہذا جب جمع من دخل کا ایک استعمال عوم مجاز کے طریق پر سابق فی الدخول کے ہیں۔ اور سابق فی الدخول فرد واحد بھی ہو سکتا ہے۔ اور جماعت بھی ہو سکتی ہے۔ لہذا اس تاویل کے بعد حقیقت و مجاز کے اجتماع کا امتراض وارد نہ ہوگا۔

فرادی فردائی داخلے کی صورت ایک آدمی کو قلعہ تام دینے کی وجہ سے جمیع من دخل الامام کا اعلان امام لشکر نے اسلئے کیا تھا۔ تاکہ فوج اپنی جماعت اور بہادری کا عملاً مظاہرہ کرے۔ جو شخص قلعہ کے اندر داخل ہونے کا کام سب سے پہلے

انعام دیکھا وہ بہادر شمار کیا جائے گا۔ اور شجاعت کے مظاہرہ پر اس کو انعام دیا جائے گا اور اس صورت میں کہ قلعہ کے اندر دس آدمی ایک ساتھ داخل ہوئے تو لفظ جمیع کے حقیقی معنی کی رعایت کا تقاضا یہ ہے کہ سب آدمی نفل کے مستحق ہوں تو دلالت النہی سے یہ بات بھی ثابت ہوگی کہ اگر فردی فردی یکے بعد دیگرے بیس آدمیوں کے داخل ہونے کی صورت میں جو شخص سب سے پہلے داخل ہوا وہ بدرجہ اولیٰ نفل کا مستحق ہوگا۔ اس لئے کہ اگر بیس آدمیوں کے ایک ساتھ داخل ہونے میں شجاعت کا اظہار پایا جاتا ہے۔ تو تنہا ایک آدمی کے قلعہ کے اندر داخل ہونے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ شجاعت کا مظاہرہ ہوگا۔ اور اس کو نفل ملے گا۔ خلاصہ یہ کہ نفس شجاعت کا مظاہرہ اگر مستحق انعام ہو سکتا ہے۔ تو کمال شجاعت کا مظاہرہ بدرجہ اولیٰ انعام کا سبب ہوگا۔

اعتراض :- بعض اہل اصول نے اس تاویل پر اعتراض وارد کیا ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ دلالت النہی کا اعتبار کلام الشر میں ہوتا ہے۔ نہ کہ لوگوں کے کلام میں۔ لہذا امام المسلمین کے کلام جمیع من دخل ہذا الحصن اولاً نفلہ نفل کذا۔ سے بطور دلالت النہی ایک شخص کے لئے مستحق انعام کا استدلال کرنا درست نہیں۔

الجواب :- اس اعتراض کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اعتراض غلط ہے۔ دلالت النہی کا اعتبار جس طرح قرآن مجید میں کیا جاتا ہے۔ اسی طرح لوگوں کے کلام میں بھی معتبر ہے۔

اس کی مثال :- ایک آقائے اپنے غلام سے کہلا لا تقطع ذرتہ۔ تم کسی کو ایک ذرہ بھی مت دینا۔ تو یہ کلام ذرہ سے زائد دینے کی ممانعت پر بدرجہ اولیٰ منع کرنا ہوگا۔ اور اسی کو دلالت النہی کہتے ہیں۔

وفی کلمۃ کل یجب لکل الامان نے فرمایا۔ جہاد کے وقت اگر مسلمانوں کے سردار نے اعلان کیا کہ کل من دخل ہذا الحصن اولاً فلہ عن النفس کذا۔ ہر وہ شخص جو قلعہ میں سب سے پہلے داخل ہوگا۔ اس کو اس قدر انعام دیا جائے گا۔ تو سنکر دس آدمی سب سے پہلے قلعہ کے اندر داخل ہوئے۔ تو ان میں سے ہر ایک کے لئے ایک نفل ہوگا۔ مطلب یہ کہ ان دس میں دسوں کو ایک ایک نفل دیا جائے گا۔

اس کی دلیل :- اس لئے کہ کل کی وضع انفرادی طور پر افراد کے احاطہ کے لئے آتا ہے۔ لہذا جو دس افراد قلعہ کے اندر اولاً پہنچے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے متعلق یہ خیال کیا جائے گا کہ گویا یہ تنہا داخل ہوا ہے۔ اس کے ساتھ دوسرا کوئی شخص نہیں تھا۔ اسلئے ہر ایک کو پورا پورا نفل الگ الگ دیا جائے گا۔

صاحبہ حاشیہ کی رائے :- شارح کی عبارت وهو اول بالنسبۃ الی من تغلف من الناس ولحد دخل۔ جو لوگ قلعہ کے اندر داخل ہوئے ہیں پیچھے رہ گئے ان کے مقابلے میں یہ داخل ہونے والے اول داخل ہونے والے ہیں۔ اس دلیل پر حاشیہ میں ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ مصنف کے اس قول وهو اول الی میں مصالحت پائی جاتی ہے کہ اول داخل ہونے والا آدمی ثانیاً داخل ہونے والے کے مقابلے میں تو اول ہو سکتا ہے لیکن وہ لوگ جو قلعہ کے اندر داخل نہیں ہوئے۔ ان کے مقابلے میں اول کیسے ہو سکتا ہے

لہذا شارح کو اس طرح کہنا چاہئے تھا کہ وهو اول بالنسبۃ الی من تغلف من الناس الذی بقا دخوله

بعد قسم الحصن۔ داخل ہونے والے دس آدمیوں میں سے ہر ایک بہ نسبت ان لوگوں کے اول ہے۔ جو پہلے رہ گئے ہیں۔ اور ان کا دخول قلعہ فتح ہونے کے بعد فرض کیا گیا ہے۔ اور جب ہر ایک اولاً داخل ہوا ہے تو ہر ایک پورے نفل کا مستحق ہوگا۔ الحاصل دس افراد کے ایک ساتھ قلعہ کے اندر داخل ہونے کی صورت میں ہر ایک داخل ہو کر پورے انعام کا مستحق سمجھا جائے گا۔

اور اگر یہ دس افراد فردی فردی الگ الگ یکے بعد دیگرے قلعہ کے اندر داخل ہوئے تو انعام خاص کر اس کو دیا جائے گا جو سب سے پہلے قلعہ کے اندر داخل ہوا ہے۔ اس لئے کہ من کل وجہ شخص پہلے داخل ہوا ہے۔ اور چونکہ کل خصوص کا احتمال بھی رہتا ہے۔ اس لئے اگر فردی داخل ہونے کی صورت میں صرف ایک ہی شخص کو انعام دیا جائے۔ تو کوئی حرج نہیں ہے۔

وَفِي كَلِمَةٍ مِّنْ مَّبْطَلِ النَّفْلِ اِىْ اِنْ قَالَ مَنْ دَخَلَ هَذَا الْخَصْنِ اَوَّلًا فَلَهُ مِنَ النَّفْلِ كَذَا اَدْخَلَ عَشْرًا مَّعًا لَيَسْتَحِقُّ اَحَدُهُمْ لَآنَ الْاَوَّلِ اِسْمٌ لِّفَرَسٍ سَابِقٍ دَخَلَ اَوَّلًا وَلَمْ يَوْجَدْ بَلْ يَوْجَدُ الَّذِي اَخْلَوْنَ الْاَوَّلُونَ وَكَلِمَةٌ مِّنْ كَلِمَتٍ مَّحْكَمَةٍ فِي الْعُصُومِ حَتَّى تَوْشُرَ فِي تَغْيِيرِ لَفْظٍ اَوَّلًا بِخِلَافِ كَلِمَةٍ كُلِّ وَالْجَمِيعُ فَاِنَّهُ يَتَغَيَّرُ بَيْنَهُمَا قَوْلُهُ اَوَّلًا وَكَوْدَخَلَ عَشْرًا فَرَادَى يَسْتَحِقُّ الْاَوَّلُ النَّفْلَ خَا دُونَ الْبَا قِيَكِن۔

ترجمہ اور کلمہ من کہنے میں نفل باطل ہو جائیگا۔ یعنی اگر کسی ایسے نے کہا کہ جو شخص اس قلعہ میں پہلے داخل ہوگا تو اس کے لئے مال غنیمت کے مال سے اتنا ہے، پس دس آدمی ساتھ ساتھ اولاً داخل ہوتے تو کوئی بھی اس مال کا مستحق نہ ہوگا اس لئے کہ اول اس مثال میں اس فرد سابق کا نام ہے جو سب سے پہلے داخل ہوا اور وہ نہیں پایا گیا بلکہ بہت سے اول داخل ہونے والے پائے گئے۔ کلمہ من لست سے محکمہ الخ اور لفظ من عموم میں مستحکم نہیں ہے تاکہ وہ لفظ اولاً کے تبدیل کرنے میں اثر ڈال سکے، بخلاف کلمہ کل اور جمیع کے کیونکہ ان دونوں سے قول اولاً تبدیل ہو جاتا ہے اور اگر دس آدمی فرداً فرداً داخل ہوتے تو اول خاص طور سے نفل کا مستحق ہوگا باقی نہ ہوں گے۔

تشریح۔ اگر حکومت چہاد مسلمانوں کے اماکنے اعلان کیا کہ من دخل هذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا۔ جو شخص اس قلعہ میں سب سے پہلے داخل ہوگا۔ اس کو نفل انعام دیا جائے گا۔

اس کے بعد قلعہ کے اندر دس افراد ایک ساتھ داخل ہوئے۔ تو ان میں سے کوئی ایک بھی انعام کا مستحق نہ ہوگا اس لئے کہ اول اس مثال میں اس تنہا شخص کا نام ہے جو ان میں سے پہلے سابق فی الدخول ہو۔ اور اس مثال میں فرد واحد کا داخل ہونا نہیں پایا گیا۔ بلکہ ایسے متعدد افراد پائے گئے کہ جو اولاً قلعہ کے اندر داخل ہوئے لہذا شرط نہیں پائی گئی

یعنی ایک شخص کا اولاد داخل ہونا نہیں پایا گیا اس لئے کوئی بھی انعام کا مستحق نہ ہوگا۔
اور یہ اعتراض کہ من دخل هذا الحصن اولاً جو اس قلعے میں پہلے داخل ہو۔ کو سابق فی الدخول پر مجاز محمول کیا جائے۔ خواہ سابق فی الدخول ایک ہو۔ یا کثیر افراد ہوں۔ جس طرح جمیع والی صورت میں ایسا ہی کیا گیا ہے۔ یعنی سابق فی الدخول کے معنی لئے گئے ہیں۔ تو اس صورت میں اس کے دس افراد انعام کے مستحق ہو جائیں گے۔
الجواب :- اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ لفظ من عموم کے معنی حقیقی طور پر نہیں دیتا۔ اس لئے وہ اولاً کے تبدیل کرنے پر کوئی اثر نہ کرے گا اس کے برخلاف لفظ کل اور جمیع ہیں۔ کہ دونوں عموم کے معنی دینے کے لئے محکم ہیں۔ اس لئے ان کے ذریعہ پہلا قول تبدیل ہو سکتا ہے۔ اور اول سے سابق فی الدخول کے معنی لئے جاسکتے ہیں۔

فَحَوْلْنَا فَرَحَ عَنْ بَيَانِ الْعَامِّ الصَّيْغَةِ وَالْمَعْنَوِيِّ وَضَعْنَا ذِكْرَ مَا يَكُونُ عُمُومُهُ عَارِضًا بِدَلِيلٍ خَارِجِي فَقَالَ
وَالْمَكْرُوهُ فِي مَوْضِعِ النَّفْيِ تَعَمُّمٌ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ فِي أَصْلِ وَضْعِهَا لِلْمَاهِيَةِ أَوْ لِفَرْعٍ وَاحِدٍ عَزِيمَتَيْنِ عَلَى
اِخْتِلَافِ الْقَوْلَيْنِ فَإِذَا دَخَلَ عَلَيْهَا النَّفْيُ تَعَمُّمٌ إِذْ نَفَى الْمَاهِيَةَ أَوْ الْفَرْعَ الْعَزِيمَتَيْنِ لَا يَكُونُ إِلَّا كَذَلِكَ
فَإِنْ تَكُنْ مَعْنَى الْأَسْتِغْرَاقَةِ كَانَ نَشَأُ فِيهِ مَا فِي الْأَرْجُلِ فِي الدَّارِ وَقَوْلُهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَلَا كَانَ
ظَاهِرٌ فِيهِ وَتَحْتِالُ لِلْخُصُوصِ وَالَّذِي يُكَلِّفُ عَلَى عُمُومِهَا الرُّجُوعَ وَالْإِسْتِعْمَالَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى إِذْ قَالُوا
مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ فَكُلُوا مِن مَّا كُنَّ قَوْلُهُ عَلَى
بَشَرٍ وَقَوْلُهُ مِّنْ شَيْءٍ مُّفِيدًا لِلتَّسْلُبِ أَنْكُرُ لَمَّا كَانَ قَوْلُهُ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ رَدًّا لَهُ عَلَى سَبِيلِ الرُّجُوعِ
الْجَزْئِيِّ لِأَنَّ السَّلْبَ الْجَزْئِيَّ لَا يَمُكِّنُ قِصَصَ إِلَّا يَجَابُ الْجَزْئِيَّ

ترجمہ | پھر جب مصنف ماتن اس عام کے بیان سے فارغ ہوئے جو باعتبار وضع کے صیغہ و معنی دونوں اعتبار سے عموم پر دلالت کرتے تھے تو عام کو بیان کیا جو کسی خارجی دلیل سے عموم پر دلالت کرتا ہے۔
پس فرمایا، و انکوة فی النفی قہم انکرة نفی کے تحت عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ یہ اس لئے کہ نکرہ اپنی اصل وضع میں علی اختلاف القولین ماہیت کے لئے یا فرد اور غیر میں کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ پس جب نکرہ نفی پر داخل ہوگا تو عام ہو جائے گا کیونکہ ماہیت اور فرد غیر میں کی نفی جب ہوگی تو اس طرح ہوگی، پھر اگر من استغراقیہ کو سبھی حصص ہو تو ان معنی (عموم) میں منصوص ہو جائیگا جیسے لا رجل فی الدار (کوئی مرد گھر میں نہیں) لا الہ الا اللہ (اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں) ورنہ ظاہراً تو عموم کا فائدہ دیگا مگر خصوص کا احتمال رکھے گا، اور نکرہ کے عموم کی دلیل اجماع اور استحصال دونوں ہیں اور اللہ تعالیٰ کا قول ہے اذ قالوا ما انزل اللہ علی بشر من شیء قل من انزل الكتاب الذی جلیبہ موسیٰ (جب کفار نے کہا اللہ تعالیٰ نے کسی بشر کوئی چیز نازل نہیں کی آپ فرادیجئے

کہ اللہ نے اس کتاب کو نازل فرمایا جس کو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کرائے تھے (اس آیت میں اگر علی بشر اور من مثنیٰ سلب کلمی کا فائدہ نہ دیتے تو اللہ تعالیٰ کا قول "قل من انزل الکتاب" علی سبیل الجزئی جس کا رد نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ یہ سبب جزئی نہیں آتی۔

تشریح

قہید :- آپ جانتے ہیں کہ باعتبار صیغہ و معنی کے لحاظ سے عام کی دو قسمیں ہیں، اول وہ عام جس میں عمومیت باعتبار صیغہ کے ہو، دوسرا عام وہ ہے جس میں عموم معنی کے اعتبار سے ہو۔ ان دونوں قسم کے عموم کے بیان سے مصنف فہرغ ہو گئے، تو اب یہاں سے اس عام کو ذکر کرنا چاہتے ہیں جس میں عموم لفظ یا معنی کے لحاظ سے نہیں بلکہ کسی دلیل خارجی کی وجہ سے اس میں عموم پیدا ہو گیا ہے۔

حلیل مخاچی معنی کا بیان :- مثلاً اگر اسم نکرہ ہو اور اس پر حرف نفی داخل ہو تو وہ عموم کا فائدہ دیتا ہے، جیسے لا رجل فی الدار، کوئی مرد گھر میں نہیں ہے، یہ نفس اسم نکرہ پر حرف نفی کے داخل ہونے کی مثال ہے۔ مثلاً حرف نفی اس فعل پر داخل ہو جو فعل اسم نکرہ پر داخل ہو جیسے ماریت رجلاً، میں نے کسی مرد کو نہیں دیکھا۔

فکر کے عام ہونے کی دلیل :- بعض حضرات کے نزدیک نکرہ کسی کی مابیت بیان کرنے کے لئے آتا ہے اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک نکرہ غیر معین فرد کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے، ظاہر ہے ان دونوں قسم کی نفیوں سے عموم ثابت ہو جاتا ہے، مثلاً جب مابیت کی نفی ہوگی تو جب مابیت کی نفی ہوگی تو اس مابیت کے تمام افراد کی نفی ہو جائے گی اس لئے کہ اگر کوئی فرد بھی مابیت کا باقی رہ گیا تو فرد واحد کے ضمن میں مابیت باقی رہے گی لہذا ایک فرد کے باقی رہ جانے سے مابیت کی نفی ثابت نہ ہوگی، لہذا معلوم ہو کہ مابیت کی نفی سے اس کے تمام افراد کی بھی نفی ہو جائے گی اور جب تمام افراد منفی ہو جائیں گے تو عموم ثابت ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر غیر معین فرد منفی ہو گیا تو تمام افراد منفی ہو جائیں گے اس لئے کہ اگر ایک فرد بھی باقی رہ گیا تو فرد غیر معین نہ ہوگا، بہر حال جب غیر معین فرد کی نفی سے تمام افراد کی نفی ثابت ہو جاتی ہے تو اس میں بھی عموم پایا گیا اس لئے نکرہ خواہ مابیت کے معنی میں ہو یا فرد غیر معین کے معنی میں دونوں ہی صورتوں میں اگر نکرہ پر حرف نفی داخل ہو گیا تو وہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

اس عموم کے اقسام :- پھر یہ عموم بھی تو دو ہوتا ہے اور کہیں علی سبیل الجواز عموم میں وجوب اس وقت ہوگا جب حرف نفی اسم نکرہ پر داخل ہو، اور وہ نکرہ ضمن استغراقیہ کے معنی کو مشتمل ہو جیسے لا رجل فی الدار میں، اس شخص کے جواب میں جو سوال کرے کہ ہل من رجل فی الدار، کیا کوئی مرد گھر میں ہے تو جواب میں لا من رجل فی الدار کہا گیا ہے، مگر کثرت استعمال سے من کو حذف کر دیا جاتا ہے مگر اس کے معنی ہر حال میں لحاظ میں رکھے جاتے ہیں

دوسری مثال :- لا الا اللہ۔ یہ کلمہ اس شخص کے جواب میں ہے جو سوال کرے ہل من الا اللہ کیا اللہ کے سوا کوئی دوسرا معبود ہے، تو اس کے سوال کے جواب میں کہا گیا لا الہ الا اللہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، نکرہ علی سبیل الجواز عموم کا فائدہ اس وقت دیتا ہے، جب نکرہ پر حرف نفی داخل ہو مگر وہ نکرہ استغراقی کو

متضمن نہ ہو تو عموم جلازا ہوگا، یعنی کبھی عموم کا فائدہ دے گا اور کبھی عموم کا فائدہ نہ دے گا جیسے لایح ولا خلة میں یح اور خلة دونوں میں عموم ہے، ما ریت رجلا بل رجلیں، میں نے ایک مرد کو نہیں بلکہ دو مردوں کو دیکھا، اس مثال میں رجل سے صرف ایک مرد مراد ہے، اور لفظ رجلیں اس کا قرینہ ہے۔ والدلیل علی عمومہا الا جماع والاستعمال، نکرہ تحت النفی یعنی نکرہ منفیہ عموم کا فائدہ دیتا ہے، اس پر اجماع بھی قائم ہے، اور عرب والوں کا استعمال بھی ہر ہے، اجماع کی مثال لا الہ الا اللہ ہے یہ کلمہ توحید کے لئے مفید ہے، اس پر سب کا اجماع ہے، اور اس کلمہ میں الہ نکرہ پر حرف لانفی داخل ہے، یہ توحید کے لئے اس وقت فائدہ دے گا جب اس لہ کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ دیگر تمام معبودوں کی نفی کر دی گئی ہو۔ اور اللہ کے سوا تمام معبودوں کی نفی ہی عموم ہے، لہذا معلوم ہوا نکرہ منفیہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

اہل عرب کا استعمال۔ نکرہ کے مفید عموم ہونے میں اہل عرب کا استعمال اس طرح پر ہے کہ عرب والے نکرہ منفیہ کو عموم کیلئے استعمال کرتے ہیں، آیت ہے اذ قالوا ما انزل اللہ علی بشر من شیء قل من انزل الكتاب الذی جاء بہ موسیٰ، جب کہ انھوں نے کہا اللہ تعالیٰ نے کسی بشر پر کوئی کتاب نازل نہیں فرمائی، تو آپ فرمادیجئے، وہ کتاب جس کو لے کر حضرت موسیٰ علیہ السلام تشریف لائے اس کو کس نے نازل کیا تھا۔ اس مثال میں بھی نکرہ منفیہ مفید عموم پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ یہودیوں نے کہا تھا، خداوند تعالیٰ نے کسی بشر پر کوئی کتاب نازل نہیں فرمائی، اس کے جواب میں حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا، آپ فرمادیجئے کہ وہ کتاب جس کو لے کر حضرت موسیٰ علیہ السلام تشریف لائے اس کتاب کو کس نے نازل کیا تھا، جواب یہ ہے کہ کتاب توراة حضرت موسیٰ علیہ السلام پر اللہ تعالیٰ نے ہی نازل فرمائی تھی۔

من انزل الكتاب الخ در حقیقت قضیہ موجبہ جزئیہ ہے۔ اس لئے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام بشر کے مقابلے میں بعض ہیں، اسی طرح الکتاب کے مقابلے میں توراة بھی کتاب کا بعض ہے، لہذا بعض کو بعض کے لئے ثابت کیا گیا ہے، یعنی توراة کا نزول حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لئے ثابت ہے اور جب محمول کو موضوع کے بعض افراد کے لئے ثابت کیا جائے تو وہ موجبہ جزئیہ کہلاتا ہے، بہر حال من انزل الكتاب الذی جاء بہ موسیٰ مذکورہ بالا تاویل و ترکیب کے مطابق موجبہ جزئیہ ہے، اور اس قضیہ کو یہود کے سوال و اعتراض یعنی انزل اللہ علی بشر من شیء کے جواب میں نقیض بنا کر وارد کیا گیا ہے جب کہ قاعدہ منطوق ہے کہ موجبہ جزئیہ کی نقیض سالبہ کلیہ آتی ہے، اسی طرح سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ آتی ہے، لہذا ثابت ہوا کہ قول باری تعالیٰ ما انزل اللہ علی بشر من شیء، قضیہ سالبہ کلیہ ہے، جس میں محمول کے ہر ہر فرد کی موضوع کے ہر ہر فرد سے نفی کی گئی ہے، اور اس کے جواب میں آیت قل من انزل الكتاب الذی جاء بہ موسیٰ، آپ فرمادیجئے کہ وہ کتاب جس کو حضرت موسیٰ علیہ السلام لے کر آئے اس کو کس نے نازل کیا تھا ہے یہ ایجاب جزئی ہے جو سالبہ کلیہ کے جواب پر مشتمل ہے۔

لہذا ثبات ہو گیا کہ آیت میں لفظ بشر اور لفظ شئی دونوں نکرہ ہیں اور ما حرف نفی کے تحت واقع ہیں اور عموم کا فائدہ دیتے ہیں۔

وَفِي الْاِثْبَاتِ تَحْصِي لِكُنْهَا مُطْلَقَةً اَيْ اِذَا الْمُرْتَكِبُ تَحْتَ النَّفْيِ بَلْ كَانَتْ فِي الْاِثْبَاتِ فَتَكُونُ خَاصَّةً لِمَنْ فُضِّلَ غَيْرُ مَعْيِنٍ لِكُنْهَا مُطْلَقَةً بِحَسَبِ الْاَوْصَافِ كَمَا اِذَا قُلْتَ اعْتَقْتُ رَقِيَةً يَدُلُّ عَلَى عَيْتِ رَقِيَةٍ وَاحِدَةٍ مُخْتَلِةٍ لِّلْاَوْصَافِ كَثِيرَةٍ بَانَ تَكُونُ سَوَادًا اَوْ بَيْضَاءً اَوْ غَيْرَ ذَلِكَ وَاِذَا قُلْتَ جَاءَنِي رَجُلٌ يَفْهَمُ مِنْهُ مَبْجُتٌ وَاحِدٌ مِنْهُمْ مَجْهُولُ الْوَصْفِ وَلَكِنَّ الْمُرَادُ بِالْمُطْلَقِ هَهُنَا هُوَ الدَّلَالَةُ عَلَى الْمَاهِيَةِ مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلَى الْوَلَحْدَةِ وَكَثْرَةِ بَلْ هِيَ الدَّلَالَةُ عَلَى الْوَلَحْدَةِ مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلَى تَعْيِينِ الْاَوْصَافِ وَهَذَا هُوَ الَّذِي عَرَّ الشَّافِعِيُّ فِي ظَنِّهَا عَامَّةً وَهُوَ مَعْنَى قَوْلِهِ -

ترجمہ

اور ايجاب کی صورت میں خصوصیت کا لیکن اوصاف کے لحاظ سے مطلق رہتا ہے، یعنی نکرہ جب نفی کے تحت نہ ہو بلکہ اثبات ہو تو فرد واحد غیر معین کے لئے خاص ہوتا ہے البتہ اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہوتا ہے، جیسے تم نے اعترق رقبہ کہا تو یہ کلام ایک غلام کے آزاد کرنے پر دلالت کرتا ہے، اور کثیر اوصاف کا احتمال رکھتا ہے، بایں طور کہ وہ سیاہ ہو یا سفید یا اس کے علاوہ ہو اور جب تو نے جلدنی رجل کہا تو اس سے ایک مبہم آدمی کی آمد معلوم ہوئی جس کا وصف مجہول ہے، یہاں پر مطلق سے مراد یہ نہیں ہے کہ وہ وحدت و کثرت پر دلالت کرے مگر کسی تعین اوصاف پر دلالت نہ کرے، اور یہی وہ چیز ہے جس نے امام شافعیؒ کو دھوکے میں رکھا کہ وہ نکرہ مثبتہ کو عام سمجھتے رہے۔

تشریح نکرہ تحت الاثبات کا بیان :- نکرہ اثبات میں خاص ہوتا ہے مگر اس کی خصوصیت مطلق ہوتی ہے۔

شرح کا بیان :- نکرہ اگر تحت انفی داخل نہ ہو بلکہ کلام موجب مثبت کلام میں واقع ہو تو ایک فرد کے لئے خاص ہوتا ہے جو تعین نہ ہو یعنی نکرہ میں عمومیت زیادتی جملے کی بلکہ وہ خصوصیت ہوگی، البتہ خاص ہونے کے باوجود وہ باعتبار وصف کے مطلق ہوگا، اس کی مثال اعترق رقبہ ہے، تو ایک غلام کو آزاد کر دے، اس مثال میں لفظ رقبہ اسم نکرہ ہے اور اعترق کا مفعول ہے اور کلام مثبت ہے تو اس سے ایک غلام کا آزاد کر دینا مراد ہوگا، لیکن رقبہ مطلق ہوگا، یعنی بہت سے اوصاف کا احتمال رکھے گا، یعنی رقبہ کالا بھی ہو سکتا ہے اور گورا بھی، عالم بھی ہو سکتا ہے اور باہل بھی۔

دوسری مثال جامہ فی رجل ہے یعنی میسرے پاس ایک مرد آیا تو اس سے ایک ایسے مرد کی آمد کی خبر مراد ہوگی جس کے اوصاف نہ معلوم ہوں، تیسری مثال ان تذبحوا بقرة، تم ایک گائے کو ذبح کرو اس قول میں ایک ایسے بقرة واحد کا ذکر کرنا مراد ہے جس کے اوصاف مطلق ہیں یعنی معلوم نہیں ہیں۔

ولیس المراد بالطلق ان شارب لما جیون فرماتے ہیں متن میں نکرہ کو مطلق کہا گیا ہے، اس کے مطلق ہونے سے مراد نہیں ہے کہ وہ مابیت پر دلالت کرے اور وحدت و کثرت پر دلالت نہ کرے، جس طرح اصول میں ماہیت من حیث صیغہ پر مطلق کا لفظ بولا جاتا ہے بلکہ مراد مطلق سے اس لئے یہ ہے کہ کلام موجب میں نکرہ تعین اوصاف پر دلالت کے بغیر وحدت و کثرت پر دلالت کرے یعنی نکرہ کی دلالت تو ایک ہی فرد پر ہوگی مگر اس کے اوصاف مجہول ہوں گے متعین نہ ہوں گے۔

امام شافعیؒ کو دھوکہ ۱۔ چنانچہ اس مقام پر لفظ مطلق سے امام شافعیؒ کو دھوکہ لگ گیا، وہ سمجھے نکرہ کلام موجب میں عام ہوتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے، یعنی نکرہ عام نہیں ہوتا جو کثیر افراد پر دلالت کرے بلکہ فرد واحد پر دلالت کرتا ہے جس کے اوصاف متعین نہیں ہوتے۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ تَعَهُمْ حَتَّى قَالَ يَعْصِمُ الرِّقَّةَ الْمَدَّ كَوْرَةً فِي الظَّهَارِ فَإِنَّهُ يَقُولُ إِنَّ اللَّفْظَ رِقَّةٌ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى تَحْرِيرُ رِقَّةٍ عَامَّةٌ شَامِلَةٌ لِلْمُؤَمِّنَةِ وَالْكَافِرَةِ وَالسُّودَاءِ وَالْبَيَاضِ وَالزَّمَنَةِ وَالْمَجْنُونَةِ وَالْعَتَمَاءِ وَالْمَدَّ بَرَّةً وَغَيْرَهَا وَقَدْ خُصَّتْ مِنْهَا الزَّمَنَةُ وَالْمَدَّ بَرَّةً وَنَحْوُهَا بِالْإِجْمَاعِ فَأَخْصَّ أَنَا مِنْهَا الْكَافِرَةَ بِأَقْيَاسٍ عَلَيْهَا وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ تَخْصِيصَ الزَّمَنَةِ لَيْسَ لَهَا تَخْصِيصٌ بَلْ هُوَ غَيْرُ دَاخِلٍ تَحْتَ الرِّقَّةِ الْمُطْلَقَةِ إِذْ هُوَ فَايَتْ جِسْمِ الْمَنْفَعَةِ وَالرِّقَّةِ الْمُطْلَقَةِ مَا تَكُونُ سَلِيمَةً مِنَ الْعَيْبِ وَالْمَدَّ بَرَّةً غَيْرُ مَمْلُوكَةٍ مِنْ وَجْهِ فَلَا يَتَنَا وَلَهَا اسْمُ الرِّقَّةِ وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُقَاسَ عَلَيْهَا الْكَافِرَةُ فِي التَّخْصِيصِ وَلَنَا فِي هَذَا الْمَقَامِ صَابِغَتَانِ أَحَدُهُمَا أَنَّ الْمُطْلَقَ يَجْرِي عَلَى إِطْلَاقِهِ وَالثَّانِيَةُ أَنَّ الْمُطْلَقَ يَنْصَرِفُ إِلَى الْفَرْدِ الْكَامِلِ فَالْأَوَّلُ فِي حَقِّ الْأَوْصَافِ كَالِإِيمَانِ وَالْكَفْرِ الثَّانِي فِي حَقِّ الْمَذَاتِ كَالزَّمَانَةِ وَالْعَيْنِ وَقَالَ صَاحِبُ التَّوْبِيحِ إِنَّ هَذَا الذَّرْعَ لَهْجِي إِذَا يَقُولُ الشَّافِعِيُّ بِتَحْرِيرِ رِقَبَاتٍ فِي الظَّهَارِ فَإِنَّمَا يَقُولُ بِتَحْرِيرِ رِقَّةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطْ وَنَحْنُ مَا قُلْنَا إِلَّا يَعْصِمُ الْأَوْصَافِ شَوْءٌ إِنْ سَمِيَ هَذَا إِطْلَاقًا أَوْ عُمُومًا.

ترجمہ

اور امام شافعیؒ کے نزدیک نکرہ اثبات کی صورت میں بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے حتیٰ کہ وہ کفارہ ظہار میں جو رقبہ مذکورہ ہے اس کے عموم کے قائل ہیں، کیونکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں لفظ رقبہ اللہ تعالیٰ کے قول فخرہ رقبہ میں عام ہے جو مومن و کافر سیاہ، سفید، لنگڑا، دیوانہ، اندھا، مدبر وغیرہ سب کو شامل ہے اور اس سے مدبر اور لنگڑا کو خاص کر لیا گیا ہے۔

خاص منہا انکا فرقہ الامام شافعیؒ نے فرمایا کہ ان پر قیاس کر کے میں کافر کو خاص کرتا ہوں دین نفی اور ہم کہتے ہیں زمنہ (منگڑی) کی تخصیص درحقیقت تخصیص نہیں ہے بلکہ وہ رقبہ مطلقہ کے مفہوم میں داخل نہیں ہے کیونکہ جنس منفعت کو وہ کھو چکی ہے اور رقبہ مطلقہ وہ ہے جو عیب سے صحیح سالم ہو اور مدبرہ من کل وجہ مملوک نہیں ہے، لہذا اسم رقبہ کا اس کو شامل نہیں ہے، اور مناسب نہیں ہے کہ اس پر تخصیص کے سلسلے میں کافر کو قیاس کیا جائے۔

دوسرا ہذا المقام، اس موقع پر ہمارے دو ضابطے ہیں اول یہ کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے دوسرا یہ کہ مطلق فرد کامل کی طرف پھیرا جاتا ہے پہلا ضابطہ قواعد صاف کے حق میں ہے جیسے لاکان اور کفر دوسرا ضابطہ ذات کے حق میں ہے جیسے لنگڑا اندھا ہونا۔

وقال صاحب التلویح:- صاحب تلویح نے کہا ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے کیونکہ امام شافعیؒ کفارہ ظہار میں چند رقبات کے آزاد کرنے کے قائل نہیں ہیں بلکہ صرف ایک رقبہ کے آزاد کرنے کے قائل ہیں اور ہم عموم اوصاف کے قائل ہیں پس برابر ہے اس کا نام اطلاق (مطلق) رکھا جائے یا عموم رکھا جائے۔

تشریح

منکرہ موجب کلام میں امام شافعیؒ کے نزدیک:- ان کے نزدیک نکرہ جب مثبت کلام میں داخل ہوتا ہے بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے یعنی عام ہوتا ہے چنانچہ باری تعالیٰ کے فرمان فخرہ رقبہ پس ایک غلام کو آزاد کرنا ہے، میں رقبہ کو عام کہتے ہیں جو تمام انواع کے غلاموں مثلاً مومن کافر اندھا، پاہج، گھوڑا، مدبر وغیرہ سب کو شامل ہے، مگر چونکہ دلالت اجماع سے مدبر، پاہج اور مدبر کو خاص کر لیا گیا ہے، مطلب یہ ہے کہ ان میں سے کسی قسم کے غلام کے آزاد کرنے سے کفارہ ظہار ادا نہ ہوگا اس پر سب اجماع ہے امام شافعیؒ کی دلیل:- فرماتے ہیں جب اجماع کی دلالت سے پاہج اور مدبر کو خاص کر لیا گیا ہے تو میں نے ان پر قیاس کر کے کافر کو خاص کر لیا یعنی ان کے نزدیک کفارہ ظہار میں کافر غلام کو آزاد کرنا معتبر نہیں۔

جواب از جانب اخصاف:- اخصاف نے کہا رقبہ سے کسی پاہج غلام کو خارج کرنا تخصیص میں داخل نہیں، بلکہ رقبہ مطلقہ کے اندر پاہج غلام داخل ہی نہیں ہے اس لئے کہ پاہج میں منفعت کی جنس نہیں پائی جاتی جب کہ اس کے اندر سراپا نقص ہی نقص موجود ہے اس لئے وہ مطلق غلام سے خارج ہے اور جب پاہج رقبہ مطلقہ کے تحت داخل نہیں اس لئے اس کو خارج کر کے اور خاص کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہے۔

اور مدبر جو آقا کے مرنے کے بعد بہر حال آزاد ہو جائے گا، اس لئے یہ بھی من وجہ ملک نہیں ہے اس لئے رقبہ مطلقہ کے تحت یہ بھی داخل نہیں، اور جب رقبہ مطلقہ کے تحت داخل نہیں تو اباج اور مدبر دونوں کو رقبہ مطلقہ سے خارج کرنے کی حاجت نہیں ہے اس لئے اباج اور مدبر پر قیاس کر کے کافر غلام کو رقبہ مطلقہ سے خارج کرنا کس طرح مناسب ہوگا۔

امام شافعیؒ کا استدلال :- امام شافعیؒ نے فرمایا آیت انما قولنہ لشیء اذا اردناہ ان نقول لکن فیکون، ہمارا قول کسی چیز کے لئے جس کے پیدا کرنے کا ہم ارادہ کریں، یہ ہے کہ ہم کن کہتے ہیں تو بس وہ ہوجاتی ہے، فرماتے ہیں آیت میں لفظ شئی نکرہ ہے اور موجب ہے اور تمام اشیاء کو شامل ہے، اس لئے کہ باری تعالیٰ کی قدرت تمام اشیاء کو شامل ہے، لہذا ثابت ہوا، شئی نکرہ ہے اور کلام موجب داخل ہے، اور عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

الجواب من جانب احناف :- وہ نکرہ جو موصوف ہو اور اس کی صفت عام ہو یعنی نکرہ موصوف بصفة عامة ہو وہ اگر مطلق نکرہ کے مقابلے میں اخص ہے، جس کی صفت عامہ نہیں لائی گئی، مگر صفت کے عام ہونے کے ساتھ ساتھ نکرہ بھی عام ہوگا، یعنی جن جن افراد پر صفت عامہ صادق آئے گی یہ نکرہ بھی صادق آئے گا اور اس اعتبار سے اس نکرہ موصوفہ بصیغہ عامہ کو عام کہا گیا ہے اگر ان افراد کو کہ جن میں یہ صفت موجود نہیں خارج کرنے کے اعتبار سے یہ نکرہ موصوفہ خاص ہے۔

نکرہ موصوفہ کے عام و خاص ہونے کا بیان :- خلاصہ یہ ہے کہ نکرہ موصوفہ جہاں جہاں یہ صفت پائی جائے گی، ان افراد کو عام ہوگا اور جہاں جہاں یا جن افراد میں یہ صفت نہیں پائی جاتی وہاں اس کا اطلاق نہیں ہوگا، بہر حال نکرہ موصوفہ بصیغہ عامہ اپنے افراد کے لحاظ سے عام ہوتا ہے جن میں وہ صفت پائی جاتی ہے۔

صاحب تلویح کی رائے :- صاحب تلویح نے فرمایا نکرہ موصوفہ بصیغہ عامہ کے متعلق نکرہ کے عام ہونے نہ ہونے کے بارے میں اخاف و شوافع کا یہ اختلاف حقیقی نہیں ہے اختلاف لفظی ہے، اس لئے کہ مثبت کلام میں جب نکرہ واقع ہو تو وصف کے عام ہونے کی بنا پر شوافع اس کا نام عام رکھ دیتے ہیں، اور احناف اس کو نکرہ مطلقہ کہتے ہیں، اہل دونوں کا ایک ہی ہے خانجہ امام شافعیؒ بھی کفارہ ظہار میں آیت فخر رقبہ کی بنا پر بہت سے غلاموں کے آزاد کرنے کے قائل نہیں ہیں وہ بھی صرف ایک ہی غلام کے آزاد کرنے کے قائل ہیں، جیسا کہ احناف کہتے ہیں کہ صرف ایک غلام ہی آزاد کرنا ہوگا، البتہ غلام مطلق ہے کسی قید کے ساتھ مقید نہیں

وَانْ وُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَةٍ نَحْنُ هَذَا بِمَنْزِلَةِ الْاِسْتِثْنَاءِ وَمَا سَبَقَ كَاثَرٌ قَالَ وَفِي

الْإِثْبَاتِ تَخْصُّ إِلَّا إِذَا كَانَتْ مَوْصُوفَةً بِصِفَةٍ عَامَّةٍ فَإِنَّهَا تَعْمُرُ لِكُلِّ مَا وَجَدَتْ فِيهِ هَذِهِ
الصِّفَةُ وَإِنْ كَانَتْ خَاصَّةً فِي إِخْرَاجِ مَا عَدَاهَا وَهَذَا يَحْسِبُ الْعَرَبُ وَالْإِسْتِحْمالُ وَالْإِ
تْمَعْلُومُ الصِّفَةِ هُوَ الْخُصُوصُ وَالْتَقْيِدُ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ وَلِهَذَا لَوْ كُنَّا عَامَّةً إِذَا كَانَتْ
تِلْكَ الصِّفَةُ فِي نَفْسِهَا خَاصَّةً كَقَوْلِكَ وَاللَّهُ لَا أَصْرِبُ إِلَّا رَجُلًا وَلَكِنِّي فَإِنْ الْوَالِدُ لَا يَكُونُ
إِلَّا وَاحِدًا وَلَكِنْ هَذَا الْأَصْلُ أَكْثَرُ لِي لَا كَلِمَةٍ وَالْأَفْقَدُ نَعْمُ يَدُونِ الصِّفَةِ كَمَا فِي قَوْلِهِ مَرَّةً
خَيْرٌ مِنْ جَرَادَةٍ وَقَوْلِهِ عَلِمْتُ نَفْسٌ مَا أَحْضَرْتُ وَعَلِمْتُ نَفْسٌ مَا قَدَّمْتُ وَقَدْ تَخَصُّصُ الصِّفَةِ
كَمَا إِذَا قَالَ وَاللَّهُ لَا تَزُوجَ امْرَأَةً كُوفِيَّةً بِتَزْوِجِ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ وَمِثْلُ قَوْلِكَ لَقِيتُ رَجُلًا
عَالِمًا

ترجمہ

اور اگر نکرہ اثبات میں کسی صفت عام سے موصوف ہو تو عموم کا فائدہ دینگا، یہ عبارت ماقبل
سے استثناء کے قائم مقام ہے، گویا مصنف نے فرمایا "و فی الاثبات تخص" اور نکرہ تمام اثبات
میں خاص ہو جاتا ہے یعنی خصوصیت کا فائدہ دیتا ہے، مگر جب وہ کسی صفت عام کے ساتھ موصوف ہو تو جس میں
وہ صفت پائی جائے گی ان میں سے ہر ایک عام ہو جاتا ہے اگرچہ وہ (نکرہ) ماسوا کو نکالنے میں خاص ہی کیوں
نہ ہو اور نکرہ موصوف میں یہ عموم عرف اور استعمال کے اعتبار سے ہے ورنہ تو صفت کا مفہوم ظاہر کے اعتبار سے
تو خصوص اور تقید ہے اسی وجہ سے نکرہ عام نہیں ہوتا جبکہ فی نفس یہ صفت خاص ہو جیسے تمھارے قول
واللہ لا علم الا رجلا ولدنی (خدا کی قسم میں نہیں جانتا لیکن اس مرد کو جس نے مجھے پیدا کیا) کیونکہ والد ایک
ہی ہوتا ہے، لیکن یہ قاعدہ ہے کہ "کل نکرۃ فی الاثبات تخص الا اذا کانت موصوفۃ بصفة عامة" اکثری ہے
کلیہ نہیں ہے، ورنہ نکرہ فی الاثبات بغیر صفت کے بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے قول تمرة خیر من جرادة،
کھجور ٹڈی سے بہتر موقوف ہے، اور علمت نفس ما حضرت، ہر نفس جو وہ حاضر کرے گا اس کو جان لے گا، اور
"علمت نفس ما قدرت" اور ہر نفس اس عمل کو جان لے گا جو اس نے پہلے بھیجا ہے۔ اور نکرہ فی الاثبات کبھی صفت
کے ساتھ بھی خاص ہوتا ہے جیسے اس وقت جبکہ کوئی کہے واللہ لا تزوجن امرأة کوفیة، اللہ کی قسم میں ضرور
بالضرور کوئی عورت سے شادی کروں گا کیونکہ قسم کھانے والا کسی ایک کوئی عورت سے شادی کرنے کی صورت میں
قسم پوری کرنے والا ہو جائیگا، اور جیسے تمھارا قول لقیتم رجلا عالما میں نے ایک عالم شخص سے ملاقات کی۔
قوله وان وصفت بصفة عامة ان نکرہ کلام موجب میں تخصیص کا فائدہ دیتا ہے لیکن اگر
اس کی صفت عام لائی جائے تو پھر وہ نکرہ اس صفت عامہ کی وجہ سے نکرہ ہر اس فرد کو

تشریح

شامل ہوگا کہ جس فرد میں یہ صفت پائی جائے، خلاصہ یہ ہے کہ نکرہ صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہونے کی وجہ سے نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیگا۔

وان کانت خاصة فی اخراج اعدادہا اگرچہ وہ اسوا کے خارج کرنے میں خاص ہے۔

نکرہ موصوفہ کے عام ہونے پر اعتراض ۱۔ وہ نکرہ جس کی صفت لے آئی گئی تو وہ موصوف ہو گیا، اور موصوف ہونے کی وجہ سے اس صفت کے ساتھ مقید ہو گیا، اور اصول میں مقید از قسم خاص ہے، نہ کہ عام کی اقسام میں سے، اس لئے نکرہ موصوفہ کو عام کی اقسام میں شمار کرنا صحیح نہیں ہے۔

الجواب ۱۔ وہ نکرہ جو صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہونے کی بنا پر عموم کا فائدہ دیتا ہے، یہ نکرہ اگرچہ اس نکرہ کی بہ نسبت عام ہے، جس کی صفت نہیں لائی گئی، لیکن جن جن افراد میں وہ صفت پائی جائیگی ان کے افراد کی حد تک وہ عام ہوگا، یعنی ان سب افراد کو شامل ہوگا جن میں وہ صفت پائی جائے گی، پس نکرہ موصوفہ بصفۃ عامۃ کو اسی صفت کی بنا پر عام کہا گیا ہے، اگرچہ ان افراد کو خارج کرنے کے اعتبار سے کہ جن میں یہ صفت نہیں پائی جاتی خاص ہے۔

حاصل یہ ہے کہ یہ نکرہ جس کی عام صفت لائی گئی وہ عام بھی ہوتا ہے اور خاص بھی اور اس کی یہ کیفیت اضافی ہے، حقیقی نہیں ہے، اور ایک لفظ اپنی ذات میں یعنی فی نفسہ عام و خاص دونوں نہیں ہو سکتا البتہ اضافی عموم اور اضافی خصوص جمع ہو سکتے ہیں، خلاصہ یہ کہ نکرہ موصوفہ بصفۃ عامۃ صفت کے عام ہونے کے وجہ سے ان افراد کو عام ہوتا ہے جن میں وہ صفت موجود ہوتی ہے، اسی کی جانب اشارہ کرنے اپنے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے کہ نکرہ موصوفہ بصفۃ عامۃ کا عام ہونا عرف اور عرب کے استعمال کے اعتبار سے ہے ورنہ صحیح بات یہ ہے کہ صفت کا مفہوم تخصیص اور تقييد پر دلالت کرتا ہے، یعنی ظاہر تو یہی ہے کہ صفت کی وجہ سے نکرہ کی خصوصیت پیدا ہو جائے مگر عرف اور استعمال کی وجہ سے ایسے نکرہ کو جس کی صفت عام لائی جائے عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے وَلِعَبْدٌ مِّنْ خَلْقِ مَن مَّشْرُكٍ، مومن علام بہتر ہے مشرک علام سے، یعنی عبد مومن کا بہتر ہونا عبد مشرک سے، یہ حکم عام ہے جو تمام مومن غلاموں کو شامل ہے، دوسری مثال، قول معروف خیر من صدقة یبعتها اذی، قول معروف بہتر ہے ہر اس صدقہ سے کہ جس کے بعد اذیت پہنچانا ہو، میں قول معروف کا ہر اس صدقہ سے بہتر ہونا بتایا گیا ہے، جس صدقہ کے بعد اذیت اور اذیت مارائی پائی جائے، اذی سے مراد اس جگہ احسان جاتا ہے، یہ حکم ہر قول معروف کو عام اور شامل ہے یعنی صفت مومن کی وجہ سے عبد میں عموم پیدا ہو گیا۔

وہذا لم یکن عامة اذ کانت فی اخراج فراتے ہیں کہ اگر نکرہ کی صفت فی نفسہ خاص ہو تو اس خصوصیت کی بنا پر یہ نکرہ مقید عام نہ ہوگا بلکہ مخصوص ہوگا جیسے کسی نے کہا، والله لا ضرب الارجل ولا رنی اشک کی قسم میں نہ ماروں گا، مگر اس شخص کو جس نے مجھ کو خواہے، مراد والد ہے، اس مثال میں رجلاً کی صفت

دل دینی لائی گئی ہے، اور یہ صفت خاص ہے اس لئے کہ والد آدمی کا ایک ہوتا ہے لہذا اس صفت خاصہ کی وجہ سے رجلاً تخصیص کا فائدہ دے گا، عام نہ ہوگا مگر بقول شارح یہ قاعدہ (کہ نکرہ کلام موجب میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے اور جب صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو وہ نکرہ عموم کا فائدہ دیتا ہے) اکثری ہے، قاعدہ کلیہ نہیں ہے اس لئے کبھی کبھی اس کے خلاف بھی ہو سکتا ہے، چنانچہ نکرہ کبھی اثبات میں صفت کے بغیر بھی عام ہوتا ہے اور عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے قرۃ خیر من جرادة اگر محرم بحالت احرام کسی ٹڈی یا اس جیسے دوسرے جانور کو قتل کر دے تو اس کے متعلق حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے کہ ایک کھجور صدقہ میں دیدینا ٹڈی سے بہتر ہے مقصد یہ ہے کہ ہر جراد کے بدلے ایک کھجور کا صدقہ کافی ہے، اس مثال میں جرادة اور قرۃ دونوں اسم نکرہ ہیں اور کلام موجب میں مستعمل ہیں، اور ان کی کوئی صفت بھی مذکور نہیں، لیکن اس کے باوجود دونوں عموم کا فائدہ دیتے ہیں، اس وجہ سے کہ اس جگہ جرادة اور قرۃ کا کوئی مخصوص فرد مراد نہیں ہے، تیسری مثال حق تعالیٰ کا ارشاد ہے عَلِمْتُ نَفْسٌ اَاْخَضَرْتُ، تیسری مثال علت نفس ماقدمت ہے، دونوں مثالوں میں لفظ نفس اسم نکرہ ہے اور کلام موجب میں واقع ہے اور اس کے ساتھ کوئی صفت بھی مذکور نہیں ہے، اس کے باوجود عام ہے جو ہر نفس کو شامل ہے اور عام ہے

اور کبھی کبھی نکرہ کلام موجب میں اور صفت کے ساتھ مذکور ہوتا ہے اور خصوص کا فائدہ دیتا ہے عام نہیں ہوتا جیسے کسی نے کہا وَاللّٰهُ لَا تُزَوِّجَنَّ اِمْرَاً کَوْفِیۡۃً اللہ کی قسم میں کوئی عورت سے نکاح نہ کر دوں گا اور اس نے کسی ایک کوئی عورت سے نکاح کر لیا تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی اگر اس مثال میں نکرہ عموم کے لئے مفید ہوتا تو قسم کھانے والا جب تک کوئی ساری عورتوں سے نکاح نہ کر لے تا تب تک اس کی قسم پوری نہ ہوتی اور یہاں صرف ایک عورت کے ساتھ نکاح کر لینے سے قسم پوری ہو گئی جس سے معلوم ہوا کہ نکرہ صفت کے باوجود مفید خصوص ہے، اسی طرح اگر کسی نے کہا وَاللّٰهُ اِنِّیْ لَفِیۡۃٌ رَّجُلًا عَالِمًا، خدا کی قسم میں نے ایک عالم آدمی سے ملاقات کی ہے، اس مثال میں عالم رجل کی صفت واقع ہے، مگر ایک عالم سے ملاقات کرنے والا قسم پوری کرنے والا ہوتا ہے، ان مثالوں سے ثابت ہوا کہ کبھی نکرہ کلام موجب میں صفت کے باوجود خصوص کا فائدہ دیتا ہے۔

كَقَوْلِهِ وَاللّٰهُ لَا اَكْلِمُ اَحَدًا اِلَّا رَجُلًا كُوْنِيَا، مِثَالٌ لِّعَصَمِ الْبُكَوْفَةِ الْمُوصُوفَةِ فَاِنَّ رَجُلًا كَانَ نَكْرَةً فِي الْاِبْتَابِ حَاصَّةً بِرَجُلٍ وَّاحِدٍ اَوْ كَوْنِكُمْ بِقَوْلِهِ كُوْنِيَا فَيَحْتِثُ اِنْ تَكَلَّمَ رَجُلَيْنِ وَلَمَّا قَالَ كُوْنِيَا عَمَّ حَسْبُ رَجَالِ الْكُوْفَةِ فَلَا يَحْتِثُ بِتَكْلِمِ كُلِّ مَنْ كَانَ مِنْ رِجَالِ الْكُوْفَةِ۔

ترجمہ

اللہ کی قسم میں کلام نہ کروں گا لیکن کوئی شخص سے، یہ نکرہ موصوفہ کے عموم کی مثال ہے، کیونکہ رجلاً نکرہ فی اثبات ہے، ایک رجل کے ساتھ خاص ہے، اگر محکم نے کوئی کاتکم نہ کیا ہوتا تو اگر اس نے دو مردوں سے کلام کر لیا تو نہ ہوجائے گا، اور جب اس نے کوئی کھدیا تو کوفہ کے تمام مردوں کو عام ہو گیا، پس کوفہ کے تمام آدمیوں سے بات کرنے میں حانت نہ ہوگا۔

تشریح

قاعدہ ۱۔ کلام موجب میں نکرہ اگر صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو وہ نکرہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

مصنف نے سابق میں مذکورہ قاعدہ بیان کیا ہے، اور اس کی مثال میں لکھا ہے کہ واللہ الاکمل احداً الا رجلاً کوئی، اللہ کی قسم میں کسی سے بات نہیں کروں گا سوائے رجل کوئی کے، یہ کلام مثبت اور موجب ہے اس میں رجلاً نکرہ ہے اور اگر رجلاً کی صفت نہ لائی جائے تو ایک مرد کے ساتھ خاص ہے، اس لئے قسم کھانے والا اگر صرف رجلاً کہتا اور کوئی نہ کہتا تو صرف ایک رجل کے ساتھ بات کرنے کی اجازت ہوتی اور ایک سے نائد آدمیوں سے کلام کرتا تو وہ حانت ہو جاتا، مگر جب اس نے رجلاً کے ساتھ کوئی کا اضافہ کر دیا تو اب بات کرنے کا حکم تمام رجال کو عام ہو گیا اور وہ تمام رجال کو کوفہ کے ساتھ بات کرنے سے بھی حانت نہ ہوگا۔

پس لفظ کوئی سے تمام رجال کو کوفہ کو حکم کا عام ہونا اس کی دلیل ہے کہ نکرہ کلام مثبت میں اگر اگر صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو مفید عموم ہوتا ہے۔

وَقَوْلُهُ وَاللَّهِ لَا أَقْرَبُكُمْ إِلَّا يَوْمًا أَقْرَبُكُمْ فِيهِ مِثَالُ ثَابِتٍ لِعُمُومِ النِّكَرَةِ الْمُوصُوفَةِ وَهُوَ خِطَابٌ لِإِمْرَأَتِهِ فَإِنَّ قَوْلَهُ يَوْمًا نَكْرَةٌ مُوصُوعَةٌ بِيَوْمٍ وَاحِدٍ فَلَوْ لَمْ يَصِفْهُ بِقَوْلِهِ أَقْرَبُكُمْ فِيهِ لَكَانَ مُؤَلَّيًّا بَعْدَ قُرْبَانِ يَوْمٍ وَاحِدٍ لِأَنَّ هَذَا إِلَاءٌ مُؤَبَّدٌ وَلَيْسَ مُوقَّتًا بِأَرْبَعَةِ أَشْهُارٍ حَتَّى تَنْقُصَ الْأَشْهُارُ الْأَرْبَعَةُ بِيَوْمٍ وَلَمَّا وَصَفْهُ بِقَوْلِهِ أَقْرَبُكُمْ فِيهِ لَمْ يَكُنْ مُؤَلَّيًّا أَبَدًا لِأَنَّ كُلَّ يَوْمٍ يَفُتُّ بِلَهْمَا فِيهِ يَكُونُ مُسْتَشْنِئًا مِنَ الْيَمِينِ لِهَذِهِ الصِّفَةِ الْعَامَّةِ فَلَا يَحْنُثُ بِهَا -

ترجمہ

اللہ کی قسم میں تم دنوں کے قریب نہ آؤں گا لیکن اس دن کہ قریب آؤں میں تم دونوں کے اس دن میں۔ یہ نکرہ موصوفہ کے عموم کی دوسری مثال ہے، اس مثال میں شہر اپنی دو بیویوں میں کلام کر رہا ہے اس میں یوں نکرہ ہے جو یوم واحد کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ پس اگر اس نے اپنے قول اقربکما فیہ کی قید سے مقید نہ کر دیتا تو البتہ ایک دن قریب جانے کے بعد ایلا کرتے والا ہو جاتا، کیونکہ یہ ایلا مؤبد ہے (دائمی ایلا ہے) صرف چار مہینوں کے ساتھ موقت ایلا نہیں ہے۔ تاکہ ایک دن قریب

جانے کی صورت میں چار مہینوں میں ایک دن کم ہو جاتا اور جب وہ اپنے قول اقربکما فیہ کی صفت لے آیا، تو کبھی ایلاء کرنے والا نہ ہوگا، کیونکہ ہر وہ دن جس دن وہ دونوں کے قرب جائے گا، وہ قسم سے مستثنیٰ ہوگا، اسی صفت عامہ کی وجہ سے، لہذا اس قسم سے حادث نہ ہوگا۔

حل لغات

قربان میں قاف کو کسرہ ہے، معنی نزدیک ہونا، اس جگہ قربان سے جماع کی جانب کنایہ کیا گیا ہے، اسی طرح ایلاء کے لغوی معنی قسم کھانے کے ہیں، اور شرعی معنی بیوی کے ساتھ جماع نہ کرنے کی قسم کھانے ہیں۔

تشریح

ایلاء کے اقسام ۱۔ پھر ایلاء کی دو قسمیں ہیں، اول ایلاء موقت، دوم ایلاء موبد، ایلاء موقت کی تعریف، شوہر چار ماہ یا چار ماہ سے زائد عرصہ تک بیوی کے ساتھ جماع نہ کرنے کی قسم کھائے، اگر چار ماہ سے کم مدت کی قسم کھائے گا تو وہ ایلاء شرعی نہ ہوگا، ۲۔ ایلاء موبد کی تعریف، شوہر قسم کھائے کہ میں اپنی بیوی سے کبھی بھی جماع نہیں کروں گا، یا پھر اس طرح قسم کھائے کہ میں جماع نہیں کروں گا۔

ایلاء کا حکم شرعی ۱۔ مدت ایلاء میں اگر اپنی بیوی کے ساتھ جماع نہ کیا تو وہ بائہ ہو جائے گی، اور اگر ایلاء کی مدت کے اندر اندر جماع کر لیا تو اپنی قسم میں حادث ہو جائے گا اور اس پر حادث ہونے کا کفارہ ادا کرنا واجب ہوگا۔

اب متن کے بیان کردہ مسئلہ کو سمجھئے، ایک آدمی نے اپنی دو بیویوں کی جانب مخاطب ہو کر کہا خدا کی قسم میں تم دونوں سے جماع نہیں کروں گا مگر ایک دن کہ جس دن میں تم دونوں سے جماع کروں، اس مثال میں بھی لفظ یوماً اسم نکرہ ہے اور ایک دن کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے اگر اس مثال میں کہنے والا شخص لفظ یوماً کو اپنے قول اقربکما کے ساتھ مقید نہ کرتا بلکہ یہ کہتا واسئلہ اقربکما الا یوماً تو بیوی کے ساتھ ایک دن جماع کرنے کے بعد ایلاء کرنے والا ہو جاتا اس وجہ سے کہ یہ ایلاء موبد کہلاتا ہے، جو چار ماہ کے ساتھ موقت نہیں اس لئے ایک دن جماع کرنے کے بعد یہ آدمی ایلاء کرنے والا شمار ہوگا، لیکن جب اس نے یوماً نکرہ کو اقربکما فیہ کی صفت کے ساتھ موصوف بنا دیا، تو اب یہ بالکل ایلاء کرنے والا شمار نہ ہوگا، اس لئے کہ اقربکما فیہ صفت عامہ ہے، اس لئے ہر وہ دن جس دن یہ جماع کرے گا وہ دن اس کی مذکورہ قسم سے مستثنیٰ ہوگا، اور کسی دن بھی جماع کرنے کی بنا پر حادث نہ ہوگا۔

الا یوماً، جب تک نکرہ تھا اور اس کی صفت ذکر نہیں کی گئی اس وقت تک صرف یوم واحد اس کی قسم سے مستثنیٰ تھا، لیکن جب اقربکما فیہ کی صفت کے ساتھ یوم کو موصوف بنا دیا، تو جماع کا ہر دن قسم سے مستثنیٰ ہو گیا، لہذا معلوم ہوا کہ نکرہ اگر کلام موجب میں واقع ہوا اور صفت عامہ کے ساتھ متصف ہو تو وہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

وَكَذَا إِذَا قَالَ أَيْ عَبِيدِي ضَرْبِكَ فَهُوَ حَرْفُ ضَرْبٍ أَنَّهُمْ يَعْتَقُونَ مِثَالُ ثَالِثٍ لَكُونِ
التَّكْرَرُ عَامَّةٌ بِعُمُومِ الْوَصْفِ عَلَى سَبِيلِ التَّشْبِيهِ لِلْقَاعِدَةِ فَإِنْ قَوْلُهُ أَيْ عَبِيدِي لَيْسَ بِتَكْرَرٍ
نَحْوِيَّةٍ لَكُونِهِ مُضَافًا إِلَى الْمَعْرِفَةِ وَلَكِنْ يَنْسَبُ التَّكْرَرُ فِي الْإِيهَامِ وَصِفَ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ وَهُوَ
قَوْلُهُ ضَرْبِكَ فَيَعْمُومُ الصِّفَةُ فَيَعْتَقُ كُلُّ مَنَّهُمْ إِنْ ضَرَبُوا الْمُخَاطَبَ جُمْلَةً مُجْتَمِعِينَ
أَوْ مُتَفَرِّقِينَ بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ أَيْ عَبِيدِي ضَرْبَتَهُ فَهُوَ حَرْفٌ بِإِضَافَةِ الضَّرْبِ إِلَى الْمُخَاطَبِ
وَجَعَلَ الْعَبِيدَ مَضْرُوبِينَ فَأَمَّهُمْ لَا يَعْتَقُونَ كُلُّهُمْ إِذَا ضَرَبَ الْمُخَاطَبُ جَمِيعَهُمْ بَلْ إِنْ
ضَرَبَهُمْ بِالترتيب عَتَقَ الْأَوَّلَ لِعَدَمِ الْمَزَاجِمْ وَإِنْ ضَرَبَهُمْ دَفْعَةً يَخْتَارُ الْمُؤَلَّى فِي تَعْيِينِ فَاحِدٍ
مِنْهُمْ وَوَجَّهَ الْفَرْقَ عَلَى مَا هُوَ الْمَشْهُورُ أَنَّ فِي الْأَوَّلِ وَصْفَهُ بِالضَّارِبِيَّةِ فَيَعْمُومُ الصِّفَةُ
وَفِي الثَّانِي قَطْعٌ عَنِ الْوَصْفِيَّةِ لَكُونِهِ مُسْنَدًا إِلَى الْمُخَاطَبِ دُونَ أَيْ فَلَا يَعْمُومُ وَيَصَارُ إِلَى خُصِّ الْفَخْصِ

ترجمہ اور اسی طرح جب کوئی کہے کہ میرے غلاموں میں سے جس نے تجھ کو مارا تو وہ آزاد ہے، پس
سب نے اس کو مارا تو بیشک وہ سب غلام آزاد ہو جائیں گے، یہ صفت کے عام ہونے کی صورت
میں نکرہ کے عموم کی یہ تیسری مثال ہے جس میں قاعدہ کی تشبیہ دی گئی ہے، کیونکہ اس کا قول ائی عبیدی نکرہ نحویہ
نہیں ہے، کیونکہ وہ معرف کی طرف مضاف ہے، لیکن مبہم ہونے میں نکرہ کے مشابہ ہے اس نکرہ کو صفت عام
کے ساتھ موصوف کیا گیا ہے اور وہ اس کا قول ضربک ہے، پس صفت کے عام ہونے کی وجہ سے نکرہ عام
ہو جائے گا، پس اگر انھوں نے مخاطب کو اجتماعی طور پر یا افراد آمارا تو ان میں سے ہر ایک غلام آزاد ہو جائیگا
بخلاف اس صورت کے کہ اس نے کہا ائی عبیدی ضربتہ فہو حر، میرے غلاموں میں سے جس کو تو نے مارا تو وہ آزاد
ہے، اس مثال میں ضرب کی اضافت مخاطب کی طرف ہے، اور عبید کو مضروب کہا گیا ہے، پس سب غلام آزاد
نہ ہوں گے، جب کہ مخاطب نے تمام کو مارا ہو بلکہ اگر ان کو ترتیب وار مارا ہے تو پہلا غلام مزاحمت نہ ہونے کی
وجہ سے آزاد ہو جائے گا، اور اگر ان سب کو ایک ہی دفعہ مارا تو ان میں سے ایک متعین کرنے میں آقا کو اختیار
دیا جائے گا۔

ووجہ الفرق علی ما ہوا المشہور:- اور ان دونوں مثالوں (ای عبیدی ضربک فہو حر) دوسری مثال (ای عبیدی
ضربتہ فہو حر) میں مشہور قول کی بناء پر یہ ہے کہ مثال اول میں لفظ ائی کو وصف ضاربیت کے ساتھ
موصوف کیا گیا ہے، اس لئے صفت کے عام ہونے کی وجہ سے ائی عام ہو گیا، اور دوسری مثال میں ائی
کو وصف سے خارج کر لیا ہے، اس لئے کہ ضرب کو مخاطب حاضر کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لہذا وہ عام نہوگا۔

بلکہ اخص الخصوص یعنی واحد حاضر کی طرف اس کو پھیر دیا گیا ہے۔

شرح

وصف کے عموم سے نکرہ کے عام ہونے کی تیسری مثال :- یہ مثال ہی نہیں بلکہ قاعدہ کلیہ کے لئے ایک تشبیہ مثال ہے، جملہ مثبت میں ہر نہ صفت عام کے ساتھ متصف ہوتا ہے) یہ نکرہ کی حقیقی مثال نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں نکرہ اتنی ہے۔ مگر یہ مضاف ہو رہا عبیدی کی جانب جو کہ معرف ہے۔ اس اضافت کی وجہ سے اتنی معرف ہو گیا، یعنی ای عبیدی معرف بن گیا نکرہ نہیں رہا مگر اتنی اپنے معنی اور مفہوم کے لحاظ سے بہم ہے اس لئے نکرہ کے مثاہ ہے اور اس کی جو صفت لائی گئی یعنی مرکب وہ عام ہے تو حاصل یہ نکلا کہ ای عبیدی مرکب میں اتنی اپنی صفت عام یعنی مرکب کی وجہ سے عام ہو گیا اب مثال کہلے لیجئے ای عبیدی مرکب فہور، میرے غلاموں میں سے جس غلام نے تجھ کو رابا پس وہ آزاد ہے۔

اس مثال میں اگر مخاطب کو اس کے سب غلام ماریں گے تو وہ سب کے سب آزاد ہو جائیں گے، خواہ الگ الگ اس کو ماریں یا سب ایک ساتھ مل کر مخاطب کو ماریں تب بھی آزاد ہو جائیں گے۔

اور اگر آقا نے یہ کہا کہ ائی عیبیدی ضریتہ فلو حوڑہ میسے جس غلام کو تو اسے مخاطب مارے تو پس وہ آزاد ہے، اس قول میں مولیٰ نے مخاطب کو ضارب بنایا ہے اور عبید کو مضروب قرار دیا ہے تو اس صورت میں مخاطب نے اگر تمام غلاموں کو مارا تو تمام کے تمام غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ صرف ایک ہی غلام آزاد ہوگا، اگر مخاطب نے تمام غلام کو ترتیب وار مارا ہو تو اول مضروب غلام آزاد ہو جائے گا، اس وجہ سے کہ اول کو مارنے وقت کوئی غلام مزاحم نہیں ہے بلکہ صرف تنہا وہی مضروب ہے اور جب اس کے بعد والوں کو مارا تو اول مضروب غلام ان کا مزاحم نہ تھا اور اگر مولیٰ نے ان سب غلام کو ایک ساتھ اور یک بارگی مارا تو آزاد کرنے میں آقا کو تعین کا حق حاصل ہوگا کیونکہ آزادی مولیٰ کی جانب سے آتی ہے اس لئے وہ انتخاب کا مجاز ہوگا۔

دونوں مثالوں کے درمیان فرق :- شارح نے فرمایا قول اول ائی عبیدی ضریتہ فلو حوڑہ اور ائی عیبیدی ضریتہ فلو حوڑہ میں فرق بالکل واضح ہے، اس لئے کہ اول مثال میں ائی کو ضاربیت کے ساتھ موصوف کیا گیا ہے، جبکہ ضارب ہونا عام صفت ہے، اس لئے کہ صفت کے عام ہونے کی وجہ سے ہر موصوف عام ہوگا یعنی تمام غلاموں کے ضارب ہونے کی وجہ سے سب غلام آزاد ہو جائیں گے۔

دوسری مثال ای عبیدی ضریتہ فلو حوڑہ ہے اس میں لفظ ائی کو وصف ضاربیت سے الگ کر دیا گیا ہے کیونکہ مزب کی اسناد مخاطب کی جانب ہے ائی کی جانب نہیں ہے اور جب ائی کو وصف ضاربیت کے ساتھ متصف نہیں کیا گیا تو وہ موصوف عام نہ ہوگا بلکہ خاص ہو گیا اس لئے اخص الخصوص کی جانب رجوع کیا جائے گا۔ اور اس صورت میں فقط ایک غلام ہی آزاد ہوگا باقی غلام آزاد نہ ہونگے۔

وَاَعْرَضَ عَلَيْهِ بِاَنَّكُمْ اِنْ اَرَدْتُمْ اَلْوَصْفَ النَّحْوِيَّ فَلَيْسَ شَيْءٌ مِّنْ اِمْتَالَيْنِ مِّنْ تَبِيلِ الْوَصْفِ

لَاَنَّ اِيَّاهُ مَوْصُولَةٌ اَوْ شَرْطِيَّةٌ وَاِنْ اَرَدْتُمُ الْوَصْفَ الْمَعْنَوِيَّ فَقِي كُلَّ مِنَ الْمَثَلَيْنِ حَاصِلٌ لِاَنَّهُ فِي
الْأَوَّلِ وَصَفُهُ بِالصَّيْبِيَّةِ وَفِي الثَّانِي بِالْمَضْرُوبِيَّةِ الْاَتْرَى اَنَّ فِي قَوْلِهِ اِلَّا يَوْمًا اَقْرَبَ كَمَا فِيهِ وَجَدَ
الْعُمُومَ مَعَ اَنَّ يَوْمًا رَفَعَ مَعْنَى لَا فَاَعِلًا فَيَنْبَغِي اَنْ يَكُونَ فِي الْمَفْعُولِ بِهِ كَذَلِكَ
وَاجِبٌ بَاَنَّ الضَّرْبَ يَقُومُ بِالضَّارِبِ فَلَا يَقُومُ بِالْمَضْرُوبِ وَالْمَفْعُولُ بِهِ فَضْلَةٌ لَا يَتَوَقَّفُ
الْفِعْلُ عَلَيْهِ بِخِلَافِ يَوْمًا وَهُوَ مَفْعُولٌ فِيهِ فَاِنَّهُ جُزْءٌ مِنَ الْفِعْلِ لِاَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنِ الْحَدَثِ
مَعَ الزَّمَانِ فَيَتَلَا زَمَانٌ وَقِيلَ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا اَنَّ فِي الصُّورَةِ الْاَوَّلَى لَمَّا عَلِقَ الْعَتَقُ
بِضَرْبِ الْعَبْدِ يُسَارِعُ كُلُّ مَنَّهُمْ اِلَى ضَرْبٍ لِاجْلِ حَقِّقِهِ فَلَا يَمْكِنُ التَّخْيِيرُ فِيهِ لِلْمَوْلَى بَلَا
مَرْجِعٍ بِخِلَافِ الصُّورَةِ الثَّانِيَةِ فَاِنَّهُ عَلِقَ فِيهَا عَلَى ضَرْبِ الْمُخَاطَبِ فَلَا يَنْبَغِي لَهُ اَنْ
يَضْرِبَهُمْ جَمِيعًا لِيَعْتَقُوا فَيُخَدَّرُ فِيهِ الْمَوْلَى بَيْنَ وَاحِدٍ مَنَّهُمْ

ترجمہ :- وہ فرق پر اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر تم وصف سے نحوی وصف مراد لیتے ہو تو پس
جانو کہ ان مثالوں میں کوئی بھی وصف اصطلاحی نہیں ہے، کیونکہ اسی موصول یا شرطیہ
ہوتا ہے اس لئے اسکے بعد کوئی صدمہ آئے گا یا شرط آئے گی، اگر تمہاری مراد وصف سے وصف معنوی ہے تو
یہ وصف دونوں میں موجود ہے کیونکہ وہ مثال اول میں وصف ضارب کا موجود ہے اور دوسری میں مضروبیت کا
کیا تم نہیں جانتے کہ قول - اَلَا يَوْمًا اَقْرَبَ كَمَا فِيهِ - میں عموم موجود ہے اس کے باوجود یہ مفعول فیہ ہے فاعل
نہیں ہے، لہذا مناسب ہے کہ مفعول بہ میں ایسا ہی ہو۔

واجب بانضاض الضرب (۱) اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ضرب ضارب کے ساتھ قائم ہے، لہذا مضروب
کے ساتھ قائم نہ ہوگی اور مفعول بہ کلام میں زائد ہوتا ہے، کلام اس پر متوقف نہیں ہوتا بخلاف یوم کے کہ وہ
مفعول فیہ واقع ہے اور یہ فعل کا جز ہے کیونکہ مفعول فیہ حدث مع الزمان کا نام ہے اس لئے دونوں
ایک دوسرے کو لازم ہیں۔

وقیل فی الفرق بینہما (۲) دونوں مثالوں کے درمیان فرق کرنے میں دوسرا قول بھی ہے، پہلی صورت
میں عتق کو جب ضرب العبد کے ساتھ متعلق کیا گیا تو ان میں سے ہر ایک اپنے عتق کی وجہ سے مارنے
میں جلدی کرے گا، پس آجاتے لئے اس میں اختیار کا موقع بلا کسی مرجع کے نہیں ہے لہذا متعلق عام ہو جائیگا
بخلاف صورت ثانیہ کے کہ اس میں مخاطب کی ضرب کی طرف عتق کو متعلق کیا گیا ہے پس مخاطب کیلئے
مناسب نہیں کہ سب ہی کو مارے تاکہ وہ آزاد ہو جائیں اسلئے ان کے درمیان آقا کو اختیار حاصل ہوگا۔

تشریح شارح نے فرمایا اوپر کی دونوں مثالوں میں جو باہم فرق بیان کیا ہے اس کی وجہ فرق میں ہم کو کلام ہے۔

اعتراض کی تفصیل :- آپ نے پہلی مثال ای عبیدی ضربیک فہوحر میں لفظ ای کو موصوف بنایا ہے، اور اس کا وصف ضارب کو بتایا ہے، اور دوسری مثال میں یعنی ای عبیدی ضربتہ فہوحر میں ای کی صفت ضربت مخاطب کو بنایا ہے، اس مثال میں ای کو وصفیت سے خارج کر دیا ہے، سوال یہ ہے کہ وصف سے اس جگہ آپ نے کیا مراد لیا ہے وصف معنوی یا وصف نحوی۔

وصف نحوی کی تعریف :- وصف اس تابع کو کہتے ہیں جو متبوع کے معنی پر دلالت کرے اور وہ تابع اپنے متبوع سے مؤخر ہو۔

وصف معنوی کی تعریف :- وصف معنوی قائم بالغیر کا نام ہے۔

ان مثالوں میں اگر وصف نحوی مراد لیا گیا ہے تو صاف بات یہ ہے کہ دونوں مثالوں میں وصف مذکور نہیں، کیونکہ لفظ ای اسم موصول ہے یا ضمیر شرطیہ ہے اگر ای موصول ہے تو اس کا مابعد صلہ واقع ہوگا اور اگر ای شرطیہ ہے تو اس کا مابعد شرطیہ ہوگا تو ای کا مابعد صلہ ہے یا شرط ہے نہ کہ وصف۔

اور اگر آپ نے وصف معنوی مراد لیا ہے تو وصف معنوی دونوں ہی مثالوں میں پایا جاتا ہے، کیونکہ اول مثال ای عبیدی ضربیک فہوحر ہے اس کا وصف معنوی ضارب ہوتا ہے اور دوسری مثال ای عبیدی ضربتہ فہوحر ہے، اس مثال میں مضر و بیت وصف معنوی ہے، اس وجہ سے کہ وصف معنوی کے لئے فاعل کا ہونا ضروری ہے نہیں بلکہ بغیر فاعل کے بھی وصف معنوی پایا جاسکتا ہے الا یوما اقر بکما فیہ صفت عام ہونے کی وجہ سے عموم پایا گیا ہے جب کہ یوما مفعول فیہ واقع ہے نہ کہ فاعل، لہذا مناسب ہے کہ مفعول بہ بھی صفت عامہ کی وجہ سے عام ہو۔

اور مثال ثانی میں مفعول بہ وصف مضر و بیت کے ساتھ متصف ہے، اس لئے اس مثال میں بھی عموم ہونا چاہئے اور مخاطب اگر تمام غلاموں کو مارے تو سب کے سب غلاموں کو آزاد ہو جانا چاہئے جس طرح پہلی مثال میں سب غلام اگر مخاطب کو ماریں گے تو سب کے سب آزاد ہو جائیں گے

الجواب :- ضرب مصدر ایک وصف ہے جو صرف ضارب کے ساتھ قائم ہے اس لئے مضروب کے ساتھ قائم نہ ہوگا اس لئے کہ ایک وصف کا دو شخصوں کے ساتھ قائم ہونا محال ہے، لہذا جب وصف ضرب مفعول کے ساتھ قائم نہیں ہوتا تو دوسری مثال میں مفعول بہ یعنی ای عبیدی وصف سے خالی ہوگا اس کیلئے کوئی وصف نہ ہوگا اور ای عبیدی نہ کہ ہے اور کلام موجب میں ہے اور بغیر وصف کے ہے اور قاعدہ ہے کہ مکرہ کلام موجب میں بغیر وصف کے تخصیص کا فائدہ دیتا ہے، لہذا اس مثال میں خاص طور پر ایک غلام آزاد ہوگا اور مفعول بہ کو مفعول فیہ پر قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ مفعول بہ فضلہ ہوتا ہے فعل

لازم مفعول پر نہ موقوف ہوتا ہے اور نہ اس کا محتاج ہوتا ہے اور اس کے برخلاف لفظ یوماً جو کہ مفعول فیہ ہے اور وہ فعل کا جز ہوتا ہے اس لئے کہ فعل تین امور کے مجموعہ کا نام ہے معنی مصدری، زائد، نسبت الی الافعال اور مفعول فیہ زائد ہوتا ہے اور زائد فعل کا جز ہے اس لئے مفعول فیہ فعل کا جز ہوگا، اور کل وجہ میں باہم تلازم ہوتا ہے اس لئے ہر فعل اپنے مفعول فیہ پر موقوف ہوگا، لہذا ایک زائد کو سنی کے جز پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

دونوں مثالوں میں فوق :- بعض حضرات نے ان دونوں مثالوں میں دوسری طرح فرق کیا ہے، انھوں نے کہا، مثال اول یعنی ای عبیدی ضربک فہو حر میں غلاموں کی آزادی اس پر موقوف ہے کہ وہ غلام مخاطب کو ماریں اس لئے اپنی آزادی حاصل کرنے کے لئے ہر غلام اس کی کوشش کرے گا کہ وہ مخاطب کے مارنے میں جلدی کرے، تو کسی مزج کے بغیر آقا کو ان غلاموں میں سے کسی ایک غلام کو ترجیح دینا ممکن نہ ہوگا، اس لئے آزادی کا حکم تمام غلاموں کو عام ہوگا اور نتیجہ سارے غلام آزاد ہو جائیں گے۔

اور دوسری مثال ای عبیدی ضربک فہو حر میں غلاموں کی آزادی اس پر موقوف ہے کہ مخاطب ان کو مارے اور تمام غلاموں کو آزاد کرنے کے لئے تمام غلاموں کو مارنا مخاطب کے لئے مناسب نہ ہوگا اس لئے مولیٰ کو غلام متعین کرنے کا اختیار ہوگا، اور مولیٰ جس کو متعین کر دیگا وہی غلام آزاد ہوگا دوسرے غلام آزاد نہ ہوں گے یہ اس وقت ہے جب مخاطب نے تمام غلاموں کو بیک وقت مارا ہو، اور اگر غلاموں کو ترتیب وار ایک ایک کر کے مارا ہو تو جس کو سب سے پہلے مارا ہو یعنی مضروب اول ہی آزادی کیلئے متعین ہے کیونکہ اس میں کوئی مزاحم نہیں ہے۔

وَكَذَا إِذَا دَخَلْتَ لَأَمَّ التَّعْرِيفُ نِيْمًا لَا يَحْتَمِلُ التَّعْرِيفُ بِمَعْنَى الْعَهْدِ أَوْ جَبَّتِ الْعُمُومُ يَعْنِي كَمَا أَنَّ التَّكْوِيْنَةَ إِذَا وُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ تَحْتَمِلُ كَذَلِكَ إِذَا دَخَلَتْ لَأَمَّ الْمُعْرِفَةِ فِي صُورَةٍ لَا يَسْتَقِيمُ التَّعْرِيفُ الْعَهْدِي أَوْ جَبَّتِ الْعُمُومُ سَوَاءٌ كَانَ الْعُمُومُ لِلْجِنْسِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ فَخَرَّ السَّلَامُ وَتَابَعُوهُ أَوْ لِلْإِسْتِغْرَانِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهَا هَلُ الْعَرَبِيَّةِ وَجَهْلُ الْأَصُولِيِّينَ وَفِيهِ تَنْبِيْهُ عَلَى أَنَّ الْعَهْدَ هُوَ الْأَصْلُ فِي اللَّامِ فَمَا دَامَ يَسْتَقِيمُ الْعَهْدُ لَا يَصَارُ إِلَى مَعْنَى آخَرٍ سَوَاءٌ كَانَ هَذَا خَارِجِيًّا أَوْ ذَهَبًا كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْبَعْضُ وَقِيلَ عَهْدًا خَارِجِيًّا نَقَطَ فَإِنَّهُ الْأَصْلُ فِي التَّعْرِيفِ وَالْمَعْهُودُ الذَّهْنِي فِي الْمَعْنَى كَالْتَّكْوِيْنَةِ فَإِنَّهُ لَوْ يَسْتَقِيمُ الْعَهْدُ بَأَن لَمْ يَكُنْ مِمَّنْ أَفْرَادُ مَعْهُودَةٍ أَوْ لَعَبْرُ ذِكْرَةٍ فِيمَا سَبَقَ حِيلَ عَلَى الْجِنْسِ فَيَحْتَمِلُ الْأَذَى وَالْكُلُّ عَلَى حَسَبِ قَابِلِيَّةِ الْمَقَامِ أَوْ عَلَى الْإِسْتِغْرَانِ قِيَسُ تَوَعُّبِ

الْكُلُّ يَقِينًا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَوْلُهُ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ وَالرَّائِيَةُ وَالرَّائِيَةُ وَالْمُتَالِيَةُ -

ترجمہ اور اسی طرح لام تعریف جب ایسے محل میں داخل ہو جو تعریف عہدی کا محتلی نہ ہو تو عموم کو ثابت کرے گا، یعنی جس طرح نکرہ صفت عام کے ساتھ جب موصوف کیا جاتا ہے تو وہ عام ہو جاتا ہے، اسی طرح جب لام تعریف اس صورت میں تعریف عہدی صحیح نہ ہو تو عموم کو ثابت کرتا ہے، برابر ہے کہ عموم جنس کے لئے جو جیسا کہ امام فخر الاسلام اور ان کے متبعین گئے ہیں یا استفراق کا ہو جیسا کہ اہل عربیہ جمہور علماء اصول کا مذہب ہے اور مصنف کے قول فیما لا یحتل میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ لام عہدی اصل ہے پس جب تک عہد کے معنی درست ہوں گے دوسرے معنی کی طرف نہ جایا جائیگا، برابر ہے کہ عہد خارجی ہو یا ذہنی جیسا کہ بعض کا مذہب ہے، مادریہ بھی کہا گیا ہے کہ عہد سے فقط خارجی مراد ہے، کیونکہ تعریف میں وہی اصل ہے اور معبود ذہنی معنی میں مانند نکرہ کے ہوتا ہے پس اگر عہد کے معنی درست نہ ہوں یا اس طور کہ وہاں افراد معبود نہ ہوں یا ماضی میں اس کا ذکر نہ ہوا ہو تو لام کو جنس پر محمول نہ کیا جائیگا، پس اس صورت میں ادنیٰ فرد اور کل افراد کا احتمال رکھیگا مقام کی قاطبیت کے لحاظ سے، یا پھر لام کو استفراق پر محمول کیا جائے گا، پس کلی کو یقینی طور پر استیعاب کر لیگا جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات اور قول السارق والسارقة الزاني والزانية اور ان جیسی مثالوں میں۔

تشریح معروف باللام بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے، یعنی جس طرح نکرہ صفت کے ساتھ ملکہ عموم کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح معروف باللام بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے مگر شرط یہ ہے کہ اس جگہ لام تعریف عہد صحیح نہ ہو۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ لام تعریف کی دو قسمیں ہیں لام زائد، لام غیر زائد، وہ لام جو اسم معرفہ یعنی علم پر داخل ہو جیسے احسن، الزید، العمر وغیرہ تو یہ لام زائد ہے۔ لام غیر زائد کی اقسام: پھر لام زائد کی دو قسمیں ہیں اول لام اسی دوم لام حرفی۔ لام تعریف اسی وہ لام ہے جو اسم فاعل پر داخل ہو جیسے المضارب اور یا اسم مفعول پر داخل ہو جیسے المضروب اور الذی کے معنی میں ہو لام حرفی کے اقسام: لام حرفی چار قسم پر ہے، لام جنسی، لام استفراقی، لام عہد ذہنی، لام عہد خارجی، لام جنس وہ لام ہے جو اپنے مدخول ماہیت پر دلالت کرے افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے، جیسے الرجل غیر من المرأة جنس مرد جنس عورت سے بہتر ہے، اس میں خیریت مرد کے کسی خاص فرد کے ساتھ خاص نہیں، نہ کوئی فرد مراد ہے، ماہیت بحیثیت ماہیت مراد ہے۔

لام استفراقی وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے تمام افراد پر دلالت کرے، جیسے ان الانسان لفي خسر اس

میں خسران کا حکم انسان کے ہر فرد پر ہے، اس طرح السارق والسڈقہ پوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت کوئی فرد بھی ہو

لام عہد ذہنی :- وہ لام ہے جو اپنے دخول کے بعض افراد پر دلالت کرے مگر وہ افراد معین نہ ہوں اخاف ان یا کلہ الذب مجھے ڈر ہے کہ اس کو کوئی بھیڑ یا نہ کھالے۔

لام عہد خارج :- وہ لام ہے جو اپنے دخول کے بعض متعین افراد پر دلالت کرے جیسے فنعیٰ فرعون الرسول پس فرعون نے رسول معین کی نافرمانی کی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر کسی اسم پر لام تعریف داخل ہو اور اس جگہ عہد کے معنی مراد لینا صحیح نہ ہو تو وہ لام عموم کا فائدہ دیتا ہے اب یہ لام جو مفید عموم ہے اس میں مختلف مذاہب ہیں۔ یہ لام جنس کے لئے ہوگا امام فخر الاسلام اور ان کے متبعین کے نزدیک یا یہ لام استغراق کے لئے ہوگا، یہ مذہب جمہور اصولیین اور اہل عربہ کا ہے، شارح فرماتے ہیں ماتن کی عبارت فیما لا یحتل التعریف بمعنی العہد اور اس مقام میں کہ لام وہاں تعریف کا احتمال نہیں رکھتا یعنی عہد کے معنی دینا اس جگہ درست نہیں ہے، اس عبارت میں اس بات پر آگاہ کرنا مقصود ہے کہ لام میں اصل لام عہد ہے، اس لئے جب تک لام کے معنی عہد کے لینا درست ہوگا دوسرے معنی مراد نہ لئے جائیں گے، پھر لام کے معنی کے عہد کے لینے میں عہد ذہنی ہو یا عہد خارجی ہو جیسا کہ بعض کا مذہب ہے، خلاصہ یہ کہ ان حضرات کے نزدیک مطلق عہد کے معنی اصل ہیں، اور بعض کا قول ہے کہ متن میں عہد سے صرف عہد خارجی مراد ہے اس لئے کہ تعریف میں عہد خارجی اصل ہے اور جہاں تک عہد ذہنی کا تعلق ہے گویا وہ باعتبار معنی کے نکرہ کے مانند ہوتا ہے تعریف میں اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اس لئے معہود ذہنی کو نکرہ کے ساتھ موصوف کیا جاتا ہے اور وہ جملہ جو نکرہ کے حکم میں ہو اس کے ساتھ بھی اس کو موصوف کر دیا جاتا ہے جیسے وَلَقَدْ اَمَرْتُ عَلٰی اللّٰہِمْ لِبَنی فِصْیَہِ شَہِ قِلَہِ لا یغنی۔ میں ایسے مکتبہ شخص کے قریب سے گذر جاتا ہوں جو مجھے گالی دیتا ہے تو میں یہ کہتا ہوں گذرتا ہوں کہ اس نے میرا ارادہ نہیں کیا ہے، اس شعر میں لفظ لبینی فعل با فاعل جملہ ہے اور اللہیم پر لام عہد داخل ہے جو اس جگہ لبینی عہد کی صفت واقع ہے۔

بہر حال لام تعریف سے اگر عہد کا لام مراد لینا صحیح نہ ہو جس کی صورت یہ ہے کہ وہاں اس کے افراد ذہن میں متعین نہ ہوں یا سابق میں اس کا ذکر بھی نہ ہوا ہو تو اس وقت لام تعریف بوائے جس کا مراد ہوگا اور حمل کی صلاحیت کے مطابق ادنیٰ فرد پر بھی احتمال رکھے گا، یعنی فرد حقیقی کا احتمال رکھے گا، نیز فرد محکی یعنی مجموعہ افراد کا بھی احتمال رکھے گا۔ اس لئے وہ اسم جو معرف ہو لام جنس کے ساتھ اگر قرینہ سے خالی ہو تو اس کو فرد حقیقی یعنی ادنیٰ فرد پر محمول کیا جائے گا۔ اس لئے یہ فرد حقیقی یقینی ہوتا ہے۔ اور اگر کسی جگہ قرینہ موجود ہو تو اس لام تعریف کو فرد محکی پر محمول کیا جائیگا اور کل افراد کا مجموعہ مراد لیا جائے گا۔

اور اگر لام تعریف سے عہد کے معنی درست نہ ہوں تو اس لام تعریف کو لام استفراق پر محمول کیا جائے گا اس لئے لام استفراق یقینی طور پر تمام افراد کا احاطہ کر لیتا ہے جیسے ان الانسان لفظی خسر میں تمام افراد خسرہ میں داخل ہیں اسلئے کہ الا الذین آمنوا کا اس سے استثناء کیا گیا ہے، اگر تمام افراد مراد نہ ہوئے تو الذین آمنوا کا استثناء درست نہ ہوگا۔ اسی طرح الزانیتہ والزانی میں اور اب رق واسرقہ میں لام تعریف کا ہے اور برائے استفراق ہے، اور لام تعریف برائے استفراق و برائے جنس دونوں لام عموم کا فائدہ دیتے ہیں۔

حَتَّى يَسْقُطَ عَيْنَا الْجَمْعِيَّةِ إِذَا دَخَلَتْ عَلَى الْجَمْعِ عَمَلًا بِالذَّلِيلَيْنِ تَفَرُّجٌ عَلَى قَوْلِهِ أَدَبَتِ الْعُجُومُ أَي هَذَا الْقَدْرُ إِذَا كَانَ دَخُولُ اللَّامِ فِي الْمَفْرُوعِ وَأَمَّا إِذَا كَانَ عَلَى الْجَمْعِ فَتَكُونُ عُمُومُهُ أَنَّهُ يَسْقُطُ مَعْنَى الْجَمْعِ فَلَا يَكُونُ أَقْلُهُ الشَّلَاثُ إِذْ لَوْ بَقِيَ جَنَّاعًا لَوَيْطَهُ لَلْأَعْرَابِ فَادَّةٌ إِذْ لَا عَهْدَ لَهَا إِسْتَعْلَاقٌ كَمَا يَحْتَسِبُ فَيُجِبُ أَنْ يَتَّعَلَّ عَلَى الْجَمْعِ لِيَكُونَ مَا دُونَ الشَّلَاثَةِ وَمَا تَوَقَّعَ لِلْجَمْعِ .

ترجمہ یہاں تک کہ جب لام جمع کے صیغہ میں داخل ہوتا ہے تو جمعیت کا اعتبار بھی ساقط ہو جاتا ہے تاکہ دونوں دلیلوں پر عمل ہو جائے، یہ مصنف کے قول ادبَت العُجُوم کی تفریح ہے یعنی لام کا داخل ہونا عموم کا فائدہ دیتا ہے جب اس کا دخول مقرر ہو اور اگر ان کا دخول جمع پر ہو تو اس کے عام ہونے کا ثمر یہ ہے کہ جمع کے معنی ساقط ہو جائیں گے، پس جمع کا اقرء فرد ثلث نہ ہوگا کیونکہ اگر جمع پر لام داخل ہونے کے بعد جمع باقی رہے تو لام کے داخل ہونے کا کوئی فائدہ ظاہر نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں نہ عہد ہے نہ جنس اور نہ استفراق ہے لہذا واجب ہے کہ لام کو جنس پر محمول کیا جائے، تاکہ ثمن سے کم جنس کا معمول اور ثمن سے اوپر کا جمع معمول رہے۔

تشریح یہاں سے مصنف نے اپنے قول ادبَت العُجُوم پر تفریح بیان کی ہے، خواہ لا تعریف جب تعریف عہد کا احتمال نہ رکھتا ہو تو عموم کا فائدہ دیتا ہے اس لئے لا تعریف جب جمع کے صیغے پر داخل ہوتا ہے تو اس صیغہ سے جمع ہونے کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے تاکہ لام تعریف اور صیغہ جمع دونوں پر عمل ہو جائے۔

لام تعریف جب معزود پر داخل ہو تو عموم کا فائدہ دیتا ہے اور جب جمع کے صیغہ پر داخل ہو تو اس کے عموم کے لئے مفید ہونے کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اس کی وجہ سے جمع کا جمع ہونا ساقط ہو جائے گا اور بجائے اس کے کہ جمع کا اطلاق تین سے شروع ہو اس کا اطلاق ایک ہی سے شروع ہو جائے گا اور جمع کے کم سے کم افراد تین نہ رہیں گے کیونکہ لام تعریف کے داخل ہونے کے بعد جمع کا جمع ہونا باقی رہے گا، تو لام تعریف کا کوئی فائدہ

نہ ہوگا کیونکہ جوام تعریف جمع پر داخل ہوا ہے وہ عہد کا نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اس جگہ بحث اس لام میں ہے جو تعریف عہد کا احتمال نہ رکھتا ہو۔

جمع پر داخل ہونے والا لام تعریف، لام استغراق بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ لام استغراق کے لئے مراد لینے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا اس لئے کہ مصنف نے آگے مثال لا تزوج النساء ذکر فرمائی ہے، لازم آئے گا کہ قسم رونے زمین کی تمام عورتوں سے نکاح ذکر کرنے سے متعلق ہے، حالانکہ ساری دنیا کی عورتوں سے نکاح کرنا انسان کی طاقت سے باہر ہے لہذا ان سے نکاح کرنے سے رکنے کے لئے قسم کھانا فعل عبث ہے۔

دوسری مثال، انما الصدقات للفقراء، میں لفظ صدقات صیغہ جمع کا ہے اور الفقراء یہ بھی جمع ہے، ان دونوں کے لام کو اگر استغراق کے لئے مان لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ تمام صدقات دنیا کے تمام فقراء کے لئے ہیں، اور یہ ناممکن ہے، لہذا معلوم ہو کہ ان دونوں کے لام کو استغراق کے لئے لینا بیکار ہے، بہر حال کوئی فائدہ نہ ہونے کے باعث لام تعریف جمع پر داخل ہونے والا لام استغراق نہیں ہوگا۔

لام تعریف داخل ہونے کے بعد جمع کی جمعیت کو اگر باقی رکھا جائے تو وہ لام لام جنس بھی نہیں ہو سکتا، لہذا جب ہماری بات اس لام میں ہو رہی ہے جو تعریف عہد کا احتمال نہ رکھتا ہو تو نہ وہ لام جمع ہوگا نہ لام استغراق کے لئے ہو سکتا ہے، کیونکہ اس سے کوئی فائدہ نہیں ہے، اور جمع کی جمعیت کو باقی رکھتے ہوئے یہ لام تعریف جنس کے لئے بھی محمول نہیں کیا جاسکتا، لہذا خلاصہ یہ نکلا کہ وہ لام تعریف جو صیغہ جمع پر داخل ہوتا ہے تینوں معانی پر محمول نہیں کیا جاسکتا تو لام کا کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے ہم نے لام جمع کو لام جنس پر محمول کر لیا اور جمع کی جمعیت کو ساقط کر دیا، اس طریق پر دونوں دلیلوں یعنی لام تعریف، صیغہ جمع دونوں پر عمل ہو جائے گا اور اس طرح تعبیر کریں گے کہ جمع معروف باللام لام جنس کی وجہ سے ایک اور دو افراد پر بھی بولا جائے گا اور تین اور تین افراد سے زائد پر جمع کی دلالت کی بنا پر بولا جائے گا۔

فَيَحْنَثُ بِنَزْوِجِ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ وَاِذَا حَلَفَ لَا يَنْزُوْجُ النِّسَاءَ وَلَوْ كَانَ مَعْنَى الْجَمْعِ
بَاقِيًا مَا حَنَثَ بِمَا دُونَ الثَّلَاثَةِ وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدِ وَقَوْلُهُ تَع
انَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِيْنِ اَلْآيَةُ فَتَكْفِي الصَّدَقَةُ لِحُجُسِ الْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِيْنِ وَعِنْدَ
السَّانِعِي ۱ لَا بُدَّ اَنْ يَصْرَفَ اِلَى الْفُقَرَاءِ الثَّلَاثَةُ وَالْمَسَاكِيْنِ الثَّلَاثَةُ عُمُوْمًا بِالْجَمْعِ هَذَا غَايَةُ
مَا قِيلَ فِي هَذَا الْمَقَامِ وَدِيْهِ تَأْمُلٌ۔

ترجمہ پس قسم کھانے والا ایک عورت سے نکاح کرنے پر حنث ہو جائے گا، اس صورت پر جب اس نے قسم کھائی کہ میں عورتوں سے شادی نہ کروں گا، اس مثال میں اگر جمع کے معنی النساء میں باقی

رہے تو تین سے کم عورتوں سے نکاح کرنے میں حائل نہ ہوگا اور اس طرح اللہ تعالیٰ کا قول لایکل النساء من بعدہ سے اس کے بعد عورتیں آپ کے لئے حلال نہیں ہیں، اور اللہ تعالیٰ کا قول انما الصدقات للفقراء والمساکین والآلۃ (بے شک صدقات فقراء اور مساکین کے لئے ہیں) پس صدقہ جنس فقیر اور جنس مسکین کو دینا کافی ہوگا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک تین فقیروں اور تین مسکینوں کو دینا ضروری ہے تاکہ جمع پر عمل ہو جائے ہذا غایتہ ماقبل میں نے جو بیان کیا یہ انتہا ہے اس بیان کی جو اس مقام پر کیا گیا ہے اور اس میں تاسل ہے معنی قابل غور ہے۔

تشریح مصنف نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ لام تعریف جب صیغہ جمع پر داخل ہو تو اس سے جمعیت کے معنی ساقط ہوتے ہیں اور جمع کے افراد تین سے شروع ہونے کے بجائے ایک سے شروع ہوتے ہیں، اس قاعدہ پر بطور تعریف فرمایا، اگر کسی نے قسم کھائی واللہ لا تزوج النساء اللہ کی قسم میں عورتوں سے نکاح نہیں کروں گا تو قسم کھانے والے نے اگر ایک عورت سے نکاح کر لیا تو وہ حائل ہو جائے گا، اگر اس مثال میں النساء لفظ جمع ہے اگر اس میں جمعیت کے معنی باقی رہے تو مع شخص یعنی ایک عورت سے نکاح کرنے والا اپنی قسم میں حائل نہ ہوتا، اور اگر اس نے کہا واللہ لا تزوج النساء اللہ کی قسم میں عورتوں سے نکاح نہیں کروں گا تو اس میں لام داخل نہیں اس لئے النساء اپنی جمعیت پر محمول ہوگا اور قسم کھانے والا جب تین عورتوں سے نکاح کرے گا تب ہی حائل ہوگا، ایک عورت سے نکاح کرنے میں حائل نہ ہوگا، یہی حکم دو عورتوں سے نکاح کرنے میں بھی ہے، معلوم ہوا لام جنس کی وجہ سے جمع کا جمع ہونا ساقط ہو جاتا ہے۔

اس کی نظیر لایکل لکے النساء من بعدہ ہے اس آیت میں جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب کیا گیا ہے، اے نبی آپ کے لئے نو عورتوں کے بعد ایک عورت سے بھی نکاح کرنا اب حلال نہیں۔ آپ کے حق میں نو عورتیں اس طرح حلال ہیں جس طرح عام مسلمانوں کے لئے چار عورتوں سے نکاح کرنا حلال ہے، لہذا جس طرح ہمارے لئے چار کے بعد پانچوں عورت سے نکاح منع ہے اسی طرح آپ کے لئے نو عورتوں کے بعد اب دسویں سے نکاح منع ہے۔

اس کی دوسری نظیر انما الصدقات للفقراء والمساکین کی مثال بھی ہے، یعنی صدقہ جنس فقیر اور جنس مسکین کو دینا کافی ہے، یعنی اگر ایک فقیر یا ایک مسکین کو دیدیا تو بھی کافی ہے، ان دونوں آیتوں سے بھی لام تعریف کی وجہ سے جمع کی جمعیت کا ساقط ہونا ثابت ہوتا ہے

امام شافعیؒ کی رائے :- امام شافعیؒ فرماتے ہیں آیت میں مذکور فقراء اور مساکین جمع کے صیغہ ہیں ان کی جمعیت کا لحاظ کرتے ہوئے کم از کم تین فقیروں اور تین مسکینوں کو صدقہ دینا واجب ہے۔

فقیر کی تعریف :- حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا فقیر وہ شخص ہے جس کے پاس کھانے پینے کا کچھ نہ کچھ

سامان موجود ہو، اور مسکین وہ شخص ہے کہ جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو، اور امام عبداللہ بن شہاب زہریؒ کے نزدیک فقیر وہ ہے جو گھر میں بیٹھا رہے کسی سے سوال نہ کرے، اور مسکین وہ ہے جو گھر سے نکل کر لوگوں سے سوال کرے۔

ثُمَّ إِنَّهُ لَمَّا ذَكَرَ قَادَةَ النُّكْرَةِ وَالْمَعْرِفَةَ التَّحْمِيمَ أَوْرَدَ فِي تَقْرِيبِهِ بَيَانَ مَا أَوْرَدَ النُّكْرَةَ وَالْمَعْرِفَةَ فِي مَقَامٍ وَاحِدٍ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ فِي مَبَاحِثِ الْعَامِرِ فَقَالَ وَالنُّكْرَةُ إِذَا أُعِيدَتْ مَعْرِفَةُ كَانَتْ الثَّانِيَّةَ عَيْنَ الْأُولَى وَهَذَا لَا يَتَصَوَّرُ إِلَّا فِي التَّعْرِيفِ بِاللَّامِ أَوْ بِالِإِضَافَةِ دُونَ الْأَعْلَامِ وَتَحْوِيلِهَا فَإِذَا أُعِيدَتْ بِاللَّامِ كَانَ ذَلِكَ إِشَارَةً إِلَى مَا سَبَقَ فَيَكُونُ عَيْنَهُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّا أَرْسَلْنَا رَسُولًا إِلَى فِرْعَوْنَ فَعَصَى فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ۔

ترجمہ پھر جب مصنف نے یہ بیان کیا کہ نکرہ اور معرفہ دونوں عموم کا فائدہ دیتے ہیں تو اس کو قریب الی الفہم کرنے کے لئے اس چیز کو بھی ذکر کیا کہ نکرہ اور معرفہ دونوں ایک مقام پر وارد ہوتے ہیں، اگرچہ یہ بیان عام مباحث میں سے نہیں ہے، پس کہا والنکرہ اذا اعيدت انہ اور نکرہ جب معرفہ کی صورت میں لٹایا جائیگا تو ثانی بعینہ اول ہوگا، یعنی معرفہ عین نکرہ ہوگا، اور یہ حکم تعریف باللام یا تعریف بالاضافہ ہی میں پایا جاتا ہے اعلام وغیرہ میں نہیں (اعلام علم کی جمع ہے) پس جب نکرہ معرفہ کی صورت پر لام داخل کر کے اعادہ کیا جائے تو یہما سبق کی طرف اشارہ ہوگا لہذا عین اول ہو جائے گا جیسے اللہ تعالیٰ کا قول انا ارسلنا الی فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول (رسول اول نکرہ ہے اور دوسرا معرفہ جس سے عین اول مراد ہے)

تشریح اسم معرفہ اور اسم نکرہ اگر ایک جگہ جمع ہوں :- نکرہ اور معرفہ کے ایک جگہ ہونے کی بحث کا متعلق عام کی بحث سے نہیں ہے مگر موطا للباب مزید افادہ کے لئے اس بحث کو بھی مختصراً بیان کر دیا گیا ہے، فرمایا نکرہ اور معرفہ دونوں اگر ایک جگہ مذکور ہوں تو اس کا حکم کیا ہے، مصنف نے فرمایا نکرہ کو اگر معرفہ بنا کر ذکر کیا جائے یعنی اولاً اسم نکرہ عبارت میں مذکور ہو اس کے بعد اسی کو معرفہ بنا کر ذکر کیا جائے تو دونوں اسماء ایک ہوں گے یعنی ثانی عین اول ہوگا لہذا اول نکرہ اگر عام ہے تو دوسرا بھی عام ہوگا اور اول اگر خاص ہے تو ثانی بھی خاص ہی ہوگا۔

مشارح کی رائے :- شارح نے فرمایا ہذا لا يتصور الا في التعريف، یہ صورت صرف لام تعریف اضافت ہی میں پائی جاسکتی ہے اگر اور تعریف بصورت علم ہو یا بصورت اسم موصول ہو یا بصورت اسم اشارہ ہو تو یہ قاعدہ جاری نہ ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں پہلے جس لفظ کو بصورت نکرہ ذکر کیا جائے تو اس سے پہلے والے اسم کی طرف اشارہ ہوگا جیسے باری تعالیٰ کا قول انا ارسلنا الی فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول، آیت میں اولاً رسولاً نکرہ ذکر کیا گیا ہے اور اس

اس کے بعد لفظ رسول کو معرف باللام کے ساتھ عاده کیا گیا ہے، تو ان دونوں یعنی نکرہ اور معرف سے ایک ہی ذات یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام مراد ہیں۔

وَإِذَا أُعِيدَتْ نَكْرَةٌ كَانَتْ الثَّانِيَةَ غَيْرَ الْأُولَى لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْأُولَى لَتَعَيَّنَتْ نَوْعَ تَعَيُّنٍ وَلَمْ يَتَّبَقْ فِيهَا نَكَارَةٌ وَالْمُقَدَّرُ خِلَافُهُ وَالْمَعْرِفَةُ إِذَا أُعِيدَتْ مَعْرِفَةٌ كَانَتْ الثَّانِيَةَ عَيْنَ الْأُولَى لِأَنَّ اللَّامَ يُشِيرُ إِلَى مَعْنًى مَذْكُورٍ فِيمَا سَبَقَ وَمِثَالُ هَاتَيْنِ الْقَاعِدَتَيْنِ قَوْلُهُ تَعَالَى فَإِنْ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا فَإِنْ الْعُسْرُ عَيْدٌ مَعْرُوفًا فَيَكُونُ عَيْنَ الْأَوَّلِ وَالْيُسْرُ عَيْدٌ مَعْرُوفًا فَيَكُونُ غَيْرَ الْأَوَّلِ فَعَلِمَ أَنَّ مَعَ كُلِّ عُسْرٍ وَاحِدٍ يُسْرَيْنِ وَكُلُّ مَعْنَى قَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ السَّبْخِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَنْ يُغْلِبَ عُسْرٌ يُسْرَيْنِ وَقَالَ الشَّاعِرُ شَعْرُهُ إِذَا اسْتَدَّتْ بِكَ الْبَلَوُ فَيُفَكِّرُ فِي الْمُنْشَرِّحِ ۖ فَعُسْرَيْنِ يُسْرَيْنِ إِذَا فَكَّرْتَ فَافْرَحْ - وَقَالَ فخر الإسلام عيني في هذا المقام نظراً لأنه يحتمل أَنْ يَكُونَ الْجُمْلَةُ الثَّانِيَةَ تَأْكِيدًا لِلأَوَّلَى كَمَا أَنَّ قَوْلَنَا إِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا إِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَعَهُ كِتَابَيْنِ فَيَكُونُ الْعُسْرُ وَاحِدًا وَالْيُسْرُ وَاحِدًا

ترجمہ اور نکرہ جب نکرہ کی صورت میں دوبارہ لایا جائے تو دوسرا نکرہ پہلے کا غیر ہوگا، کیونکہ اگر ثانیہ عین اول ہوتا تو تعین ہو جاتی اور نکارت باقی نہیں رہتی، حالانکہ مقصود اس کے خلاف ہے۔ والمعرفة اذا عيبت الا اور معرفہ کو جب معرفہ کی صورت میں دوبارہ لایا جائے تو دوسرا معرفہ عین اول ہوگا، کیونکہ لام معہود مذکور فیما سبق کی طرف اشارہ کرتا ہے، ان دونوں قاعدوں کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول فان مع العسر يسرا ہے کیونکہ عسر کو معرفہ کی صورت میں دوبارہ لایا گیا ہے، پس عین اول ہوگا اور يسرا کا عاده نکرہ کی صورت پر ہے لہذا پہلے کا غیر ہے۔

فعلم ان مع كل عسر واحد يسرين۔ پس معلوم ہوا کہ خدا کی طرف سے ایک عسر کے ساتھ دو آسانیاں ہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے فرمان کا مطلب یہی ہے جو انھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت فرماتے ہوئے کہا ہے ایک عسر ہرگز دو آسانیوں پر غالب نہیں آسکتی، اور شاعر نے کہا ہے۔ مع جب تم کو کوئی مصیبت ستائے تو اہل شرح میں غور کرو، پس وہاں ایک عسر دو آسانیوں کے درمیان کہا گیا ہے جب تم اس میں غور کرو تو خوش ہو جاؤ، کہ تنگی دور ہوگی اور آسانی بستر ہوگی ان شاء اللہ تعالیٰ۔

وقال فخر الاسلام ابو امام فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا مسیکر نزدیک یہ مقام قابل غور ہے کیونکہ حتمال ہے کہ دوسرا جملہ پہلے جملے کی تاکید ہے، جیسے ہمارا قول انہ مع زیلاً کتاباً، دلالت نہیں آتا کہ اس کے ساتھ دو کتابیں ہیں پس عسر بھی ایک ہے اور یسر بھی ایک۔

تشریح اعادہ منکرہ کا دوسرا قاعدہ :- مانن نے کہا: اگر اسم منکرہ کو دوبارہ منکرہ ہی ذکر کیا جائے اور دوسرا منکرہ پہلے کا غیر ہوگا اور دونوں الگ الگ ذوات پر صادق آئیں گے۔

دلیل :- اگر دوسرا منکرہ بعینہ اول ہو جائے گا تو منکرہ میں یک گو نہ تعین پیدا ہو جائے گی اور منکرہ کی نکارت باقی نہ رہے گی، جب کہ اس کے خلاف فرض کیا گیا ہے کہ منکرہ کو دوبارہ منکرہ ہی لایا گیا ہے، اور اگر تعین ہو جائے تو وہ منکرہ نہ رہے گا۔

تیسرا قاعدہ :- اسم معرفہ کو دوبارہ معرفہ ہی ذکر کیا جائے تو دوسرا بعینہ اول ہوگا اس لئے کہ دوسرے متون سے پر جولام تعریف ہے وہ معبود کی جانب اشارہ کر رہا ہے جس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے اس صورت میں دونوں معروفوں کا مصداق یک ہوگا، اور جب مصداق دونوں کا ایک ہوگا تو دونوں میں عنیت ثابت ہو جائے گی مثال: ان مع العسر یسر، ان مع العسر یسر، اس آیت میں العسر پر لام تعریف کا داخل ہے اس کو دوبارہ بھی معرفہ ذکر کیا گیا ہے اس لئے دوسرے قاعدہ کے اعتبار سے دوسرا عسر بعینہ پہلا عسر ہوگا اور دونوں کا مصداق ایک ہی ہوگا۔ اور آیت میں یسر کو منکرہ لایا گیا ہے اور دوبارہ جب اعادہ کیا گیا تب بھی منکرہ ہی ذکر کیا گیا، اس دوسرے عدے کے لحاظ سے دوسرا یسر پہلے یسر کا غیر ہوگا، لہذا دو آیت میں دوسری عسر ایک، و یسر دو ہیں یعنی آسانی کے بعد دشواری آتی ہے اور اس کے بعد آسانی آجاتی ہے۔ بیان کیا جا تا ہے کہ آیت میں یسر اور عسر سے مراد زمانہ ثبوت و خلفائے راشدین کے زمانوں کی فتوحات مراد ہیں، یا پھر دنیا و آخرت کی آسانیاں مراد ہیں، حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی حدیث ہے، فرمایا کہ ایک عسر و یسر ہرگز غالب نہیں آسکتا، اشارہ اس بات کی جانب ہے کہ آیت میں یسر دو ہیں اور عسر ایک ہے، دو آسانوں پر ایک دشواری غالب نہیں آسکتی۔

شعر۔ اذا اشتت بکے ابو اس قاعدہ کی تائید میں مصنف نے شاع کا ایک شعر بھی ذکر فرمایا ہے، شاعر اپنے مخاطب سے خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے، اے مخاطب جب تجھ پر کوئی تنگی کا وقت آئے تو تم سورۃ الم نشرح میں غور کر لیا کرو، جب تم اس پر غور کرو گے تو تم کو معلوم ہوگا کہ دو آسانوں کے درمیان ایک دشواری ہوتی ہے، یہ جان کر تم کسی حاصل کرو اور خوش ہو جاؤ کہ یہ بریت نی جو تم کو لاحق ہوتی ہے وہ دور ہو جائے گی۔

علامہ فخر الاسلام کے دلائل :- شارح نے کہا اس موقع پر فخر الاسلام نے کہا یہ مقام محل غور ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ آیت میں دوسرا جز اول جز کی تاکید ہو جیسے محاورہ میں بولا جاتا ہے ان مع زید

کتابا، ان مع زید اکتبا، اس میں دوسرا جملہ پہلے جملے کی تاکید کیے ہیں یہ جملہ اس دلالت نہیں کرتا کہ زید کے پاس دو کتابیں ہیں، اسی طرح آیت مذکورہ میں عشر بھی ایک ہے، اور یہ بھی ایک ہے، لہذا مذکورہ آیت سابقہ قعدہ کی مثال نہیں بن سکتی۔

وَإِذَا أُعِيدَتْ نَكْرَةٌ كَانَتْ الثَّانِيَّةُ غَيْرَ الْأُولَى لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْأُولَى لَتَعَيَّنَتْ بِهَا إِشَارَةُ حَرْفٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ وَهُوَ بَاطِلٌ وَلَوْ يُوْجَدُ لِهَذَا امْتِثَالٌ فِي النَّصِّ وَقَدْ جَعَلُوا فِي مِثَالِهِ إِذَا أَتَى بَابَ مَقِيدٍ بِصَلَاتٍ بِحَضْرَةِ شَاهِدَيْنِ فِي مَجْلِسٍ ثُمَّ بَالَفَ غَيْرَ مَقِيدٍ بِصَلَاتٍ بِحَضْرَةِ شَاهِدَيْنِ آخَرَيْنِ فِي مَجْلِسٍ آخَرَ يَكُونُ الثَّانِي غَيْرَ الْأَوَّلِ وَيُلْزِمُهُ الْفَاعِلُ وَيَنْبَغِي أَنْ تَعْلَمُوا أَنَّ هَذَا أَكْبَرُ عِنْدَ الْعُلَلَاءِ وَخَلَاوُ الْمَقَامِ عَنِ الْقَلْبَيْنِ وَالْأَفْقَدُ تَعَادُ النُّكْرَةِ مَعْرِفَةُ مَعِ الْمُخَايَرَةِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكًا فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابَ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا فَالْكِتَابُ الْأَوَّلُ الْقُرْآنُ وَالثَّانِي التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ وَقَدْ تَعَادُ النُّكْرَةُ نَكْرَةٌ مَعَ عَدَمِ الْمُخَايَرَةِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ وَقَدْ تَعَادُ الْمَعْرِفَةُ مَعْرِفَةُ مَعِ الْمُخَايَرَةِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَقَدْ تَعَادُ الْمَعْرِفَةُ نَكْرَةٌ مَعَ عَدَمِ الْمُخَايَرَةِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ وَامْتِثَالُ ذَلِكَ -

ترجمہ

اور مفسر جب نکرہ کی صورت میں دوبارہ لایا جائے، تو دوسرا (نکرہ) پہلے (معرفہ) کا غیر ہوگا، کیونکہ اگر دوسرا (یعنی نکرہ) بعینہ پہلا (یعنی معرفہ) ہو جائے تو وہ (نکرہ) متعین ہو جائیگا، بغیر کسی ایسے اشارہ کئے ہوئے جو اس پر دلالت کرے اور یہ باطل ہے اور اس کی کوئی مثال قرآن مجید میں موجود نہیں ہے، البتہ علمائے اس کی مثال میں ایک مسئلہ ذکر کیا ہے، ایک شخص نے دو گواہوں کی موجودگی میں ایک مجلس میں ایسے ایک ہزار کا اقرار کیا جس میں چک کی قید ہو، پھر دوسری مجلس میں ایک ہزار کا اقرار دوسرے گواہوں کے سامنے کرتا ہے جس میں چک کی قید نہیں ہے، تو اس مثال میں ثانی الف پہلے الف کا غیر ہوگا، اور اقرار کرنے والے کو دوبارہ لازم ہوں گے۔

وینبغی ان یعلموا اور مناسب ہے کہ جانا جائے یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے، بلکہ یہ سب کچھ اس وقت ہے جب اطلاق ہوا اور مقام قرینوں سے خالی ہو، ورنہ تو ایسا بھی موجود ہے کہ نکرہ معرفہ کی شکل اعادہ کیا جائے

اور دونوں مغائر ہوتے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا قول و ہذا کہ اب انزلناہ مبارک فاتبعوہ لعلمکم ترجمون ان تقولوا انما انزل الکتاب علی طائفتین من قبلنا، اس آیت میں کتاب سے مراد قرآن مجید ہے اور ثانی سے تورات و انجیل مراد ہے۔ اور کبھی کبھی نکرہ کا اعادہ نکرہ ہی سے کیا جاتا ہے مگر مغایرت نہیں ہوتی جیسے اللہ تعالیٰ کا قول و هو اللہ فی السماء و فی الارض و دونوں جگہ ال نکرہ ہے اور ثانی نکرہ عین اول ہے اور کبھی معرفہ کا اعادہ معرفہ سے کیا جاتا ہے اور مغایرت بھی ہوتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول و هو الذی المر علیک الکتاب باحق مصداق لما بین یدیه من الکتاب میں اور کبھی معرفہ کا اعادہ نکرہ سے کیا جاتا ہے اور مغایرت نہیں ہوتی جیسے اللہ تعالیٰ کا قول انما الہکم الذی احد اور ایسی ہی بہت سی مثالیں ہیں۔

تشریح اعادہ نکرہ کا چوتھا قاعدہ :- اگر معرفہ کو دوسری بار بصورت نکرہ ذکر کیا جائے تو یہ نکرہ معرفہ کا غیر ہوگا اور دونوں الگ الگ مقام پر صادق آئیں گے، یعنی دونوں کا مصداق علاحدہ علاحدہ ہوگا۔

ثانی کے مغایر ہونے کی دلیل :- ثانی کو یعنی مذکورہ صورت میں نکرہ کو بعینہ اولیٰ مان لیا جائے تو بغیر کسی ایسے حرف کے کہ جو یقین پر دلالت کرتا ہو نکرہ کا متعین ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اس لئے کسی معرفہ کو نکرہ کی صورت میں اعادہ کرنے سے نکرہ اس معرفہ کا غیر ہوگا عین اول نہیں ہوگا اسکی مثال فقہی مسئلہ ہے۔ جیسے زید نے ایک مجلس میں دو گواہوں کی موجودگی میں ایک ہزار روپیہ کا اقرار کیا اور اس ہزار روپیہ کو دستاویز اور چیک کے ساتھ مقید کر دیا مثلاً زید نے دو گواہوں کے سامنے ایک مجلس میں کہا کہ فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ایسے ہیں جو چیک میں موجود ہیں پھر زید نے دوسری مجلس میں اور دوسرے دو گواہوں کے سامنے ایک ہزار کا اقرار کیا مگر اس اقرار میں اس نے ہزار روپیوں کو چیک کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا، تو اس صورت میں دوسرا اقرار پہلے اقرار کے علاوہ نیا اقرار سمجھا جائے گا اور زید پر دو ہزار روپیہ واجب ہوں گے۔

اس بارے میں شارح کی رائے یہ ہے کہ دوسرے اقرار کے لئے مجلس بھی دوسری ہونا ضروری ہے نیز گواہ بھی دوسرے ہونے چاہئیں اس لئے کہ مجلس اگر دوسری ہو مگر گواہ وہی پہلے والے ہوں تو دوسرا اقرار شہود اولیٰ کے ساتھ پہلے اقرار کی تاکید قرار دیا جائے گا اور اگر اقرار ثانی کے وقت شاہد بھی دوسرے ہوں مگر مجلس پہلی ہی ہو تبدیل نہ ہوئی ہو تو بھی دوسرا اقرار پہلے اقرار کی تاکید ہوگا اس لئے کہ ایک مجلس متعدد کلمات کو یکجا کرنے میں مدد دیتی ہے، یعنی جمیع کلمات مجلس فاعلہ میں کلمہ فاعلہ کے حکم میں ہوتے ہیں اس لئے اس صورت میں دونوں اقرار ایک ہی شمار کئے جائیں گے۔

شارح نے مزید فرمایا، مذکورہ بالا چاروں قاعدے اس وقت فائدہ دیں گے جب کلام مطلق اور قرآن سے خالی ہو ورنہ کبھی ان کے خلاف بھی ہو سکتا ہے، مثال کے طور پر پہلا قاعدہ یہ تھا کہ نکرہ کو اگر

دوبارہ بصورت معرفہ ذکر کیا جائے تو ثانی عین اول ہوگا جیسے کتاب مذکورہ مثال ہذا کتاب انزلناہ مبارک فاتبعوہ و اتقوا لعنکم الرحمن، ان تقولوا انما انزل الکتاب علی طائفتین من قبلنا میں کتاب پہلے نکرہ مذکور ہے پھر دوبار الکتاب معرفہ مذکور ہے اول کتاب نکرہ سے قرآن مجید مراد ہے، دوسری الکتاب معرفہ سے تورات اور انجیل مراد ہے، خلاصہ یہ کہ دونوں میں عینیت کے بجائے مغایرت ہے۔

اور اوپر بیان کردہ دوسرا قاعدہ یہ تھا کہ نکرہ کا عائدہ اگر نکرہ ہی کی صورت میں کیا جائے تو ثانی غیر ہوگا اولیٰ کا، لیکن کبھی اس کے خلاف بھی ہوتا ہے یعنی ثانی نکرہ عین اول ہوتا ہے جیسے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے وہ الذی فی السماء اللہ و فی الارض اللہ، اس آیت میں لفظ اللہ دونوں جگہ نکرہ لایا گیا ہے لیکن اسکے باوجود دونوں نکرات کا مصداق ایک ہی ہے۔

اسی طرح تیسرے قاعدے کو بھیجئے تیسرا قاعدہ یہ تھا کہ معرفہ کو جب بصورت معرفہ عائدہ کیا جائے تو ثانی معرفہ سے عین اولیٰ مراد ہوگا مگر کبھی اسکے برخلاف بھی ہو جاتا ہے اس کی مثال وہو الذی انزل علیک الکتاب بالحق مصداقاً لمن یدیرہ من الکتاب ہے اس میں دونوں جگہ الکتاب معرفہ مذکور ہے مگر اول الکتاب قرآن مجید اور ثانی الکتاب سے تورات و انجیل مراد ہے۔

اسی طرح چوتھے قاعدہ کو بھیجئے جب معرفہ کو دوسری بار نکرہ ذکر کیا جائے تو ثانی سے پہلے کا غیر مراد ہوتا ہے مگر اسکے خلاف میں استعمال کیا جاتا ہے، ثانی سے عین اول مراد ہوتا ہے جیسے انما الہکم الا واحد میں الاول مضاف ہے، اضافت کی بنا پر معرفہ ہے اور دوسری جگہ الا واحد ہے یعنی نکرہ متصل ہے مگر اس کے باوجود ثانی سے عین اول مراد ہے اور دونوں کا مصداق ایک ہی ہے اس کے علاوہ اور بھی بہت سی مثالیں ہیں۔

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ ذَكَرَ الْمَصْنِفَ أَقْصَى مَا يَنْتَهِي إِلَيْهِ التَّخْصِصُ فِي الْعَامَّةِ كَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَذْكُرَ كَافِي مَبَاحِثِ التَّخْصِصِ لَكِنْ لَمَّا كَانَ مُوقِفًا عَلَى بَيَانِ الظَّاهِرِ آخَرَةٍ عَنْهَا فَقَالَ وَمَا يَنْتَهِي إِلَيْهِ التَّخْصِصُ نَوْحَانِ إِلَى الْقَدَرِ الَّذِي لَا يَتَعَدَّى إِلَى مَا تَحْتَهُ نَوْحَانِ النَّوْخِ الْأَوَّلِ الْوَاحِدِ فِيمَا هُوَ فَوْدٌ بِصِيغَتِهِ كُنَّ وَمَا وَالظَّاهِرَةَ لِاسْمِ الْجِنْسِ الْمُحَرَّفِ بِاللَّامِ أَوْ مُلْحَقٍ بِهِ كَالْمَجْمُوعِ الْمُحَرَّفِ بِاللَّامِ وَالْجِنْسِ فَإِنَّهُمَا لَوْ خَلِيَا عَنْ الْوَاحِدِ أَيْضًا لَغَاتِ اللَّفْظُ عَنْ مَذْلُوقِهِ كَالْمَرْأَةِ وَالنِّسَاءِ وَشَرَّ عَلَى تَرْتِيبِ اللَّفْظِ فَالْمَرْأَةُ فَوْدٌ بِصِيغَتِهِ مُعَرَّفَةٌ بِاللَّامِ وَالنِّسَاءُ جَمْعٌ لِالْوَاحِدَةِ فَحَلَّى بِاللَّامِ الْجِنْسَ وَيَنْتَهِي تَخْصِصُهَا إِلَى الْوَاحِدِ الْبَشَرَةِ۔

ترجمہ کے

پھر اس کے بعد مصنف نے اس انتہاء کا ذکر کیا ہے جہاں تک عام میں تخصیص ہوتی ہے مگر سب یہ تھا کہ مصنف اس کا ذکر تخصیص کی بحث میں فرماتے لیکن چونکہ یہ بحث الفاظ عام کے بیان پر موقوف تھی اس لئے اس کو مؤخر کر دیا۔ پس فرمایا دیا بنتھی ایہہ المخصوصہ فوائض اور تخصیص جس مقدار پر ہو چکر ختم ہو جاتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں یعنی وہ مقدار جس کے نیچے تخصیص متعدی نہیں ہو سکتی اس کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم واحد ہے جو اپنے صیغہ کے لحاظ سے واحد ہے جیسے کلمہ من وما، طائفہ اور وہ اسم جنس جو معرف باللام ہو یا وہ جو مفرد کے ساتھ ملحق ہو جیسے وہ تمام جملے کے صیغہ جوام جنس سے معرّف بنائے گئے ہوں، اس لئے کہ وہ دونوں مفرد اور اس کا ملحق (اگر واحد سے بھی خالی ہو جائیں تو الفاظ اپنے مدلول یعنی معنی سے خالی ہو جائیں گے جیسے المرأۃ النساء کے الفاظ، المرأۃ اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہے اور معرف باللام ہے اور النساء جمع کا صیغہ ہے اس کا واحد نہیں ہے اس میں لام جنس کا ہے جن کی تخصیص واحد تک پہنچتی ہے۔

تشریح

عام کی تخصیص کی حد :- اب مصنف نے یہاں سے اس عدد کو بیان فرمایا جس عدد پر پہنچ کر عام کی تخصیص رک جاتی ہے اس بحث کو چاہئے تھا کہ اتن تخصیص کے باب میں ذکر کرتے مگر اس کا بیان چونکہ الفاظ عام کے ذکر پر موقوف تھا اس لئے پہلے ان الفاظ کو بیان کیا جو عموم کا فائدہ دیتے ہیں، اس بیان سے فراغت کے بعد اب اس بحث کا یہاں سے آغاز فرمایا ہے وہ مقدار جس کے بعد تخصیص کرنا جائز نہیں ہے، اس کی دو قسمیں ہیں۔

قسم اول واحد (ایک کا عدد ہے) ہے مگر واحد تک تخصیص اس عام کے اندر ہو سکتی ہے جو باعتبار صیغہ کے واحد اور باعتبار معنی کے عام ہو جیسے لفظ من، ما اور لام جنس اور طائفہ، اور وہ جمع کا صیغہ جو مفرد کے ساتھ ملحق ہو، جیسے وہ جمع کے صیغہ جوام جنس کے ساتھ معرف ہوں اس وجہ سے کہ جمع کے صیغہ میں جب لام جنس کا داخل ہوتا ہے تو اس کی جمعیت باطل ہو جاتی ہے اور مفرد کے حکم میں ہو جاتا ہے۔

مفرد اور اس کے ساتھ جوام الفاظ عام کے ساتھ ملحق ہیں ان میں ایک تک تخصیص کی وجہ سے ہے کہ اگر تخصیص کے بعد عام کے تحت ایک فرد بھی باقی نہ رکھا گیا، تو عام بے معنی اور لغو ہو جائے گا، اور یہ باطل ہے مصنف مفرد اور ملحق مع المفرد دونوں کی مثالیں ترتیب وار ذکر کیا ہے فرمایا المرأۃ والنساء، مرأۃ صیغہ میں مفرد اور معنی میں عام ہے اور اس میں لام تعریف کا داخل ہے، النساء اس کا لفظوں میں کوئی مفرد نہیں آتا، مگر اس پر لام جنس کا داخل ہے، ان دونوں میں تخصیص واحد تک جائز ہے، اکثر علماء کا یہی قول ہے، صاحب کشف نے کہا جمع معرف باللام جنس اس جمع کی طرح ہے، جو جمع ہو اور لام جنس کا اس میں داخل نہ ہو اور تخصیص تین تک ممکن ہے۔ اور تین سے کم تک تخصیص کرنا درست نہیں ہے، جمع ہونے کے باعث کم از کم تین افراد کا اس کے تحت باقی رہنا واجب ہے۔

وَالْمَوْعِ الثَّانِي الثَّلَاثَةُ ذِيْمَا كَانَ جَمْعًا صَیْغَةً وَمَعْنَى كَرَجَالٍ وَلِئْسَاءٍ مُنْكَرًا مِمَّا كَرِهَ خَلَهُ لَعْنُ

الْجِنْسُ وَيَلْحَقُ بِهِ مَا كَانَ مَعْنَى فَقَطْ كَقَوْمٍ وَرَهْطٍ وَآمَّا يَنْتَهَى تَخْصِصٌ هَؤُلَاءِ كُلُّهَا إِلَى ثَلَاثَةِ
لِأَنَّ أَذَى الْجَمْعِ الثَّلَاثَةِ بِإِجْمَاعِ أَهْلِ اللُّغَةِ فَلَوْ لَوِ بَقِيَ تَحْتَهُ ثَلَاثَةُ أَفْرَادٍ لَكَاتَ اللَّفْظُ عَنْ مَقْصُودِهِ

ترجمہ اور دوسری قسم ثلاثہ ہے، اس عام میں جو صیغہ اور معنی دونوں اعتبار سے جمع ہو جیسے کل رجال
نسبہ اس حال میں اسم نکرہ ہوں لام جنس کا داخل نہ ہو اور اسی کے ساتھ وہ کلمہ بھی ملحق ہے جو
لفظ معنی جمع ہو جیسے قوم رہط، ان سب کی تخصیص ثلاثہ تک پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اہل لغت کے
اجماع کے مطابق جمع کا ادنیٰ درجہ ثلاثہ ہے پس اگر اس تحت تین افراد بھی باقی نہ رہیں گے تو لفظ اپنے مقصد کو
فوت کر دے گا۔

تشریح تخصیص کی دوسری نوع وہ عام ہے جس میں تخصیص کی انتہا تین ہے اور یہ اس عام میں
ہوتا ہے جو صیغہ اور معنی دونوں لحاظ سے جمع ہو مگر اس پر لام جنس داخل نہ ہو جیسے رجال
نسبہ، اسی طرح وہ عام جو صرف معنی کے لحاظ سے جمع پر دلالت کرے، جیسے قوم، رہط، ان تمام الفاظ کی تخصیص
صرف تین تک ہو سکے گی، اسکے بعد تخصیص ختم ہو جاتی ہے، مطلب یہ ہے کہ مذکورہ بالا الفاظ میں تین افراد تک
تخصیص درست ہے، اسکے بعد تخصیص ختم ہو جاتی ہے۔
اسکی دلیل :- علماء اہل لغت کا اس پر اتفاق ہے کہ جمع کا ادنیٰ فرد تین ہے اس لئے تخصیص کے نتیجہ
میں اگر عام کے افراد تین کی حد تک بھی داخل نہ رہیں گے تو جمع ہونے کا مقصد فوت ہو جائیگا اور یہ باطل ہے۔

وَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ وَمَالِكٍ "إِنَّ أَقْلَ الْجَمْعِ اثْنَانِ فَنَتَهَى التَّخْصِصُ إِلَيْهِ
تَمَسُّكًا بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْإِثْنَانُ فَمَا فَوْقَهَا جَمَاعَةٌ فَأَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهِ وَقَوْلُهُ
عَلَيْهِ السَّلَامُ الْإِثْنَانُ فَمَا فَوْقَهَا جَمَاعَةٌ مَحْمُولٌ عَلَى الْمَرَامِثِ وَالْوَصَايَا فَإِنَّ فِي
بَابِ الْمَرَامِثِ لِلْإِثْنَيْنِ حُكْمُ الْجَمَاعَةِ اسْتِحْقَاقًا وَحَقًّا فَإِنَّ لِلْبَنَيْنِ وَالْأَخَوَيْنِ الثَّلَاثِينَ
كَمَا لِلْبَنَاتِ وَالْأَخَوَاتِ وَيَحْتَجِبُ الْإِخْوَانُ لِلْأَقْرَبِ مِنَ الثَّلَاثِ إِلَى السَّيِّئِينَ كَالْإِخْوَةِ الثَّلَاثَةِ
وَالْوَصِيَّةُ أَخْتُ الْمَرَامِثِ فِي كَوْنِهَا اسْتِخْلَافًا بَعْدَ الْمَوْتِ وَقَلْبَعُ الْمَرَامِثِ تَبِيعَةُ الْبَقْلِ
لِلْفَرَضِ فَإِنْ أَوْصَى لِمَوْلَايَ فَلَانٍ وَلَهُ مَوْلَانِ أَوْ لِإِخْوَةٍ زَيْدٍ وَلَهُ إِخْوَانٌ يَسْتَحِقُّانِ الْكُلَّ
أَوْ عَلَى سُنَّةٍ تَقْدِمُ الْإِمَامَ مَا يَ إِذَا كَانَ الْمُقْتَدِي اثْنَيْنِ تَقْدِمُ مَعَهُ الْإِمَامُ كَمَا يَتَقَدَّمُ عَلَى
الثَّلَاثَةِ خِلَافًا لِابْنِ حَوْسَفٍ فَإِنَّهُ عِنْدَهُ يَرَسَّطُهَا وَذَلِكَ لِأَنَّ الْإِمَامَ مُحْسُوبٌ
فِي الْجَمَاعَةِ كُلِّهَا لِأَنِّي الْجَمْعَةُ فَإِنَّ فِيهَا تَشْرِيطَ ثَلَاثَةِ رِجَالٍ سِوَى الْإِمَامِ خِلَافًا لِابْنِ

يُوسُفَ ۚ اِذْ عِنْدَهُ يَكْفِي اِثْنَانِ سِوَى الْاِمَامِ وَلَمَّا يَذْكُرُ الْمُصَنِّفُ ۚ الْجَوَابَ الثَّالِثَ الَّذِي ذَكَرَهُ غَيْرُهُ وَهُوَ اَنَّ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُسَافَرَةِ بَعْدَ قُوَّةِ الْاِسْلَامِ فَاِنَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ نَهَى اَوَّلًا عَنْ مُسَافَرَةِ الْوَاحِدِ وَالْاِثْنَيْنِ لِضَعْفِ الْاِسْلَامِ وَعَلَبَةِ الْكُفَّارِ فَقَالَ الْوَاحِدُ شَيْطَانٌ وَالْاِثْنَانِ شَيْطَانَانِ وَالثَّلَاثَةُ وَكَيْتٌ اَعْجَمَاعُهُ كَاذِبَةٌ ثُمَّ لَمَّا قَوَّى الْاِسْلَامُ رَخِّصَ لِلْاِثْنَيْنِ وَبَقِيَ الْوَاحِدُ عَلَى حَالِهِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْاِثْنَانِ فَمَا قَوْفُهَا جَمَاعَةٌ وَبَاقِي عَشْكَاتٍ الْمُخَالِفِ بِأَجْوِبَتِهَا مَذْكُورَةٌ فِي الْمُطَوَّلَاتِ -

ترجمہ

اور امام شافعیؒ اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ اقل جمع دو ہے پس تخصیص حد تک پہنچے گی استدلال کرتے ہوئے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے کہ الاثنان فما فوقہا جماعة تو مصنف نے اس کا جواب اپنے اس قول سے دیا ہے فرمایا وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقہا جماعة محمول علی الواحد والوصایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث دو اور اس سے زائد جماعت میں میراث اور وصیت کے احکام پر محمول ہیں کیونکہ میراث کے باب میں دو کے لئے جماعت کا حکم استحقاق جہت کے لئے ہے کیونکہ دو بیٹیوں، دو بہنوں کے دو ثلث ہیں جس طرح تین بیٹیوں اور تین بہنوں کے لئے دو ثلث ہیں اور ماں شریک بھائی ثلث سے سدس حصہ کی طرف محبوب ہو جاتے ہیں، جس طرح پرتین بھائی اور وصیت میراث کی بہن ہے اس باب میں کہ وہ موت کے بعد لاگڑ ہوتی ہے اور وصیت میراث کے تابع ہوتی ہے جس طرح نفل فرض کے تابع ہوتی ہے پس اگر کسی نے بوالی فلاں کے لئے وصیت کی دراصل حالیکہ اس کے دو بوالی ہیں یا کسی نے زید کے بھائیوں کے لئے وصیت کی درحال یہ ہے کہ اس کے دو بھائی ہیں تو سب مستحق ہوں گے، یا نماز میں امام کے مقدم ہونے کے طریقہ پر یعنی جب مقتدی دو ہوں تو امام (ہمارے نزدیک) ان دونوں سے مقدم رہے گا، جیسا کہ وہ تین پر مقدم رہتا ہے اس میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے کیونکہ دو کی صورت میں ان کے نزدیک امام درمیان میں کھڑا ہوگا، اور دو مقتدی ہونے کی صورت میں امام کا آگے رہنا اس وجہ سے ہے کہ امام تمام جماعتوں میں مقتدیوں کے ساتھ شمار کیا گیا ہے علاوہ جموع کے، کیونکہ اس میں علاوہ امام کے تین آدمی مشروط ہیں، اس میں بھی امام ابو یوسفؒ کا خلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک سوار امام کے دو آدمی کافی ہیں رہاں پر مصنف نے تیسرا جواب ذکر نہیں فرمایا حالانکہ دوسرے لوگوں نے ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ حدیث الاثنان فما فوقہا جماعة اس حدیث کو مسافرت پر محمول کیا گیا ہے اسلام کے قوی ہو جانے کے بعد کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اولاً ایک یا دو آدمیوں کے تنہا سفر سے منع فرمایا تھا کیونکہ (سلام) کمزور اور تھوڑی تعداد میں تھے اور کفار کا غلبہ تھا پس فرمایا تھا الواحد شیطان والاثنان شیطانان والثلاثة ركب کہ ایک شیطان ہے اور دو

آدمی دو شیطان ہیں اور تین آدمی ایک جماعت اور قافلہ ہیں ایک اور دو کو کفار پریشان کر سکتے ہیں اور ان کی جان مال کو خطرہ لاحق ہو سکتا ہے مگر تین آدمی اپنی اور سامان کی حفاظت کر سکتے ہیں۔
 ثم لما قوى الاسلام رخصه للاثنيين اذ يهرج بسلام (مسلمان) کثیر ہو گئے اور قوت حاصل ہو گئی تو آپ م نے دو آدمیوں کو سفر کی اجازت دیدی مگر ایک آدمی کے حق میں حکم اپنی جگہ باقی رہا، چنانچہ فرمایا الاثنان فما فوقهما جماعۃ وداور اس سے زیادہ جماعت میں، مخالفین کے باقی جوابات واستدلالات اور ان کے جوابات طویل کتابوں میں مذکور ہیں۔

شرح اجمع کے اقل افراد میں اختلاف ہے۔ بعض شوائع اور بعض اصحاب مالک کی رائے یہ ہے کہ جمع کا اقل فرد دو ہے اس لئے عام کی جب تخصیص کریں گے تو وہ دو افراد پر ہی جمع کر ختم ہوگی، لہذا ان کے نزدیک عام کی دوسری قسم کی تخصیص دو پر ہی جمع کر ختم ہوگی، ان کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ الاثنان فما فوقہما جماعۃ وداور دو سے زائد جماعت کے حکم میں ہیں، اس فرمان میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو افراد کو جماعت قرار دیا ہے جس طرح کہ دو سے زائد کو جماعت کہا گیا ہے لہذا معلوم ہوا کہ اقل جمع دو افراد ہیں۔

استدلال کا جواب مصنف کی بجانب ہے۔ ما تن نے اس دلیل کے جواب میں فرمایا یہ حدیث میراث اور وصیت کے احکام سے شعلق ہے جہاں وراثت کا مقدار ہونے اور دوسرے وارث کو حق سے محروم کرنے کے لئے دو کے عدد کو وہی حق حاصل ہے جو ایک جماعت کو حاصل ہوتا ہے، چنانچہ اگر مرنے والے کے دو لوگ یاں ہیں یا دو سے زائد ہیں تو ان کو دو ثلث مال ملے گا جیسا کہ آیت فان کن نہ فوق اثنتین فلہن الثلث مارتک، اگر عورتیں دو سے زائد ہوں تو ان سب کے لئے دو ثلث مال کا حق ہے، آیت سے معلوم ہوا کہ دو بیٹیوں اور دو بہنوں کو دو ثلث مال دیا جائے گا اور اگر دو سے زائد ہوں تب بھی ان کو دو ثلث مال ہی دیا جائے گا۔ اور اگر میت کے کوئی اولاد نہ ہو تو میت کی ماں کو ایک ثلث مال دیا جائیگا، اور اگر مرنے والے کے تین یا اس سے زائد بھائی بھی ماں کے ساتھ موجود ہوں تو ماں کا حصہ ثلث سے گھٹ کر سدس رہ جاتا ہے جیسا کہ فرمان ہے فاض کا فہم اخوة فلامہ السدس، پس اگر میت کے لئے بھائی ہوں تو اس کی ماں کیلئے اس کے مال میں سے چٹھا حصہ دیا جائیگا، اسی طرح اگر میت کے بھائی تین کے بجائے صرف دو ہوں تب بھی ان کو ثلث سے گھٹا کر سدس دیا جائے گا، میراث کے مذکورہ دونوں مسائل سے معلوم ہوا کہ دو کو جماعت کا حکم حاصل ہے، پس جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان الاثنان فما فوقہما جماعۃ آکا باب یعنی میراث کے حکم پر محمول ہے مگر اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف اس بارہ میں ہے کہ آیا جمع کا صیغہ دو افراد کے لئے موصوع ہے یا تین اور اس سے زائد افراد کے لئے۔ شارح نے فرمایا وصیت میراث ہی کی نظر ہے اس لئے کہ جس طرح وارث مرنے والے کا قائم مقام ہوتا ہے جس کو وصیت کی جائے

یعنی موصیٰ لا بھی اس کا قائم مقام اور خلیفہ ہوتا ہے، اور وصیت میراث کے تابع ہے جس طرح نفل کسی فرض کے تابع ہوتا ہے وجہ یہ ہے کہ فرض کا ثبوت دلیل قطعی سے ہوتا ہے اس میں بندہ کو رد و بدل کرنے کا حق نہیں ہوتا اور وصیت نفل کی طرح اختیاری ہے جو بندہ کا حق ہے اسی لئے وصیت کو میراث کے تابع قرار دیا گیا ہے، جس طرح نفل فرض کے تابع ہوتا ہے، اور چونکہ مقبوع میں دو کو جمع کا درجہ دیا گیا ہے لہذا وصیت جو کہ میراث کے تابع ہے اس میں بھی دو کو جمع کا درجہ دیا جانا چاہئے چنانچہ اگر کسی نے زید کے موالی کے لئے کوئی وصیت کی اور زید کے موالی صرف دو ہی ہوں تو وصیت کا پورا مال ان دونوں موالی کو دیا جائیگا۔ جیسا کہ اگر تین ہوتے یا اس سے زائد ہوتے تو اس وصیت کی رو سے سبھی کو وصیت کا مال دیا جاتا، اسی طرح اگر کسی نے عمرو کے بھائیوں کے لئے وصیت کی جب کہ عمرو کے صرف دو ہی بھائی ہوں تو سب کو اس میں شریک کیا جاتا اور سب ہی اس مال وصیت کے مستحق قرار پاتے۔

حاصل کلام یہ کہ حدیث پاک میں وصیت اور میراث کے مسئلے میں دو کو جمع کا درجہ دیا گیا ہے، اس لئے یہ نہیں لازم آتا کہ جمع کا اقل فرد دو کو قرار دیا گیا ہے، لہذا حدیث سے اقل جمع پر استدلال کو صحیح نہیں۔
دوسرا جواب ہے :- الاثنان فما فوقہا جماعۃ والی حدیث امام کے مقدم ہونے کے مسنون ہونے پر محمول کی گئی ہے کہ جب دو مقتدی ہوں تو وہ جماعت کے حکم میں ہیں، امام کو دو مقتدی ہونے کی صورت میں مقدم کو ترجیح دینا چاہئے جس طرح مقتدی اگر تین ہوتے تو امام مقتدیوں سے آگے کھڑا ہوتا، اس میں امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر دو مقتدی ہوں تو امام دونوں کے وسط میں کھڑا ہوگا۔

شراح کی تاویل ہے :- شارح فرماتے ہیں کہ اگر مقتدی دو ہوں تو امام کو ان سے آگے کھڑے ہونے کا حکم اس لئے دیا گیا ہے کہ جمع کے علاوہ امام تمام جماعتوں میں محسوب ہے تو دو مقتدی اور امام ملکر جماعت پائی گئی اور جب جماعت پائی گئی تو جماعت کا حکم یعنی امام کا آگے کھڑا ہونا بھی ثابت ہو گیا۔ جہاں تک جمع کا تعلق ہے تو امام وہاں جمع کی صحت کے لئے شرط ہے لہذا امام جماعت میں شمار نہ ہوگا بلکہ امام کے علاوہ تین افراد کا ہونا ضروری ہے اور دوسری نمازوں میں صحت نماز کے لئے امام کا ہونا شرط نہیں ہے اس لئے امام کو جماعت میں سے شمار کرنا صحیح نہیں، جمع میں امام کے علاوہ تین افراد کا ہونا شرط اس وجہ سے بھی ہے کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے فاسعوا الی ذکر اللہ پس جمع کی طرف سعی کرنے والوں کے مساوی ایک ذکر کرنے والا بھی ہونا ضروری ہے اور ذکر وہ خطیب ہے، اس لئے خطیب کے علاوہ سعی کرنے والے صیغہ جمع کی وجہ سے تین آدمی سے زائد ہونا شرط اور واجب ہے، مگر امام ابو یوسف کے نزدیک ادارہ جمع کے لئے امام کو چھوڑ کر دو مقتدی ہوں تو بھی کافی ہے۔

تیسرا جواب ہے :- اس جواب کو مصنف ماتن نے ذکر نہیں کیا ہے، حالانکہ دو سے مصنفین نے اس کا تذکرہ اپنی کتابوں میں کیا ہے کہ حدیث الاثنان فما فوقہا جماعۃ سفر سے متعلق ہے کہ جب اسلام کو قوت حاصل نہیں

ہوتی تھی، ابتدائی دور تھا مسلمان کمزور تھے اس وقت ان کے لئے سفر کرنا خطرناک تھا اس لئے بطور احتیاط تنہا سفر کرنے سے روکا گیا اور ارشاد ہوا کہ حدیث الواحد شیطان والاثنان شیطانان والثلثہ ترکیب، ایک شیطان ہے، دو آدمی بھی شیطان ہیں، تین آدمی جماعت ہیں، کیونکہ تنہا ایک شخص کو سفر میں دشواریاں پیش آتی ہیں اور دو کو بھی نہیں پریشانیوں کی بنا پر دو شیطان فرار دیا گیا، اور تین آدمیوں کو جماعت اس لئے فرمایا کہ ایک اگر ضرورت سے جلا گیا تو باہم ایک دوسرے سے مانوس رہیں گے اور اگر تیسرے کو تلاش کرنے کی ضرورت پیش آجائے تو ایک آدمی تلاش میں نکل جائے گا دوسرا سامان کی نگرانی کرے گا، بہر حال تین آدمی کے ایک ساتھ سفر کرنے میں بڑی سہولت ہے لیکن جب اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں اور اسلام کو طاقت عطا فرمادی تو آپ نے دو آدمیوں کو ایک ساتھ سفر کرنے کی اجازت عطا فرمادی اور ایک اپنی حالت پر رہا اور جب مدت سفر کی حالت پر محمول ہوگئی تو اس پر اقل جمع کو دو پر محمول کر کے استدلال درست نہیں رہا، شارح نے فرمایا اس مسئلے میں دونوں جانب لائق ہیں جن کو بڑی کتابوں میں ذکر کیا گیا ہے۔

آخری استدلال، حق تعالیٰ کا ارشاد ہے ہڈانہ خصمانہ اختصموا فی ربہم یہ دو جھگڑنے والے ہیں، جنہوں نے اپنے رب کے متعلق جھگڑا کیا ہے، اس آیت میں لفظ اختصموا مذکور ہے جو جمع کا صیغہ ہے اور دو افراد کے لئے استعمال کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ دو کا عدد اقل جمع کے لئے بھی بولا جاتا ہے۔
 (الجواب ہے: لفظ خصم کا اطلاق تثنیہ اور جمع اور واحد تینوں پر ہوتا ہے اور جب خصم کا لفظ سب کیلئے بولا جاتا ہے تو ان کے لئے اختصاص کا لفظ صیغہ جمع کے ساتھ ذکر کر دیا گیا لہذا اس سے اقل جمع کا دو ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل، حق تعالیٰ حضرت آدم اور حضرت حوا علیہما السلام کو فرمایا امیطوا منہا دو کے لئے جمع کا صیغہ لایا گیا جس سے اقل جمع کا دو ہونا ثابت ہوا۔

الجواب، آدم اور حوا علیہما السلام تمام انسانوں کی اصل ہیں اس لئے کہا جائیگا کہ ان کے ضمن میں سائر انسانوں کو جنت سے نکلنے کا حکم دیا گیا۔ جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ اس فرمان میں ان دونوں حضرات کے ساتھ شیطان کو بھی جنت سے نکلنے کا امر کیا گیا اس لئے مخاطب صرف وہ نہیں بلکہ تین ہیں، حضرت آدم، حضرت حوا اور ابلیس، اس لحاظ سے جمع کا صیغہ لایا گیا، حاصل یہ ہے کہ اس آیت سے بھی جمع کا اقل جمع دو ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

ثُمَّ كَانُوا فَرَعًا عَنْ بَحْثِ الْعَاوِشِ عَ فِي بَيَانِ الْمُشْتَرِكِ فَقَالَ وَأَمَّا الْمُشْتَرِكُ فَمَا يَتَنَاوَلُ الْفَوَادَةُ مُخْتَلِفَةً الْحَدُّ وَهُوَ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ أَلَا دَالًا فَرَادِمًا فَوْقَ الْوَاحِدِ لِيَتَنَاوَلَ الْمُشْتَرِكُ بَيْنَ الْمُعْتَبَرِينَ فَقَطُّ وَيُخْرِجُ الْخَاصَّ وَقَوْلُهُ مُخْتَلِفَةً الْحَدُّ وَدِيْخُجْرٍ الْعَامَّةُ عَلَى مَا مَرَّ وَقَوْلُهُ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ لِبَيَانِ الْوَاقِعِ اخْتِزَامًا عَنْ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ أَنَّهُ سَبِيلُ الشَّمُولِ كَمَا سَيَأْتِي، وَثَبِيلَ أَنَّهُ اخْتِزَامًا عَنْ لَفْظِ الشَّمُولِ فَإِنَّهُ بِإِعْتِبَارِ كَوْنِهِ بِمَعْنَى الْوُجُودِ مُشْتَرِكٌ مَعْنَوِيٌّ خَارِجٌ

عَنْ هَذَا الْمُشْتَرَكِ دِيَا عِتْبَارُ كَوْنِ أَفْرَادِهِ مُخْتَلَفَةً الْحَقَائِقُ دَاخِلٌ فِي الْمُشْتَرَكِ اللَّفْظِيِّ كَالْقُرْءِ
لِلْحَيْضِ وَالظُّهْرِ فَإِنَّهُ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ هَذَيْنِ الْمُعْنِيَيْنِ الْمَضَادَّيْنِ لَا يَجْمَعَانِ وَقَدْ لَا وَالشَّافِعِيُّ
بِالظُّهْرِ وَأَبُو حَنِيفَةَ بِالْحَيْضِ كَمَا عَرَفْتُ

ترجمہ پھر جب مصنف اثن رحمۃ اللہ علیہ عام کی بحث سے خارج ہو گئے تو مشترک کا بیان شروع فرمایا
چنانچہ فرمایا واما المشترك فیما تناولہ از مشترک وہ لفظ ہے جو دو سے زیادہ مختلف الحقیقت افراد کو
بطور بدل کے شامل ہو، مصنف نے افراد سے ما فوق الواحد کا ارادہ کیا ہے تاکہ مشترک فقط دو معنی کو شامل ہو،
اور یہ قید خاص کو مشترک سے خارج کر دیتی ہے، اور مصنف کا قول مختلف الحدود دجن کی حقیقتیں مختلف ہوں، یہ
قید عام کو تعریف سے خارج کر دیتی ہے جیسا کہ اس کا بیان گذر چکا ہے اور اس کا قول علی سبیل البدل سے واقع کا
بیان سود ہے، یا پھر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول سے احتراز ہے کیونکہ مشترک ان کے نزدیک علی سبیل
الشمول شامل ہوتا ہے جیسا کہ آئندہ آئے گا

وقیل انہ احتراز عن اذ اور بعض نے کہا کہ اس سے مقصد لفظ اشئی سے احتراز کرنا ہے کیونکہ وہ موجود
کے معنی میں مشترک معنوی ہے جو اس مشترک سے خارج ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کے افراد مختلف الحقائق
ہیں مشترک لفظی میں داخل ہے جیسے لفظ قرء حیض اور طہر کے معنی کے لئے کیونکہ لفظ قرء ان دونوں متضاد
معنوں کے درمیان مشترک ہے، جو ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے، امام شافعی نے طہر سے اور امام ابو حنیفہ نے حیض
سے تاویل کی ہے جیسا کہ تم پہچان چکے ہو۔

شرح مشترک کی بحث ۱۔ عام کے بیان سے فراغت کے بعد اثن مصنف نے یہاں سے مشترک
کا بیان شروع کیا ہے۔

مشترک کی تعریف ۱۔ مشترک وہ لفظ ہے جو شامل ہو ایسے افراد کو جو مختلف الحقیقت ہوں اور وہ لفظان
مختلف معانی پر علی سبیل البدل صادق آئے، افراد سے مراد ما فوق الواحد ہو، یعنی لفظ کے معنی ایک سے نام نہ ہو
تاکہ مشترک کی تعریف اس لفظ کو بھی شامل ہو جائے جس کے مراد دو معنی ہوں یعنی وہ لفظ دو معنی میں مشترک ہو۔
متناول افراد اذ اس قید سے خاص خارج مشترک کی تعریف سے خارج ہو گیا، اس لئے کہ لفظ خاص فرد
واحد کو شامل ہوتا ہے وہ افراد کو شامل نہیں ہوتا،

مختلف الحدود ۱۔ وہ معانی جن کے حقائق ایک دوسرے مختلف ہوں، اس قید سے عام خارج ہو گیا
کیونکہ جن افراد کو عام شامل ہوتا ہے ان کی حقیقتیں متحد ہوتی ہیں۔

علی سبیل البدل ۱۔ اس قید سے کسی کو خارج کرنا مقصود نہیں، بلکہ مشترک کی حقیقت واقعہ کو بیان کیا گیا ہے
یا پھر یہ کہا جائے کہ اس قید سے امام شافعی کے قول سے احتراز مقصود ہے، کیونکہ ان کے نزدیک مشترک اپنے

افراد کو علی سبیل البدل شامل نہیں ہوتا بلکہ شمول اور اجتماع کے طریق پر شامل ہوتا ہے۔
دوسرا قول یہ ہے کہ علی سبیل البدل کی قید سے لفظ شئی مشترک کی تعریف سے خارج ہو گیا، اس لئے کہ
شئی کے معنی موجود کے ہیں، شئی اپنے تمام معانی کو شامل ہوتا ہے اور علی سبیل الاجتماع شامل ہوتا ہے، جیسے لفظ
حیوان اپنے ماتحت تمام افراد کو علی سبیل الاجتماع شامل ہوتا ہے اس سے مشترک لفظی اس سے خارج ہو جائیگا
لیکن اس اعتبار سے کہ لفظ شئی کے افراد مختلف المتقاب بھی ہوتے ہیں لفظ شئی مشترک لفظی میں شامل رہے گا۔
مشترک کی مثال جیسے لفظ قرۃ یہ لفظ حیض اور طہر دونوں معانی شامل ہے، ان دونوں معانی میں اختلاف
ہے، دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے، امام صاحب نے اس لفظ قرۃ سے حیض اور امام شافعی نے طہر کے معنی
مراد لئے ہیں

وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ بِشَرْطِ التَّامُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوهِهِ لِيَعْمَلَ بِهِ يَعْنِي التَّوَقُّفُ عَنْ
إِعْتِقَادِ مَعْنَى مَعَيَّنٍ مِنَ الْمَعَانِي وَالْإِتِّمَامُ لِإِعْمَالِ تَرْجُحِ بَعْضِ الْوُجُوهِ لِإِعْمَالِ لَعْمَلِ لَا لِلْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ
كَمَا تَأَمَّلْنَا فِي لَفْظِهِ بَعْدَ أَوَجِّهِ أَحَدُهَا بِصِنْعَةٍ ثَلَاثَةٍ وَالثَّانِي يَكُونُ أَقْلَ الْجَمْعِ ثَلَاثَةٌ عَلَى
مَا مَرَّ وَالثَّلَاثُ بِأَنَّهُ مَعْنَى الْجَمْعِ وَالْإِتِّمَالُ وَالْجَمْعُ هُوَ الدَّمُ فِي أَيَّامِ الطَّهْرِ وَكَذَا الْمُنْقَلُ
هُوَ الدَّمُ فِي أَيَّامِ الْحَيْضِ وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ الْحَيْضَ إِنْ كَانَ هُوَ الدَّمُ فَهُوَ الْجَمْعُ وَالْمُنْقَلُ وَإِنْ
لَمْ يَكُنْ جَامِعًا بِخِلَافِ الطَّهْرِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِجَامِعٍ وَلَا مُجْتَمِعٍ وَلَا مُنْقَلٍ وَإِنْ كَانَ أَيَّامَ الدَّمِ
فَهِيَ حُلُّ الْجَمْعِ وَالْمُنْقَلِ بِخِلَافِ أَيَّامِ الطَّهْرِ فَإِنَّهَا لَيْسَتْ بِحُلِّ الْإِتِّمَالِ وَإِنْ كَانَتْ حُلًّا
لِلْإِتِّمَالِ فِي بَادِي التَّلْزِي وَقَدْ وَضَّحْتُ ذَلِكَ فِي التَّحْقِيقِ الْأَخْصَصِ وَهَلْ هُنَا لَا يَسَعُهُ الْمَقَامُ

ترجمہ

اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے افراد کی تعیین میں بشرط تامل توقف کیا جائے تاکہ برائے
عمل کوئی فرد راجح ہو کر متعین ہو جائے، یعنی مختلف معانی میں سے کسی خاص متعین معنی کے
اعتقاد کرنے میں توقف کیا جائے، اور تامل اس لئے ہے تاکہ معانی میں سے کوئی معنی راجح ہو جائے، عمل کرنے
کے لئے علم یقینی یا علم قطعی کے لئے کافی نہیں ہے جیسا کہ ہم نے لفظ قرۃ میں مختلف وجوہ سے غور و فکر کیا، ایک
توصیف ثلثہ ہے دوسرے کہ اقل جمع ثلثہ ہے جیسا کہ گذر چکا ہے اور تیسرے یہ کہ وہ (قرۃ) جمع ہونے اور منتقل
ہونے کے معنی میں آتا ہے، اور یہاں دم تو جمع ہوتا ہے ایام حیض میں، اسی طرح منتقل ہونے والا بھی دم ہے
ایام حیض میں۔ اس کی پوری تحقیق یہ ہے کہ حیض سے اگر دم مراد ہے تو وہی جمع بھی ہوتی ہے اور منتقل بھی اگر
حیض جامع نہیں ہے بخلاف طہر کے کیونکہ وہ نہ جامع ہے نہ مجتبع ہے اور نہ منتقل، اور اگر حیض ایام دم کا نام ہے

تو اس صورت پر وہ محل اجتماع و محل انتقال ہے، بخلاف ایام طہر کے کہ وہ محل انتقال نہیں ہے، اگرچہ ظاہراً محل اجتماع تو ہیں اور میں نے اس کی وضاحت تفسیر احمدی میں کی ہے اور یہاں پر یہ مقام اس کی گنجائش نہیں رکھتا۔

تشریح مشتق کا حکم، ماتن نے کہا اس کا حکم توقف ہے، ان مشترک معانی میں سے کسی ایک قول ترجیح تامل کے متعلق ہے اور اس کا قول للعلیٰ یہ شرط کے ساتھ متعلق ہے مطلب یہ ہے کہ اس کے معانی میں سے کسی معنی کو ترجیح دینے کے لئے غور و فکر کرنا شرط ہے۔

مشتق کے حکم کی دو صورتیں ہیں: مشترک متعدد معانی میں سے کسی معنی پر اعتقاد رکھنے کے لئے توقف کرنا چاہئے اس لئے کہ احناف کے نزدیک اس کے مشترک معانی کو مراد لینا جائز نہیں ہے لہذا کوئی ایک معنی مراد ہوں گے اور وہ معنی متعین نہیں ہونے، جب کہ ان میں سے کسی ایک معنی کو دوسرے معنی پر ترجیح بھی حاصل نہیں ہے، لہذا کسی معنی پر اعتقاد رکھنے کے لئے توقف کرنا چاہئے۔

دوسری بات یہ ہے کہ کسی معنی کو راجع کرنے کے لئے تامل کرنا شرط ہے اور یہ غور و فکر صرف عمل کرنے کے لئے کیا جائے گا اعتقاد حق کے لئے نہیں جیسا کہ لفظ قروہ جو کہ متعدد معانی کے درمیان مشترک ہے، اور ہم نے متعدد طریقوں سے اس پر غور کیا ہے۔ ان میں سے ایک طریق یہ ہے، یہ تیرہ صنفیں بانفسہن ثلاثہ قروہ کے لفظ ثلاثہ پر تامل کرنا، معنی اگر قروہ کے معنی حیض کے لئے جائیں تو لفظ ثلاثہ کے معنی اور مقتضی پر بلا کی ویشی کے عمل ہو جاتا ہے اور اگر قروہ کے معنی طہر کے لئے گئے تو ثلاثہ کے مقتضی پر عمل نہ ہوگا بلکہ تین طہر سے کم رہیں گے یا تین سے زائد ہو جائیں گے اس کی پوری تفصیل شروع میں گذر چکی ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آیت والمطلقات تیزین بانفسہن ثلاثہ قروہ میں لفظ قروہ صیغہ جمع ہے اور جمع کا اطلاق تین پر ہے، کیونکہ اقل جمع تین ہیں اس کی تفصیل بھی گذر چکی ہے۔

تیسرا طریقہ یہ ہے کہ لفظ قروہ اضداد میں سے ہے (اس کے معنی جمع کے بھی آتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے قرأت الشی قرأتاً میں نے معنی کو جمع کیا اور بعض کو بعض کے ساتھ ملا دیا، دوسرے معنی انتقال کے بھی آتے ہیں جیسے فرار النعم استارہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو گیا، لہذا معلوم ہوا قروہ کے معنی انتقال اور جمع دونوں ہیں اور یہ درمیانی متحقق بھی ہیں اس لئے کہ ایام حیض میں خون برآمد ہوتا ہے اور ایام طہر میں جمع ہوتا ہے۔

قروہ کے مراد معنی، شارح نے فرمایا قروہ کے معنی حیض کے ہیں اور حیض سے خون مراد ہے تو یہ جمع بھی ہوتا ہے اور منتقل بھی ہوتا ہے اس کے برخلاف طہر ہے کہ اس کے اندر جمع و انتقال میں سے کوئی معنی نہیں ہوتے، اگر حیض سے دم کے زام مراد لئے جائیں تو یہ ایام محل اجتماع و محل انتقال دونوں ہوتے ہیں گو بظاہر محل اجتماع ہی ہوتے ہیں، حاصل کلام یہ ہے حیض سے دم مراد ہو یا ایام دم مراد ہوں حیض کے

اندر دونوں معنی متحقق ہیں اور طہر کے اندر دو معانی کا تحقق نہیں ہوتا اس لئے لفظ قرور سے آیت میں حیض کے معنی مراد لینا مناسب ہے۔

وَلَا عَمُّومَ لَهُ أَيْ لِلْمُشْتَرَكِ عِنْدَنَا فَلَا يَجُوزُ إِرَادَةُ مُعَيَّنَةٍ مَعًا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَجُوزُ أَنْ يُرَادَ بِهِ الْمُعَيَّنَانِ مَعًا كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا وَمِنْ الْمَلَائِكَةِ اسْتِغْفَارًا وَقَدْ أُرِيدَ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى يُصَلُّونَ وَنَحْنُ نَقُولُ سَبَقَتْ الْآيَةُ لِلِجَبَابِ اقْتِدَاءُ الْمُؤْمِنِينَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَلَا يَصْلُحُ ذَلِكَ إِلَّا بِأَخْذِ مَعْنَى عَامٍ شَامِلٍ لِكُلِّ وَهُوَ الْإِغْنَاءُ بِشَايِهِ فَيَكُونُ الْمَعْنَى إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يَحْتَثُونَ بِشَايِهِ بِأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اعْتَنُوا أَيْضًا بِشَايِهِ وَذَلِكَ الْإِغْنَاءُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى رَحْمَةً وَمِنْ الْمَلَائِكَةِ اسْتِغْفَارًا وَمِنْ الْمُؤْمِنِينَ دُعَاءُ

ترجمہ

اور اس کے لئے عموم نہیں ہے، معنی مشترک کیلئے ہمارے نزدیک کوئی عموم نہیں ہے، لہذا اس کے دو معنوں کا ایک ساتھ مراد لینا جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے دو معنوں کا ایک ساتھ مراد لینا جائز ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی پس لفظ صلوٰۃ مشترک اللہ تعالیٰ کی طرف سے رحمت ہے اور فرشتوں کی طرف سے استغفار ہے اور ایک لفظ سے دونوں معنوں کا ارادہ کیا گیا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول یصلون ہے، ہم کہتے ہیں کہ آیت اس بات کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے کہ مومنین پر اللہ تعالیٰ اور ملائکہ کی اقتداء کرنا واجب ہے، اور یہ معنی اس وقت درست ہوں گے جب صلوٰۃ کے ایسے معنی لئے جائیں جو عام ہوں اور ہر ایک کو شامل ہوں، اور وہ ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کی طرف توجہ رہنا، پس آیت کریمہ کے معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کی طرف توجہ فرماتے ہیں لہذا اے ایمان والو تم بھی ان کی شان کی طرف توجہ کرو اور یہ اعتناء اللہ تعالیٰ کی طرف سے رحمت ہے فرشتوں کی طرف سے استغفار ہے اور مومنین کی طرف سے دعا ہے۔

تشریح

عموم مشترک کا جواز وعدم جواز - اخاف کے نزدیک مشترک میں عموم جائز نہیں ہے یعنی ایک لفظ بول کر اس کے مشترک معانی میں سے ہر ایک معنی کو مراد لینا احاطہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک عموم مشترک جائز ہے، معنی ایک لفظ سے ایک وقت میں دونوں مشترک معانی کا مراد لینا درست ہے، ان کی دلیل یہ آیت ہے، ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی، بیشک اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوٰۃ بھیجتے ہیں، اس جگہ لفظ صلوٰۃ

مشترک ہے اس لئے کہ صلوٰۃ کی نسبت جب باری تعالیٰ کی جانب ہو تو اس کے معنی رحمت کے ہوتے ہیں اور فرشتوں کی جانب ہو وہ استغفار کے معنی ہوتے ہیں اس جگہ لفظ صلوٰۃ سے دونوں ہی مراد ہیں، لہذا معلوم ہوا کہ عموم مشترک جائز ہے الجواب :- احاطہ نے اس استدلال کا جواب یہ دیا ہے کہ آیت کا مقصود یہ ہے کہ بندوں پر اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتوں کی اقتدار کرنا ضروری ہے، یہ اس وقت ممکن ہے جب اس جگہ صلوٰۃ کے معنی عام لئے جائیں اور وہ معنی اعتبار کے ساتھ ہیں اور اس وقت آیت کے معنی ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اعتناء فرماتے ہیں یعنی آپ کی شان کی جانب توجہ فرماتے ہیں اس لئے اے مسلمانوں تم بھی ان کی طرف توجہ کرو، اور یہ اعتبار شان خدا کی طرف سے نزول رحمت ہوگی، اور ملائکہ کی جانب سے طلب مغفرت اور مسلمانوں کی طرف سے دعا کے ہوں گے، خلاصہ یہ ہے کہ آیت میں لفظ صلوٰۃ سے ایسے معنی مراد ہیں جو سب کو عام اور شامل ہیں اور یہ لفظ اس وقت عموم مجاز کے قبیل سے ہوگا نہ کہ عموم مشترک کے قبیل سے اس لئے عموم مشترک کا استدلال اس آیت سے صحیح نہیں ہوگا۔

وَتَحْرِيرُ حَمَلٍ لِلزَّكَاةِ اِنَّهٗ هَلْ يَجُوْزُ اَنْ يُّرَادَ بِلَفْظٍ وَّاحِدٍ فِيْ زَمَانٍ وَّاحِدٍ كُلُّ مِنَ الْمَعْنِيَيْنِ عَلَى اَنْ يُّكُوْنَ مُرَادًا اَوْ مَنَاطًا لِلْحُكْمِ اَمْ لَا ؟ فَعِنْدَنَا لَا يَجُوْزُ ذٰلِكَ لِاَنَّ الْوَاسِعَ خَصَّصَ الْاَلْفَظَ لِلْمَعْنٰى بِحَيْثُ لَا يُوْرَدُ بِهٖ غَيْرُكَ وَاعْتِبَارُ وَضْعِهٖ لِهٰذَا الْمَعْنٰى يُوجِبُ اِرَادَتَهٗ خَاصَّةً وَاعْتِبَارُ وَضْعِهٖ لِدٰلِكَ الْمَعْنٰى يُوجِبُ اِرَادَتَهٗ خَاصَّةً فَيَلْزَمُ اَنْ يُّكُوْنَ كُلُّ مِنْهُمَا مُرَادًا وَّغَيْرُ مُرَادٍ فَلَا يَكُوْنُ ذٰلِكَ اِلَّا بِاَنْ يُّرَادَ اَحَدُ الْمَعْنِيَيْنِ عَلَى اَنْهٗ نَفْسُ الْمُصَوِّعِ لَهُ وَالْاٰخَرُ عَلَى اَنْهٗ يَنَاسِبُهٗ فَيَكُوْنُ جَمْعًا بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَهُوَ بَاطِلٌ وَعِنْدَهُ يَجُوْزُ ذٰلِكَ بِشَرْطِ اَنْ لَا يَكُوْنَ بَيْنَهُمَا مُضَادَّةٌ فَاِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا مُضَادَّةٌ كَالْخِيْضِ وَالطُّهْرِ اَوْ يَجُوْزُ بِالْجَمْعِ وَكَذٰلِكَ الْاَلْفَظُ جَوْزًا اِرَادَةُ الْمُخَيِّعِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مُجْمُوْعٌ بِالِاتِّفَاقِ وَتَحْقِيْقُ كُلِّ ذٰلِكَ فِي السَّلُوٰحِ

ترجمہ اور محل اختلاف کا بیان ہے کہ آیا ایک لفظ سے ایک وقت میں دو معنوں میں سے ہر ایک کا اس طور پر مراد لینا جائز ہے یا نہیں کہ ہر ایک معنی مراد بھی ہوں اور مدار حکم بھی ہوں، پس ہمارے نزدیک یہ جائز نہیں ہے کیونکہ واضح نے لفظ کو ایک معنی کے لئے خاص کیا ہے اس طور پر کہ دو سے کسی معنی مراد نہ ہوں پس ان معنی کے لئے اس لفظ کی وضع کا اعتبار کرنا واجب کرتا ہے کہ وہی معنی خاص کر مراد ہوں، اور اس اعتبار سے کہ وہ لفظ ان دو سے کسی معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے واجب کرتا ہے کہ یہی معنی (یعنی دوسرے معنی) خاص کر مراد لئے جائیں پس لازم آتا ہے کہ وہی معنی مراد بھی ہوں اور غیر مراد بھی، پس ایک وقت میں دونوں کا مراد لینا اس وقت میں

ہو سکتا ہے کہ دو معنوں میں سے ایک نفس موضوع لا ہیں (یعنی معنی حقیقی ہیں دوسرے معنی اس کے مناسب معنی بجائی ہیں تو اس سے صحیح بین الحقیقت والجاز لازم آئے گا۔ یہ باطل ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ جائز ہے اس شرط کے ساتھ کہ دونوں متضاد نہ ہوں، پس جب دونوں کے درمیان تضاد ہوگا جیسے حیض و طہر میں تضاد ہے تو بالاتفاق جائز نہ ہوگا اسی طرح بالاتفاق یہ بھی جائز نہیں کہ مجموع من حیث المجموع مراد لئے جائیں اس مسئلہ کی پوری تحقیق تلویح میں مذکور ہے۔

تشریح خلاصۃ اختلاف :- احناف اور شوافع کے مابین عموم مشترک کے جائز ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے، حاصل اختلاف کا یہ ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں، ان دونوں معانی میں سے ہر ایک معنی کو اس طور سے مراد لینا کہ ہر ایک معنی پر حکم کا مدار ہو جائز ہے یا جائز نہیں، حضرت امام شافعیؒ اس کو جائز کہتے ہیں جب کہ احاث اس کو ناجائز کہتے ہیں۔

احناف کی دلیل :- مشترک جن جن معانی کے لئے وضع کیا جاتا ہے ان میں ہر معنی کا وضع کرنے والا الگ ہوتا ہے اس لئے اگر کوئی لفظ مشترک ہے تو اس کے ہر معنی کے لئے وضع متعدد اور واضح بھی متعدد ہوتے ہیں، لہذا جب ایک واضح نے اس لفظ کو ایک متعین معنی کے لئے وضع کیا ہے تو یہی معنی مراد ہونگے دوسرے معنی مراد نہ ہوں گے، ہر حال ہر معنی اور ہر واضح کا ہوگا لہذا اگر ایک لفظ بولا جائے اور اس کے متعدد وصفوں سے وضع کردہ معانی ایک وقت میں مراد لئے جائیں تو لازم آئے گا ان میں سے ہر ایک معنی مراد بھی ہیں اور غیر مراد بھی اور اگر دو معنی اس سے ایک معنی اس لئے مراد لئے جائیں کہ وہ اس لفظ کے موضوع لہ ہیں اور دوسرے معنی اس لئے مراد لئے جائیں کہ وہ ان معنی کے مناسب ہیں تو اس صورت میں حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آئے گا اور یہ باطل ہے مگر امام شافعیؒ کے یہاں یہ اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ ان دونوں معانی میں کوئی منافاة اور تضاد نہ پایا جاتا ہو۔ لہذا اگر دونوں معانی میں تضاد ہے جیسے قور کے معنی حیض اور طہر کے لینا تو بالاتفاق ناجائز ہے، اسی طرح مجموع من حیث المجموع کا ارادہ کرنا بھی بالاتفاق درست نہیں ہے۔

تَمَّزُّكَ الْمُصْطَفَ بَعْدَهُ الْمُؤُولُ فَقَالَ الْمُؤُولُ فَمَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وَجْهِهِ، بِغَالِبِ الرَّأْيِ يَعْنِي أَنَّ الْمُشْتَرَكِ مَا دَامَ لَوْنُ تَرَجَّحَ أَحَدُ مَعْنِيَةٍ عَلَى الْآخَرِ فَهُوَ مُشْتَرَكٌ وَإِذَا تَرَجَّحَ أَحَدُ مَعْنِيَةٍ بِنَاوِيلِ الْجَهْدِ صَارَ ذَلِكَ الْمُشْتَرَكِ بَعْنِيَةٍ مُؤُولًا وَإِنَّمَا عُدَّ مِنَ اتِّسَاعِ النِّظْمِ وَإِنْ حَصَلَ بِفِعْلِ التَّأْوِيلِ لِأَنَّ الْحُكْمَ بَعْدَ التَّأْوِيلِ يُصَافُ إِلَى الصِّغَةِ فَكَانَ النَّصُّ وَرَدَ بِهِذِهِ أَوْ إِنَّمَا قِيدَ بِقَوْلِهِ مِنَ الْمُشْتَرَكِ لِأَنَّ الْمُرَادَ هَهُنَا هُوَ هَذَا الْمُؤُولُ الَّذِي بَعْدَ الْمُشْتَرَكِ وَالْأَفْخَفِيُّ وَالْمَشْكِلُ وَالْمَجْمَلُ إِذَا زَالَ خِفَاؤُهَا بِدَلِيلٍ ظَنِّي صَارَ

مَوْءٌ لَا اَيْضًا وَلَكِنَّهُ مِنْ اَقْسَامِ الْبَيَانِ وَالْمُرَادُ بِغَالِبِ الرَّايِ الظَّنُّ الْغَالِبُ سَوَاءٌ حَصَلَ بِخَبَرِ
الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ اَوْ نَحْوِهِ فَلَا يَقَالُ اَنَّهُ لَا يَشْمَلُ مَا اِذَا حَصَلَ التَّأْوِيلُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ بَلْ
بِالْقِيَاسِ فَقَطْ ثُمَّ التَّرْجِيحُ مِنَ الْمُشْتَرَكِ قَدْ يَكُونُ بِالتَّامُّلِ فِي الصِّعَةِ وَقَدْ يَكُونُ بِالتَّامُّلِ فِي
السَّبَاقِ كَمَا قُلْنَا فِي الْقُرْءَانِ بِالنَّظَرِ اِلَى نَفْسِهِ اِلَى ثَلَاثَةٍ وَقَدْ يَكُونُ بِالنَّظَرِ اِلَى السَّبَاقِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى اُحْلِلْ
لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثِ عَرُوفٌ اَنَّهُ مِنْ اُحْلِلْ وَفِي قَوْلِهِ اَحْلَنَّا دَارَ الْقَامَةِ عَرُوفٌ اَنَّهُ مِنَ الْحُلُولِ

ترجمہ پھر اس کے بعد مصنف نے مَوء کو ذکر کیا ہے، پس فرمایا واما المودول فماترجم انہ اور مَوء وہ
مشترک لفظ ہے جس کے کوئی ایک معنی غالب رائے سے راجح ہو کر متعین ہو جائیں مطلب
یہ ہے کہ لفظ مشترک جب تک اس کے دو معنوں میں سے کوئی ایک معنی دوسرے معنی پر راجح نہ ہو جائیں وہ مشترک
ہے اور دو معنوں میں سے کوئی معنی مجتہد کی تاویل سے راجح ہو گئے تو یہی مشترک بعینہ اب مَوءل ہو گیا، اس کو نظم
کی اقسام میں شمار کیا گیا ہے اگر یہ یہ معنی تاویل کے فعل سے حاصل ہوئے ہیں، کیونکہ تاویل کے بعد حکم صیغہ کی
طرف منسوب ہوتا ہے، پس گویا نص انھیں معنی کے لئے وارد ہوتی ہے۔

وانما قید بقول من المشترك الا اور مصنف نے مَوءل کی تعریف میں "ومن، المشترك" کی قید لگائی ہے، کیونکہ مراد
اس سے یہاں پر دہی مَوءل ہے جو مشترک کے بعد پیدا ہوا ہے ورنہ تو خفی مشکل بچل جب دلیل ظنی سے ان کا
خفاء زائل ہو جائے تو مَوءل ہو جاتے ہیں، لیکن وہ بیان کی اقسام میں شمار کئے جاتے ہیں۔ اور غالب رائے سے
مراد ظن غالب ہے برابر ہے خبر واحد سے حاصل ہو یا قیاس یا کسی اور ذریعہ سے، لہذا یہ اعتراض نہیں کیا
جاسکتا کہ مَوءل اس صورت کو شامل نہیں ہے جس میں تاویل خبر واحد سے حاصل ہو بلکہ اس صورت کو بھی شامل
ہے جس میں تاویل صرف قیاس سے حاصل ہو۔

ثم التمرج من المشترك الا پھر مشترک سے ترجیح کبھی صیغہ پر تامل کرنے سے حاصل ہو جاتی ہے اور کبھی
سیاق و سباق میں تامل کرنے سے حاصل ہوتی ہے جیسے ہم نے کہا قرؤ نہیں نفس قرؤ کی طرف نظر کر کے
اور لفظ ثلثہ کی طرف نظر کر کے، اور کبھی ترجیح سیاق و سباق سے حاصل ہوتی ہے جیسے اشرا کا قول اصل کم
لیلۃ الصیام الرفث میں معلوم ہوا کہ اُحْلِلْ سے مشتق ہے، اور قول کر اَحْلَنَّا دَارَ الْقَامَةِ میں معلوم ہوا کہ اُحْلِلْ
حلول سے مشتق ہے۔

تشریح مشترک کے بعد مَوءل کا ذکر ہے۔ ماتن مصنف نے فرمایا مَوءل وہ مشترک لفظ
ہے جس کے مشترک معانی میں سے کوئی ایک مجتہد کی تاویل سے راجح اور متعین ہو جائیں
مشترک اور مَوءل کا فرق ہے۔ لفظ مشترک کے متعدد معانی میں جب تک ترجیح نہیں دی گئی تو وہ مشترک ہے

اور جب لفظ کے معانی میں سے کسی ایک معنی کو غالب رائے یا مجتہد کی رائے سے ترجیح دیدی جائے تو وہی مشترک اور مؤول بن گیا۔

وانما عدد من اقسام النظم ان مؤول کو نظم (الفاظ کی قسموں میں سے شمار کیا گیا ہے، درحقیقت یہ ایک سوال کا جواب ہے، مؤول کی وضع کو دیکھا جائے تو اس کو لفظ کی قسم میں شمار کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ اس کے لئے مؤول کا وجود غالب رائے اور مجتہد کی تاویل سے وجود میں آیا ہے اس لئے اس کا تعلق معنی سے ہے لفظ سے نہیں ہے۔

الجواب۔ مؤول کا تعلق اگرچہ براہ راست فعل تاویل اور معنی سے ہی ہے مگر تاویل و ترجیح کے بعد اس کا حکم لفظ ہی کی جانب منسوب ہوتا ہے اور صیغہ ظاہر ہے از قسم نظم ہی ہے، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کہا جائے کہ نص اس حکم کے ساتھ نازل ہوئی ہے۔

فولائد قیود۔ شارح نے فرمایا مؤول کی تعریف میں ماتن نے "من المشترك" کی قید لگائی ہے تاکہ اس کی اصل کا پتہ چل جائے، یعنی یہ کہ مؤول سے مراد وہ مؤول ہے جو مشترک سے وجود میں آیا ہے ورنہ دوسری نصوص مثلاً خفی، مشکل اور محمل سے اس کی دلیل سے خفا کو دور کر دیا جائے اور کوئی معنی مستثنیٰ کر دیئے جائیں تو اس کو بھی مؤول ہی کہا جائیگا مگر یہ مؤول از قسم بیان و معانی ہے نہ کہ از قسم الفاظ و نظم۔
واما المراد بغالب الرائے از مشترک معنی کو غالب رائے سے ترجیح دی جاتی ہے، اس پر اعتراض یہ ہے کہ کبھی کبھی خرواحد سے بھی ترجیح دی جاتی ہے اس لئے یہ مؤول کی تعریف سے خارج ہو گیا۔

الجواب۔ مراد غالب رائے سے ظن غالب ہے اور یہ ظن کبھی غالب رائے سے حاصل ہوتا ہے اور کبھی خرواحد سے اور کبھی تائیل و غور و فکر سے یا قیاس سے حاصل ہوتا ہے سب کو مؤول کہا جاتا ہے۔
البتہ اگر دلیل قطعی سے ترجیح دی گئی ہو تو اس کو مؤول نہ کہا جائے گا پھر وہ مفسر کہلائے گا اس کو مؤول نہ کہیں گے۔
مؤول کے اقسام۔ شارح نے کہا لفظ مشترک کے چند معانی میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح صیغہ اور لفظ دونوں کے اعتبار سے ہوتی ہے جیسے لفظ قرؤ سے حیض کے معنی مراد لینا اس طریقہ پر کہ قرؤ جمع ہے جس کا واحد قرہ ہے اور جمع کا اقل فرد تین ہے اور تین (ثلاثہ) پر عمل حیض کی صورت میں ممکن ہے ظہر مراد لینے سے ثلاثہ پر عمل نہ ہو سکے گا۔

اور ترجیح بھی سیاق و سباق کی دہر سے حاصل ہوتی ہے اسباق سبق سے ماخوذ ہے یعنی ذکر میں سابق ہو۔ اس قرینہ پر بولا جاتا ہے جو لفظوں میں پہلے مذکور ہو، اور لفظ سیاق یا کے ساتھ قرینہ لفظیہ متاخرہ پر بولا جاتا ہے، سیاق کی مثال والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلاثہ قرؤ، قرینہ لفظیہ ثلاثہ ہے اور قرؤ سے حیض مراد ہے اور قرؤ سے مقدم مذکور ہے، سیاق کی مثال اصل کم لیلۃ الصیام الرث ہے

رفت کے معنی اس جگہ جماع اور وطی کے ہیں، لفظ مشترک ہے اور بعد میں ذکر کیا گیا ہے اس بات پر قرینہ ہے کہ اُمْلٌ، مِلٌّ حلال سے مشتق ہے ذکر حلول سے، جس کے معنی دخول کے ہیں، دوسری مثال اَحْلَتْ ذَا الْمَقَامَةِ میں المقامہ سے مراد جنت ہے، اور اَحْلَتْ لَفْظِ مُشْتَرِك سے بعد میں مذکور ہے اس پر قرینہ ہے لفظ اَحْلَتْ حلول یعنی دخول سے مشتق ہے ذکر مِلٌّ سے جس کے معنی حلال کے ہیں۔

وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى إِحْتِمَالِ التَّغَلُّطِ أَيْ حُكْمُ الْمُؤَدَّلِ وَجُوبُ الْعَمَلِ كَمَا جَاءَ فِي تَسَاوِيلِ الْمُجْتَهِدِ مَعَ أَنَّهُ إِحْتِمَالٌ تَغَلُّطٌ وَيَكُونُ الصَّوَابُ فِي جَانِبِ الْأَخْرِ وَالْحَاصِلُ أَنَّهُ ظَنِّي وَاجِبُ الْعَمَلِ غَيْرُ قَطْعِيٍّ فِي الْعِلْمِ فَلَا يَكْفُرُ جَاهِدُكَ۔

ترجمہ اور مؤدَّل کا حکم یہ ہے کہ غلطی کے احتمال کے ساتھ اس پر عمل کرنا واجب ہے یعنی مؤدَّل کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو معنی متعین ہوں اس پر عمل کرنا واجب ہے اس احتمال کے ساتھ کہ یہ معنی غلط ہوں اور دوسرے معنی صحیح ہوں، حاصِل یہ کہ مؤدَّل ظنی ہے قطعی نہیں ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے، پس اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا۔

تشریح مؤدَّل کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی رائے سے مشترک کے جو معنی راجح اور متعین ہوں گے ان معنی پر عمل کرنا واجب ہے مگر اس کا احتمال باقی رہے گا کہ یہ معنی غلط ہوں اور دوسرے معنی درست ہوں، اس لئے مجتہد خطا بھی کر سکتا ہے اور صواب کو بھی پاسکتا ہے، لہذا مؤدَّل ایک ظنی دلیل ہے قطعی نہیں، اس لئے اس کا انکار کرنے والا کافر نہیں ہوتا، البتہ اس کے مقتضی پر عمل کرنا بہر حال ضروری اور واجب ہے۔